

Agata Pellegrini

SGUARDO SULL'INDIA

Filosofie e religioni nella storia dell'India

a cura di Mario G. Giacomarra

Fondazione Ignazio Buttitta
Palermo

Indice

Presentazione

Cap. I – Linee di storia culturale dell'India

Per incominciare – Il sanscrito e l'unità linguistica indoeuropea – Preistoria e protostoria dell'India – Gli Arî vedici – Il periodo paleovedico – Il periodo neovedico – Le Upaniṣad

Cap. II – Filosofie e religioni dell'India

Correnti eterodosse – Il Giainismo – Il Buddhismo – Il Buddhismo mahayana – La nascita dell'Induismo – La concezione degli yuga

Cap. III – Dottrine del Buddhismo

Scuole filosofiche del Buddhismo – La dottrina del cammino di mezzo (madramikayaga?) – La dottrina della sola coscienza (vijñānavāda) – La reazione dell'ortodossia al Buddhismo

Cap. IV – Sistemi dottrinari nella cultura indiana

Sistemi filosofici ortodossi – Il Nyāya – Il Vaisesika – Il Samkhya – Il Samkhya classico – Lo Yoga – La Mimamsa – Il Vedanta – La dottrina di Badarayana – La dottrina di Gaudapada – La dottrina di Sankara – La dottrina del Tantrismo – La dottrina dello Saktismo

Cap. V – I cambiamenti nel tempo e nello spazio dell'Oriente

Innovazioni tra le sette dell'Induismo – Processi innovativi nel Buddhismo – Il Buddhismo dal moderno al contemporaneo – Il Buddhismo nel Tibet – Nell'evo medio – In età moderna – In età contemporanea

Cap. VI – Le ricadute sociali sulle popolazioni e le azioni politiche

Essere donna in India – La donna vedova, l'istruzione e i diritti di proprietà – Dharma e principio di alterità – L'incontro con l'altro tra i Giaina, i Buddhisti e gli Induisti – Il Dharma e ...altro – Mauriziani e Tamil: due storie per due cultura – Fare comunità e costruire identità: i Tamil a Palermo – Essere hindu a Palermo: donna e religione

Cap. VII – Appunti di una storia ancora da ricostruire

L'india dal VII secolo – Regno di Ghazna – Mahmud di Ghazna – L'India tra i sec. XII e XVI – La dinastia degli Schiavi: 1206-1290 – Caratteristiche culturali del periodo – L'impero Moghul – I Maratti – La nuova potenza imperiale

Postfazione (P. Odifreddi)

Presentazione

Nei quarant'anni di attività, Agata Pellegrini (o Agata Pellegrini Sannino, come si firma nella gran parte delle pubblicazioni) presso l'Università di Palermo ha insegnato Sanscrito, Indologia e tibetologia, Filosofie e religioni dell'India e dell'Asia centrale. Andata in quiescenza nel 2010 non ha lasciato i suoi studenti "orfani" di un sapere ampio e profondo qual è andato costruendosi negli anni grazie all'impegno degli specialisti italiani del settore: oltre al gran numero di ricerche e successivi volumi editi nel corso della sua attività, la Pellegrini ha elaborato un testo che pubblicato sotto forma di dispensa universitaria, ma che non è l'esito di appunti raccolti dagli studenti e rivisti dal docente, come di solito avviene. Qui sta l'origine del presente lavoro, precisando però che quella che presentiamo non è una semplice dispensa, ed è lo spirito di modestia dell'autrice che qui torna a manifestarsi in tutta evidenza: costituisce invece il nucleo portante di quello che può definirsi un vero e proprio trattato di Indologia e tibetologia, settore del quale nella cultura italiana si registrano enormi carenze. Esistono di certo saggi specialistici, spesso di difficile lettura per i non addetti, e son diffusi da tempo, ma non faticano a diffondersi ancora oggi testi divulgativi di varia consistenza, come ognuno può verificare frequentando soprattutto le librerie dell'usato, a conferma di una lunga presenza editoriale già negli anni passati. Non esistono però, almeno nella quantità dovuta e nella qualità richiesta, manuali scientifici e monografie di valore che offrano ai lettori interessati, studenti in primo luogo, le linee ricostruttive e interpretative di una storia complessa qual è quella dell'India.

Sguardo sull'India è il titolo che la studiosa ha dato all'opera che qui presentiamo, ma il sottotitolo che le abbiamo correlato aiuta a comprendere l'intima connessione di fenomeni socioculturali apparentemente distinti: conviene allora definirlo *sguardo antropologico* o, riandando a Claude Lévi-Strauss, *sguardo da lontano*. Agata Pellegrini, in effetti, studiosa dai multiformi interessi scientifici e autrice di un gran numero di saggi di semitistica e di cultura e linguistica sanscrita, oltre che valida traduttrice di testi della cultura indiana, adotta una prospettiva storico-antropologica nella sua attività di ricerca diretta a ricostruirne gli aspetti più significativi, non trascurando i nodi problematici delle culture orientali. Simile impianto di ricerca le consente di rispondere con competenza e disponibilità alle esigenze didattiche dei corsi di laurea di nuova istituzione di seguito alla riforma dei DM 509/99 e 270/04 (Beni etnoantropologici, Filosofia e scienze etiche, Mediazione linguistica...) i cui studenti possono usufruire dei suoi saperi in maniera da tutti apprezzata.

Ancora oggi la dispensa è a disposizione degli studenti presso il centro stampa dell'ex Facoltà di Lettere di Palermo ma è bene ribadire che il testo che presentiamo non può rimanere tale, meritando di diventare uno strumento conoscitivo valido per chiunque coltivi un interesse reale e profondo per la cultura indiana. Nel procedere alla riedizione lo scrivente si è limitato a brevi interventi redazionali poiché quello che presentiamo è già di per sé un lavoro completo e impaginato secondo precisi criteri editoriali. Al testo originario abbiamo solo voluto aggiungere una Postfazione a firma di Giorgio Odifreddi: riproduce un contributo che può considerarsi una sorta di sguardo critico sull'odierna realtà indiana di cui continuano a riproporsi quasi del tutto integri i tratti principali per come si è storicamente definita nel corso dei secoli.

Il tutto lo mettiamo ora a disposizione dei lettori, ringraziando la prof. Pellegrini della grande fiducia che ci ha concesso per il fatto stesso di affidarci il progetto editoriale.

Mario G. Giacomarra

Cap. I – *Linee di storia culturale dell'India*

Per incominciare

Nel delineare la realtà dell'India è necessario muoversi su due piani: sul piano geografico per India s'intende una penisola a forma di triangolo con la base rivolta in alto, delimitata sui due lati dall'Oceano indiano e dai massicci montuosi asiatici con le più alte vette del mondo: i contrafforti dell'Himālaya, a nord-est, e la catena dell'Hindu-kush, a nord-ovest. I monti del Vindhya separano la parte settentrionale, pianeggiante e attraversata dal fiume Gange (*Gaṅgā*), da quella meridionale caratterizzata dall'altopiano del Deccan attraversato da fiumi (la Godāvarī, la Kistnā, la Kavmerī e la Narmadā) e costeggiato dai Gathi. La costa meridionale è fronteggiata dall'isola di Ceylon o Sri Laṅka, nota ai greci come Taprobane (sanscrito Tāmraparni). Sul piano politico invece quella che continua a dirsi India comprende oggi diversi stati: il Pakistan, l'Unione indiana, il Bangla Desh, il Bhutan, il Nepal e l'isola di Sri Laṅka.

L'India costituisce da sempre una realtà disomogenea dal punto di vista etnico, linguistico e storico, ma conserva un'unità culturale di carattere religioso piuttosto, se per 'religioso' intendiamo l'ampio fenomeno di natura socio-religiosa che sta alla base dell'Induismo. Sul piano culturale tuttavia opera anche un concetto di Grande India che investe territori ben più vasti giungendo alla Cina, al Giappone e all'Indonesia dove con la diffusione del Buddismo si è diffusa anche la cultura indiana. Prima del 1947, quando con l'indipendenza si formano due grandi Stati, il Pakistan – distinto inizialmente in Pakistan occidentale e Pakistan orientale o Bangla Desh (indipendente, quest'ultimo, dal 1971) – e l'Unione Indiana, parlare di storia dell'India implica parlare di tutta l'India o, come la chiamano gli Indiani, del *Jambudvīpa*, «Continente della melarosa», o del *Bhāratavarṣa*, «Terra di Bharata», termine originato da Bharata, mitico eroe da cui discendono le due stirpi di cugini rivali, i Pāṇḍava e i Kaurava, che vediamo combattere nel *Mahābhārata*, il più grande *epos* dell'India. Il termine *Bhāratavarṣa* secondo la cosmografia purāṇica denota più propriamente la parte settentrionale dell'India, nota anche come *āryavārta*, «Dominio degli Arī», popoli indoeuropei che invadono l'India e che, chiamandosi *arya*, denominano *Āryāvarta* il territorio da loro conquistato.

Al di là però delle denominazioni richiamate, più noto è il nome India derivante da un termine indiano, il nome comune *sindhu*, «fiume», noto nell'occidente greco attraverso la mediazione persiana; poiché i Persiani non dispongono della sibilante iniziale sostituiscono la *s* con *h*, il termine divenuto *hindū* passa ai Greci tra i quali perde la *h* iniziale per diventare spirito aspro. Il termine *sindhu* designa in effetti quello che è l'odierno fiume Indo che scorre nell'area nord-occidentale dell'India, oggi appartenente al Pakistan. Alimentato da cinque fiumi che in esso confluiscono e con cui costituisce la zona del Pañjab, o «terra dei cinque fiumi», l'Indo è l'arteria vitale della cultura che da esso prende il nome, la cultura della valle dell'Indo, una delle più grandi dell'antichità che si sviluppa probabilmente nello stesso periodo delle grandi civiltà della Mesopotamia con cui devono esserci stati dei contatti. In questa antichissima cultura l'Indo ha la stessa funzione che hanno il Tigri e l'Eufrate nella civiltà Mesopotamica e il Nilo tra gli Egiziani.

Ricostruire la storia dell'India non è, e non è mai stata, un'impresa facile. Già al-Bīrūnī (973-1048), che opera in India intorno al 1000 (sotto Mahmūd di Ghazna), nel *Kitāb al-Hind* lamenta la scarsa attenzione dedicata dagli indiani all'evento storico, la trascuratezza nella registrazione degli eventi e delle successioni dei re, e la tendenza a introdurre l'elemento fiabesco nella narrazione storica. I poemi epici tradiscono la loro storia, ma – come osserva Heinrich Heine – non si possono utilizzare in tal senso fin quando non si siano comprese le leggi secondo le quali gli indiani mutano il fatto storico⁴³. Per la ricostruzione della storia dell'India si rivelano spesso più importanti le fonti occidentali anche se molte di queste, soprattutto per l'epoca più antica, non sono meno responsabili di quelle indiane nella diffusione dell'idea dell'India come un paese fantastico e pieno di stranezze. Comunque, nella ricostruzione della sua storia più antica l'India si rivela assai importante, più di quanto si possa immaginare, per la ricostruzione della nostra stessa cultura. Quando si pensa all'India, infatti, si è portati a inserirla in un contesto «asiatico» e a considerarla radicalmente estranea alla nostra cultura. In realtà l'India, nella sua civiltà originaria, appartiene alla stessa area culturale dell'Occidente anche se oggi per condizioni locali e storiche diverse non sono più evidenti i tratti dell'antica somiglianza. Le stesse lingue dell'India, o almeno molte di esse (la *hindī*, la *bengalī* e la *rajasthanī*) sono in ultima analisi parenti dell'italiano, del russo, dell'inglese, della maggior parte cioè delle lingue parlate in Europa; parenti stretti sono per altro verso il sanscrito, la lingua classica dell'India antica, il latino, le lingue slave e le lingue germaniche, antiche lingue parlate negli stessi territori più di duemila anni fa. Attraverso lo studio delle lingue e

⁴³ Wilhelm-Embree: 11.

soprattutto la constatazione dei rapporti del sanscrito, la lingua classica dell'India antica, con la maggior parte delle lingue europee, si è giunti alla formulazione del concetto di «unità linguistica indoeuropea» o, in breve, di «indoeuropeo» e quindi alla ricostruzione dell'originaria unità linguistica e culturale.

Il sanscrito e l'unità linguistica indoeuropea

La 'scoperta' del sanscrito, o più precisamente la constatazione dei suoi rapporti con la maggior parte delle lingue europee, è relativamente recente: risale al 1786, anno in cui Sir William Jones, della *East India Company*, legge alla *Royal Asiatic Society* di Calcutta un suo interessante testo in cui sostiene la parentela originaria del sanscrito col greco, col latino e probabilmente col gotico e col celtico, supponendo l'esistenza di una fonte comune, verosimilmente non più esistente, dalla quale tutte queste lingue scaturirebbero⁴⁴.

Già prima di questa data, in realtà, l'Europa è venuta a conoscenza delle lingue dell'India, come di parecchie lingue dell'Oriente, per opera di viaggiatori e, soprattutto, di missionari cattolici: ad alcuni di loro, in particolare, si devono le prime grammatiche sanscrite scritte in Europa⁴⁵. Il primo accenno al sanscrito e alla sua affinità con lingue europee si coglie in una lettera del colto mercante fiorentino Filippo Sassetti che, scrivendo dall'India – dove vive dal 1583 al 1588 – all'amico Bernardo Davanzati, nota con stupore la presenza nel sanscrito di molte parole e numeri (come *deva-*, 'dio'; *sarpa-*, 'serpe, serpente'; *sas-*, 'sei'; *sapta-*, 'sette'; *aṣṭa-*, 'otto', *nava-*, 'nove') che mostrano somiglianza con parole e numeri della lingua italiana. Con altrettanta perspicacia, di lì a poco anche altri, come il tedesco B. Schulze e il francese Père Coeurdoux (1767), pongono il sanscrito in relazione col latino e col greco⁴⁶: felici intuizioni che, tuttavia, rimangono voci isolate. Conse-

⁴⁴ Il saggio viene pubblicato in *Asiatic Researches* I, London 1788: 422.

⁴⁵ La prima grammatica sanscrita scritta da un europeo è quella del missionario tedesco Heinrich Roth di Ausburgo, morto ad Agra nel 1668, mai pubblicata ma il cui manoscritto si conserva a Roma; la prima stampata in Europa è quella di Paulinus a Sancto Bartholomaeo, scritta in latino e pubblicata a Roma, nel 1790; si fonda in parte sul materiale manoscritto lasciato dal missionario gesuita tedesco Hanxleden, morto nel 1732.

⁴⁶ Il gesuita francese Père Coeurdoux in una nota all'*Académie des Inscriptions* notava le analogie tra scr. *dāna-*: lat. *donum*; scr. *āsmi*: gr. *εἶμι*.

guenze profonde ha invece l'affermazione di W. Jones perché si basa su un'attenta osservazione della lingua sanscrita e giunge in un momento assai propizio, quando cioè agli albori del Romanticismo si va destando negli studiosi europei l'interesse per l'Oriente e l'India: la scoperta che il sanscrito ha rapporti con la maggior parte delle lingue europee dà impulso alla linguistica storico-comparativa che giunge a formulare su basi sicure la parentela originaria tra lingue che mostrano tra loro una tale affinità che difficilmente può giustificarsi alla luce di rapporti e di scambi commerciali.

La questione di una parentela originaria tra le lingue è stata affrontata già da tempo, in verità: certamente fin dall'epoca di Dante (1265-1321) che, nel *De vulgari eloquentia*, tenta una classificazione genealogica dei dialetti che riconduce a una fonte unica spiegando le differenze come conseguenza del passare del tempo e della dispersione geografica delle genti. La teoria dell'origine unica di tutte le lingue deve però conciliarsi allora con la tradizione della *Bibbia* (*Genesi*, X-XI) per la quale solo l'ebraico, unica lingua parlata sulla terra prima della costruzione della torre di Babele e della distinzione fra popoli discendenti da Sem, Cam e Jafet, doveva essere visto come l'idioma originario, il più antico, dal quale discendono tutte le altre lingue⁴⁷. Il dogma della monogenesi di tutte le lingue dall'ebraico rimane intoccabile e intoccato per diversi secoli, fino alla seconda metà del 1500, quando Giuseppe Giusto Scaligero (1540-1609)⁴⁸ e Guglielmo Leibniz (1646-1716) un secolo dopo lo confutano avanzando nuove ipotesi. Da allora, e fino alla fine del 1700, ne vengono formulate molte altre sui rapporti tra le lingue; vengono condotti vari studi quasi mai ripresi e sviluppati dai successori; compilate rassegne delle varie lingue e liste sistematiche di parole e pubblicati dizionari e grammatiche; viene addirittura creato un alfabeto basato su quello latino per riprodurre, lettera per lettera, le scritture delle varie lingue. Questo fervido lavoro, incoraggiato da personalità come Leibniz e regnanti intelligenti e sensibili come Caterina II di Russia, è senz'altro alla base delle teorie storico-comparative dei primi anni dell'Ottocento; decisivi a far luce sull'unità originaria della maggior parte delle lingue parlate in Europa e di alcune di quelle parlate in Asia sono appunto la 'scoperta' e lo studio sistematico del sanscrito.

Nel periodo immediatamente successivo all'affermazione del Jones molti studiosi europei si volgono all'approfondimento della lingua e della cultura dell'India e si adoperano affinché in Europa sorgano centri

⁴⁷ Dante, *De vulgari eloquentia*, Libro I, cap. 9.

⁴⁸ A G. Giusto Scaligero spetta il merito di aver rivisto l'opinione, fino ad allora diffusa, che vuole la lingua latina derivata da un dialetto greco.

di studio e di insegnamento del sanscrito. Anche se a Parigi viene fondata nel 1795 l'*Ecole nationale des langues orientales vivantes*, dove un gruppo di studiosi insegna lingue e letterature orientali, in particolare dell'Iran e dell'India, è la Germania a divenire la culla degli studi. Qui si formano i più insigni eruditi di sanscrito, affluiti anche da altri paesi, il che è possibile grazie soprattutto all'opera di due grandi esponenti della cultura del tempo, i fratelli August e Friedrich von Schlegel: il primo si adopera all'istituzione di una cattedra di sanscrito all'università di Bonn, dove egli stesso insegna dal 1819; il secondo, formatosi proprio alla scuola di Parigi, pubblica già nel 1808 il trattato «Sulla lingua e la sapienza degli Indiani» (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg, 1808)⁴⁹. In quest'opera ancora oggi fondamentale lo studioso pur essendo portato, ubbidendo all'entusiasmo tipicamente romantico, a vedere nell'India il luogo d'origine di ogni lingua e di ogni cultura, estende al persiano e al germanico la parentela del sanscrito col greco e col latino e, soprattutto, pone le basi della futura linguistica storico-comparativa introducendo per la prima volta il concetto di 'grammatica comparata' (*vergleichende Grammatik*) e sottolineando la necessità di indagare le 'strutture interne' delle lingue, fonologia e morfologia, più stabili e perciò testimoni più sicure di affinità genetiche di quanto non sia il lessico, soggetto a innovazioni e a rapide trasformazioni.

Dopo Schlegel è Franz Bopp (1767-1845) a porre a confronto il sanscrito col greco, col latino, coll'antico persiano e con le lingue germaniche – la prima opera in tal senso è «Sul sistema della coniugazione della lingua sanscrita in confronto con quella delle lingue greca, latina, persiana e germanica»⁵⁰. Altri studiosi – A. F. Pott (1802-1887), J. Grimm (1785-1863) e R. Rask (1787-1832), studioso danese che già nel 1814, quindi prima di Bopp e in modo da lui indipendente, mostra l'originaria parentela delle lingue germaniche col greco, col latino, col baltico e con

⁴⁹ Tra questi è l'americano W.D. Whitney al quale si deve una delle prime grammatiche sanscrite redatte con criteri scientifici. Al contrario, il tedesco Max Müller studia in Germania ma, espatriato, lavora a Oxford. Cfr. Rocher 1968.

⁵⁰ *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache, in Vergleichung mit jenen der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt a.M. 1816. A quest'opera, il Bopp, che si è formato anch'egli alla scuola di Parigi, fa seguire cinque memorie presentate all'Accademia di Berlino tra il 1824 e il 1831 e, nel 1833, la prima parte della «Grammatica comparata» (*Vergleichende Grammatik*) portata a termine solo nel 1849: qui viene inclusa l'analisi di altre lingue come l'avestico, da lui chiamato ancora impropriamente 'zendo', il lituano e l'antico slavo.

lo slavo⁵¹. Alle lingue note nel primo Ottocento se ne aggiungono altre scoperte successivamente: il toario, ad esempio, viene scoperto solo nel 1908 e soltanto nel 1915 e nel 1953 vengono decifrate l'ittita e le iscrizioni micenee in Lineare B. Gli studiosi adottano criteri scientifici sempre più rigorosi e giungono alla conclusione che la maggior parte delle lingue parlate in Europa e alcune di quelle parlate in Asia costituiscono un'unica famiglia linguistica e discendono da una lingua comune, ignota e preesistente a tutte le lingue storiche delle quali abbiamo attestazioni, lingua che vien detta, in base alle aree interessate, indo-germanica, indo-europea, indo-celtica, arioeuropea o, in modo meno esatto, aria⁵².

La lingua originaria non è attestata ma della stessa si è tentata la ricostruzione comparando le varie lingue storiche, confrontando i singoli suoni e le forme corrispondenti, cercando infine di stabilire quale di essi rappresenti la fase più antica o indoeuropea, con tutti i limiti che tale intento comporta. Alla fase comparativa dei primi anni dell'Ottocento segue la fase sistematica e ricostruttiva per opera soprattutto di A. Schleicher (1821-1868): lo studioso alla luce delle idee di Darwin, imperanti nella seconda metà del secolo, formula la teoria dell'«albero genealogico» nella convinzione – che susciterà più tardi la reazione dei Neogrammatici – che le lingue siano organismi naturali, indipendenti dalla volontà e dalla coscienza dei parlanti, e giunge addirittura a scrivere una favoletta nella lingua comune presunta⁵³. Non mancano obiezioni sulla legittimità della ricostruzione in sé dell'indeuropeo né voci che invitano alla cautela⁵⁴. Non va dimenticato inoltre che alla ricostruzione

⁵¹ Il lavoro di Rasmus Rask, «Ricerche sull'antica lingua nordica o islandese» (*Undersogelse om det gamle nordiske eller Islandske Sprogs Oprindelse*, Copenhagen, 1818), pubblicato due anni dopo quello del Bopp, rimane poco conosciuto perché scritto in danese non tenendo conto del sanscrito, ignoto allo studioso.

⁵² Il termine indo-germanico, abbreviazione dell'espressione «indiano-latino-persiano-germanico» creata dallo Schlegel (1919), compare per la prima volta nel 1823 e viene usato nel 1833 dal Pott; il termine indo-europeo compare già nel 1814 in Inghilterra ma evidentemente non nel senso che avrà dopo il riconoscimento della parentela da parte del Bopp (1816); il termine ario è invece improprio perché indica più precisamente le lingue indiane e iraniche: i popoli indiano e iranico costituiscono già in epoca preistorica una stretta unità e si autodefiniscono Arî: con questo termine dall'incerta etimologia (Meillet 1950: 24-25, ma anche Bader 1985: 57-90) si fa riferimento agli Indiani e agli Irani indoeuropei; per lingue arie si intendono invece le lingue indiane e iraniche di origine indoeuropea.

⁵³ Cfr. Schleicher 1868: 206 ss.; Devoto 1962: 15.

⁵⁴ Cfr. Devoto 1962: 15ss.; Pagliaro 1961-62: 17ss.; Caracausi 1977: 178.

della lingua originaria presunta – non si tratta infatti di una lingua effettivamente parlata ma la ricostruzione restituisce l'immagine dei caratteri preminenti dell'indeuropeo che, presenti nelle numerose varietà dialettali ossia negli idiomi attestati, dalla ricostruzione vengono ricondotti a unità – contribuiscono lingue le cui attestazioni, ampie o assai limitate, presentano divari cronologici in taluni casi veramente notevoli (accanto ad attestazioni dell'ittita e del miceneo risalenti alla seconda metà del II millennio a.C., si pongono ad esempio attestazioni del lituano risalenti solo al XVI sec. d.C.). Non sempre risulta facile inoltre – tranne che nei casi del sanscrito, del greco e del latino (data la ricchezza di documentazione di cui disponiamo) – ricostruire i fenomeni di evoluzione interna che inevitabilmente si verificano nelle lingue, organismi viventi e mutevoli attraverso il tempo. La lingua originaria del resto è presumibile che non sia un organismo rigidamente unitario e omogeneo ma presenti al suo interno – come del resto avviene per tutte le lingue – oltre a vari livelli di lingua (un linguaggio ufficiale, uno familiare, uno liturgico-sacrale) diverse sottoaree dialettali: gli idiomi che si ritrovano in età storica non sono quindi che il risultato dell'evoluzione separata dei dialetti che, in epoca preistorica, costituiscono una stretta unità⁵⁵.

A questo insieme abbastanza omogeneo di dialetti che costituisce la lingua indeuropea originaria rimontano le seguenti lingue che seguono, procedendo da oriente verso occidente:

1. *Tocario*. Noto dal 1908 in due varietà, *A* e *B*, il tocario si conserva in testi religiosi buddhisti e in documenti ritrovati nel Turchestan cinese e databili tra il VII e l'VIII sec. d.C.⁵⁶

2. *Indo-Iranico* o *Ario*. Appartengono a questo gruppo:

- l'*antico indiano* o *sanscrito*, distinto in vedico (documentato dal vero e proprio *Veda* e da una serie di testi che al *Veda* si ricollegano e che costituiscono la cosiddetta «letteratura vedica», databile tra il 1500 e il VI sec. a.C.) e sanscrito classico (la lingua dell'epica e della letteratura classica, fissata dal grammatico Pāṇini nel IV-III sec.a.C.); cronologicamente più recenti sono i dialetti medio-indiani che si continuano nelle lingue neo-indiane dell'India;

⁵⁵ Per fare un esempio più vicino a noi, le lingue neolatine o romanze (l'italiano, il francese, lo spagnolo, il portoghese e il rumeno) con i loro numerosi dialetti non sono che il risultato dell'evoluzione separata dei dialetti del latino, l'insieme di dialetti con caratteristiche comuni che costituisce il latino volgare.

⁵⁶ Il tocario *B* è detto anche «cuceo», dallo stato di Kuča dove è probabile che sia ancora una lingua viva nella prima metà del VII sec. d.C.

- l'*antico iranico*, costituito dall'*avestico* (la lingua dell'*Avesta*, il libro sacro degli Zoroastriani) la cui fase più antica è costituita dalla lingua in cui sono scritte le *gāthā*, specie di prediche risalenti a Zarathustra (VI sec. a.C.), e dall'*antico persiano*, la lingua della cancelleria Achemenide attestata da iscrizioni cuneiformi del VI-IV sec. a.C. Al periodo posteriore, del medio iranico, appartengono numerosi dialetti tra i quali il *pahlavī* sassanidico (o del sud-ovest), lingua ufficiale dello stato sassanide a cui si ricollega il *persiano moderno* che, insieme ad altri dialetti (*afghano*, *curdo*, *osseto*, ecc.), costituisce il *neo-iranico* o *iranico moderno*.

3. *Armeno*. Localizzato nella zona tra la Mesopotamia e le valli meridionali del Caucaso e del Mar Nero, l'*armeno* trova testimonianze in brani di una traduzione del Vangelo del V sec. d.C.; affinità con l'*armeno* mostrano i pochi e spesso enigmatici relitti di *frigio* e *trace*.

4. *Anatolico*. Il gruppo comprende: l'*ittito* o *ittita*, la lingua della classe indoeuropea dominatrice nell'impero ittita distrutto dalle nuove immigrazioni indoeuropee (XII sec. a.C.), documentata da numerose tavolette di argilla in caratteri cuneiformi rinvenute in Asia Minore, a Boghazköy (l'antica Hattuşaş, capitale dell'impero ittita) e risalenti al XVII- XIII sec. a.C.; l'*ittito geroglifico*, attestato da iscrizioni in caratteri geroglifici che documentano una lingua affine all'ittita o una fase posteriore dell'ittita stesso; il *luvio* o *luvico*, il *palaico*, il *cario*, il *lidio* e il *licio* che presentano tratti comuni con l'ittita.

5. *Greco*. Gli antichi dialetti sono raggruppabili in: *ionico-attico* (che include i dialetti della Ionia asiatica, di isole minori come Chio e Samo, dell'Eubea e dell'Attica); *eolico* (comprendente l'*eolico asiatico*, il *lesbico*, il *tessalico* e i dialetti meridionali, *arcadico* e *cipriota*, considerati oggi a sé stanti); *dorico* (con le numerose varietà dialettali come *foce-se*, *locrese*, *corinzio*, *laconico*, *cretese*, ecc.); il *beotico* infine, che presenta una grande mescolanza di elementi dorici e eolici. I più antichi documenti sono costituiti dai poemi omerici, databili intorno all'VIII sec. a.C. e scritti in un ionico fortemente intriso di elementi eolici che però presuppongono una lunga tradizione epica risalente addirittura all'età micenea. Come lo ionico, anche altri dialetti assurgono a dignità letteraria fin quando, a partire dal IV sec. a.C., la frammentarietà dialettale va risolvendosi col costituirsi di una lingua comune (κοινή) a base di attico: essa diventa la lingua letteraria e insieme il fondamento delle diverse parlate della Grecia moderna. Il quadro dei dialetti greci si amplia a partire dal 1953 con la decifrazione, ad opera dell'inglese Ventris coadiuvato da J. Chadwick, della scrittura sillabica detta «lineare B» che, dal XV al XIII sec. a.C., testimonia l'esistenza tra Cnosso, Pilo e

Micene di un dialetto greco, il *miceneo*, accostato da taluni allo ionico e da altri all'arcadico-cipriota ma distinto, comunque, dal dorico che penetra in Grecia probabilmente dopo la sua estinzione.

6. *Balto-slavo*. Il gruppo comprende: lo *slavo* (il cui documento più antico è la traduzione della Bibbia condotta nel IX sec. d.C. da Cirillo e Metodio in un dialetto bulgaro, detto anche *antico bulgaro* o *antico slavo ecclesiastico*), distinto in orientale (*russo, bielorusso e ucraino*), occidentale (*polacco, ceco e slovacco*) e meridionale (*serbo-croato, sloveno, macedonico e bulgaro*); le *lingue baltiche*, note solo dal XVI sec. d.C., comprendenti il *lituano* e il *lettone*, parlati tuttora in Lituania e Lettonia, e l'*antico prussiano*, ormai estinto.

7. *Illirico*. Probabilmente diffuso nelle regioni dell'Illiria e della Pannonia (comprese fra l'ex Jugoslavia e l'Ungheria) prima della conquista romana, l'illirico è conosciuto attraverso pochi toponimi e attraverso il *messapico*, un dialetto ancora parlato in Puglia e documentato da iscrizioni del IV sec. a.C., e forse l'*albanese*, attestato dal XV sec. d.C., sempre che esso sia la continuazione dell'illirico.

8. *Germanico*. Il gruppo delle lingue germaniche comprende: un ramo orientale, rappresentato dal *gotico*, oggi scomparso ma noto dai frammenti di una traduzione della Bibbia fatta dal vescovo Ulfila o Vulfila (IV sec. d.C.); un ramo settentrionale o nordico, documentato nella sua forma più antica dalle iscrizioni runiche (per i particolari segni alfabetici detti «rune» in cui sono redatte), in parte anteriori al IV sec. a.C., e oggi rappresentato da *danese, svedese, norvegese e islandese*; un ramo occidentale costituito dal *tedesco* – distinto in *basso tedesco* (Germania settentrionale e Olanda) e *alto tedesco* (con diverse varietà tra cui il bavarese-austriaco parlato in Baviera, Austria e Alto Adige) –, dall'*inglese* e dal *frisone* (Olanda orientale e isole del Mare del Nord).

9. *Latino*. L'esiguità dei documenti non consente di dire molto sui dialetti dell'antico Lazio – il *falisco*, il *prenestino* e il *lanuvino* – anteriori al predominio della lingua di Roma, il *latino*, e non permette di pronunciarsi con certezza sui loro rapporti con quest'ultimo⁵⁷. Il latino, le cui più antiche attestazioni vanno individuate nel *Carmen Saliare* e

⁵⁷ La prima è la lingua dell'area dei Falerii: oggi Civita Castellana, città a Nord di Roma, inserita in ambiente etrusco e all'Etruria legata politicamente, distrutta dai Romani nel 241 a.C. La lingua è attestata da centocinquanta iscrizioni su cippi funerari e su vasi. La seconda è la lingua di Preneste, città ai margini meridionali del *Latium vetus*, permeata di tratti osco-sabellici e nota grazie ad alcune iscrizioni. La terza è la lingua di Lanuvio, nel retroterra latino.

nel *Carmen Fratrum Arvalium*, pervenuti tuttavia in citazioni tarde, e nelle iscrizioni del «Foro Romano» e del «Vaso di Dueno» (VI-V sec. a.C), ci è noto soprattutto attraverso la grande produzione dell'età classica che riflette però una lingua che, in obbedienza alla tendenza purista avvertita già dal III sec. a.C., aveva perso rapidamente ogni traccia d'influenza straniera, in primo luogo i tratti della lingua parlata. Più tardi quest'ultima, trasformata dall'esperienza cristiana e dagli apporti ambientali nelle varie sedi dell'impero, costituirà il punto di partenza delle lingue neolatine o romanze.

10. *Oscosco-umbro*. Al gruppo appartengono l'*osco*, l'*umbro* e gli altri dialetti *sabellici* (*peligno*, *marrucino*, *volsco*, ecc.), probabilmente portati in Italia in epoca posteriore al latino⁵⁸. L'*osco* è documentato da più di duecento iscrizioni tra cui più importanti sono la Tavola di Agnone (III sec. a.C.) e la Tavola di Bantia (II sec. a.C.); l'*umbro* è documentato invece dalle Tavole Iguvine, sette tavole sul rituale religioso trovate a Gubbio e risalenti al III-I sec. a.C.

11. *Celtico*. Il gruppo comprende il *gallico*, oggi scomparso, diffuso nell'antica Gallia Cisalpina e Transalpina e testimoniato da poche iscrizioni; il *goidelico*, testimoniato dalle iscrizioni «ogamiche» (IV sec. d.C.) e di cui fanno parte l'*irlandese*, il *gaelico* della Scozia e la lingua dell'isola di Man; il *britannico* che include il *cimrico* o *gallese*, il *bretone*, portato in Bretagna da popolazioni dell'Inghilterra nel IV-V sec. d.C., e l'antica lingua della Cornovaglia o *cornico*.

Dall'elenco riportato appare con evidenza quanto sia ampia l'area in cui si parlano idiomi derivanti dall'indoeuropeo ma è ovvio che in origine, la lingua non dev'esser diffusa su un'area tanto estesa bensì su un territorio molto più limitato collocabile forse in Europa centro-orientale, tra i Carpazi e la Vistola: qui il popolo indoeuropeo, o meglio l'insieme delle tribù che presentano lingua, costumi e, in breve, civiltà con caratteristiche comuni ma al tempo stesso differenziate, si svilupperebbe e per qualche tempo rimarrebbe stabile nel territorio; dall'antica sede tribù o gruppi di tribù, staccandosi dalla comunità originaria ed emigrando in vari scaglioni e in epoche diverse, porterebbero la loro lingua in territori anche lontani, ossia in quelli in cui ritroviamo le lingue in età stori-

⁵⁸ Secondo la tradizione, l'*osco-umbro* viene portato da un unico gruppo indoeuropeo scisso successivamente in due rami: uno stanziato in Italia meridionale, nel territorio degli Opici o Osci, da cui prenderebbe il nome; l'altro rimasto nella zona tra il Tevere e il Tupino fino alla valle della Nera prenderebbe il nome dagli Ambrones che vi abitano (Cfr. Sbordone 1964: 10-12).

ca⁵⁹. Ne consegue che le diverse lingue riflettono anche fasi o momenti diversi dell'evoluzione dell'indoeuropeo originario poiché il gruppo etnico che si va staccando non partecipa più alle innovazioni linguistiche che inevitabilmente si verificano nella comunità originaria mentre assume caratteristiche proprie a contatto con le parlate dei popoli che abitano nelle aree in cui esso s'insedia.

Un episodio della storia delle migrazioni degli indoeuropei deve aver interessato l'India e il vicino Iran. La stretta affinità tra l'antico indiano o vedico e le più antiche lingue iraniche (il persiano antico delle iscrizioni di Dario e degli altri re achemenidi e l'avestico) inducono infatti a pensare che ci sia una fase comune indo-iranica, detta anche aria. Tracce più antiche di una presenza aria sono individuabili in Mesopotamia e in Asia Minore, con molta probabilità tra i Cassiti che dominano a Babilonia tra il 1746 e il 1171 a. C., e i Mitanni (XIV sec. a.C)⁶⁰. In ondate successive e in un periodo poco noto ma collocabile intorno alla seconda metà del II millennio, tribù che parlano dialetti sostanzialmente uguali detti Indo-iranici o Arî, si staccano dalla comunità originaria e giungono fino all'Iran orientale: dopo un periodo di convivenza comune qui esse si dividono ulteriormente e alcune rimangono in Iran mentre altre penetrano nell'India. Secondo altri studiosi, intorno al secondo millennio a.C. tribù indoeuropee migrano a ondate successive dal Caucaso e dalla Siberia sud-occidentale fino a giungere in India senza fermarsi in Iran, percorso confermato dal fatto che nei *Veda* non è menzionato alcun toponimo che si riferisca all'Iran⁶¹.

Resta da richiamare un orientamento di grande diffusione in India negli ultimi decenni per il quale si nega ogni ipotesi di invasione degli indoeuropei e si sostiene l'idea opposta attribuendo un carattere assolutamente autoctono alla civiltà aria. In ogni caso, attraversati i valichi delle catene montuose poste a nord-ovest dell'India – da qui nei secoli sono sempre scesi dall'Asia i conquistatori stranieri tanto che la regione è detta l'«angolo della tempesta» – i nuovi venuti si stabiliscono prima nella regione nord-occidentale o Panjab (la Terra dei Cinque Fiumi) per spingersi più tardi verso oriente e in parte verso sud, probabilmente sotto la pressione di nuove tribù arie che invadono successivamente l'India. La loro penetrazione, secondo ipotesi per molto tempo condivise dagli studiosi, non è senza contrasti con la popolazione locale che

⁵⁹ Sulle cause possibili di queste migrazioni, una delle quali consiste forse in mutamenti d'ordine religioso e sociale, cfr. Devoto 1962: 341.

⁶⁰ Cfr. Devoto 1962: 362ss.

⁶¹ Cfr. Kulke, Rothermund: 48; Piretti: 26.

dagli Arî invasori viene considerata inferiore e in parte sottomessa, in parte ricacciata verso sud.

Ma quali sono le popolazioni che abitano l'India prima della venuta degli Arî?

Preistoria e protostoria dell'India

Poche sono le informazioni sugli originari abitanti dell'India, che siano abitatori di foreste, cacciatori o raccoglitori di radici verosimilmente di tipo australoide, affini alle popolazioni di Australia e Nuova Guinea. Le prime tracce di vita ascendono probabilmente al Pleistocene, a partire dalla seconda glaciazione (da quattrocento a duecentomila anni fa) nella valle del fiume Soan, nel Pakistan settentrionale, e rivelano affinità con insediamenti consimili dell'Asia orientale. Altre tracce di un insediamento del periodo vengono rinvenute nella "civiltà di Madras", priva di reperti ossei ma con ritrovamenti litici che rivelano affinità con quelli di Africa meridionale e Europa sud-orientale. Attraverso una civiltà microlitica, caratterizzata da utensili di grandezza minima forse destinati ad essere posti in supporti di legno o di osso, si passa in seguito a una civiltà neolitica con popoli dediti all'agricoltura, localizzata soprattutto nel Sindh (regione meridionale del fiume Indo) e nel Maisur, e successivamente all'età del ferro senza conoscere la civiltà intermedia del bronzo.

L'uso del bronzo e del rame appare ben noto alla "civiltà della valle dell'Indo". In questa valle infatti, prima dell'avvento degli Arî e in un periodo risalente al 4300 a.C., sembra essersi verificata una graduale espansione di comunità agricole che, dal 3200 a.C., danno avvio alla formazione di centri protourbani e tra il 2600 e il 2500 a.C. determinano la nascita di una vera e propria civiltà urbana che raggiunge l'apice intorno al 2000 a.C. per poi decadere verso il 1500 a.C. È la "civiltà della valle dell'Indo", così denominata da Sir John Marshall che la scopre agli inizi del XX sec., o "civiltà di Mohenjo Daro e di Harappā" dal nome dei siti più importanti tra i numerosi individuati: essi permettono di ricostruirne l'estensione originaria, paragonabile a quella dell'Europa occidentale, e l'importanza stessa di questa civiltà che si rivela una delle più grandi culture dell'oriente antico⁶². Secondo alcuni studiosi la cultu-

⁶² La scoperta della "civiltà della valle dell'Indo" avviene del tutto casualmente nel 1856, nel corso della costruzione della ferrovia Karachi-Lahore. John e William Brunton, incaricati di sistemare i binari iniziano il lavoro,

ra origina nell'Asia occidentale e, attraverso il Belucistan e l'Afghanistan, le popolazioni passano nell'India nord-occidentale portando i fondamenti della civiltà sumerica: cui la scrittura, l'organizzazione civica, l'uso dei sigilli, la lavorazione dei metalli. Il fiorire di questa cultura si colloca tra il IV millennio (Belucistan e Afghanistan) e il III-II millennio (Lothal, nel Gujarat) mentre la fase intermedia di Mohenjo Daro e Harappā ne costituisce l'apogeo.

Contemporanea con molta probabilità alla civiltà sumerica della Mesopotamia, questa civiltà i cui eredi attuali sono verosimilmente i Dravida, non è testimoniata né da testi letterari né da epigrafi, ma solo da sigilli non ancora decifrati per cui non si può ancora parlare di "storia"⁶³. Essa viene alla luce grazie a una serie di campagne di scavo condotte nella valle dell'Indo, nella parte nord-occidentale dell'India, fin dal 1921 e intensificati a partire dal 1947 da quando cioè l'India consegue l'indipendenza separatamente dal Pakistan e dall'Unione Indiana⁶⁴. Basata sul commercio oltre che sull'agricoltura e sull'allevamento, la cultura della "civiltà della valle dell'Indo" risulta costituita da popolazioni di razza mediterranea o caucasioide, di statura non elevata, di carnagione scura e capelli crespi; esse vivono in città grandi, con strade ampie e dritte, con un'interessante e assai razionale tipologia di strutture abitative caratterizzata da case piccole e a due piani, tutte uguali e costruite con mattoni cotti, fornite di servizi idrici e di sistemi fognari che portano i rifiuti direttamente dalle case ai depositi esterni. Non lontano dal centro abitato ha posto la "cittadella", sede del potere religioso e politi-

partendo John da sud, nel Sindh, e William da nord, nel Panjab. Esaurite le pietre da porre sotto le traversine essi ricorrono a mattoni rinvenuti in un vicino luogo abbandonato e tra i mattoni trovano un sigillo che dopo varie peripezie giunge nelle mani del generale Cunningham, direttore dell'*Archeological Survey of India* che ne comprende subito l'importanza; ancor più la comprende Sir John Marshall che prende il posto di Cunningham e fa acquistare subito il territorio di Harappā dove si trova il sigillo. Anche se gli scavi iniziano molto più tardi, nel 1912 nel *Journal of Royal Asiatic Society* viene pubblicato uno studio di John Fleet, dedicato appunto ai sigilli raccolti nel British Museum.

⁶³ I Dravida, immigrati probabilmente dal Mediterraneo nel I millennio a.C. o nel IV-III millennio a.C., si collocano ora nel sud della penisola indiana, altopiano del Deccan, e costituiscono una delle più importanti etnie dell'India. La loro provenienza dal nord parrebbe confermata dal fatto che nel Belucistan si parla una lingua dravidica, la *brāhūī* (Pisani 1936: 268), probabile residuo di una comunità più grande frantumata dalla venuta degli Ari.

⁶⁴ Dopo l'indipendenza e la scissione in Unione Indiana e Pakistan le ricerche nell'area in questione, parte della quale rientra nei confini dello stato pakistano e parte rimane in territorio indiano, proseguono in modo indipendente.

co, nella quale stanno edifici più grandi tra cui spiccano i “grandi bagni”, con funzione probabilmente religiosa. Tra i reperti vengono annoverate numerose statuette in terracotta o pietra dura raffiguranti divinità femminili ricollegabili al culto della Dea madre o della Grande Madre venerata nel Vicino e Medio Oriente, oltre a numerosi sigilli che offrono notazioni sulla religiosità della valle dell’Indo e aiutano a spiegare molti tratti dell’Induismo successivo. Tutto appare sintomatico del benessere della popolazione la cui economia si basa sull’artigianato, sull’industria e sul commercio e i cui usi e costumi, soprattutto religiosi, presentano tratti comuni con la civiltà dravidica odierna e, per la presenza del matriarcato e forse del culto del toro, paiono ricollegarsi alla cultura egea e mediterranea: offre conferma perciò dell’esistenza di una civiltà molto sviluppata che, prima dell’arrivo degli indoeuropei nella penisola balcanica e nell’Asia minore, si estende su tutta la fascia che va dal Mediterraneo all’India⁶⁵.

Non si sanno con certezza quali motivi determinino la fine della “civiltà della valle dell’Indo” nei secoli intorno al 1500 a. C., né se il crollo della cultura sia effettivamente da collegarsi con la venuta degli Arî. Le principali città, Mohenjo Daro e Harappā, vengono abbandonate e mai più abitate ma l’abbandono viene preceduto da un periodo di declino tra il 1900 e il 1700, testimoniato dalla trascuratezza dei canoni di costruzione abitativa prima rigorosamente osservati. Le ipotesi sulla fine di questa civiltà rimangono numerose: quella iniziale la collega alla venuta degli Arî e l’ipotesi sembra confermata da strati archeologici che rivelano una fase di distruzione e da scheletri insepolti; per altri studiosi la civiltà può essere scomparsa prima dell’arrivo degli Arî e ne collegano il crollo a fattori climatici, inondazioni e spostamenti del corso dei fiumi che inducono l’antico popolo a cercare nuove terre; a questa seconda ipotesi, confermata da immagini satellitari che rivelano il letto disseccato di un grande fiume identificato con il Sarasvatî menzionato nel *Veda* e nell’epica, si collega la teoria sull’origine autoctona della civiltà aria da ricondurre alla cultura della “civiltà della valle dell’Indo” e, in particolare, alla civiltà di Harappā o pre-harappanā⁶⁶.

⁶⁵ I sigilli presentano raffigurazioni di tori e di giuochi di tori che ricordano quelli che si tengono alla corte di Minosse a Creta. Di squisita fattura, essi sono particolarmente interessanti perché recano i segni di una scrittura pittografica, tuttora indecifrata. Anche il loro uso è ancora sconosciuto; si è ipotizzato che abbiano uno scopo commerciale, e ciò pare confermato dal ritrovamento in Mesopotamia di un gran numero di sigilli identici, associati al periodo sargonico (dal 2350 a.C. in poi). Cfr. Pisani 1936: 268; Pisani 1970: 18; Devoto 1962: 170 (con ampia bibliografia); Belardi 1965: 154-155.

⁶⁶ N.S. Rajaram; D.Frawley 2001, K.D. Sethna 1981.

Secondo un'ultima teoria, quella di più lunga tradizione, nel secondo millennio tribù arie cominciano a penetrare in India attraverso i valichi di nord-ovest; la loro è una vera e propria migrazione e non un'invasione che dura parecchi secoli e non sono poche le tribù che a ondate successive giungono in India attraverso la valle di Kabul. Man mano che avanzano, gli Arî sottomettono la popolazione locale o la ricacciano verso sud, nel Deccan; alcuni passi del *Veda* lasciano concludere che i nuovi venuti con le popolazioni prearie dell'India, chiamate *Dasyu* o *Dāsa* e descritte come «dalla pelle scura» e «senza naso» (cioè col naso piatto) hanno all'inizio scontri e conflitti ma com'è inevitabile giungono ad una graduale compenetrazione; l'influsso della civiltà prearia, con le sue concezioni di vita, religiosità e lingua, diviene con l'andar del tempo sempre più marcato al punto che molti aspetti della religione e della cultura indiana successiva non possono spiegarsi se non si pensa a sopravvivenze dell'elemento preario⁶⁷. Altre popolazioni di razza mongola e affini a quelle del Nepal e dell'altopiano del Tibet, devono infine essere diffuse nella regione nord-orientale, fondendosi in seguito con i Draviḍa.

Gli Arî vedici

Le popolazioni penetrate in India fanno parte di un gruppo più ampio di tribù indoeuropee che si auto-designano *arya* e che da tempo risiedono fuori dall'India, nel vicino Iran. Staccatisi dal gruppo originario, probabilmente in seguito a contrasti di natura religiosa, gli Arî che invadono l'India sono, come gli Irani, un popolo forte e vigoroso. Sebbene parlino dialetti affini e abbiano tradizioni e religione simili a quelle del vicino Iran, nel corso dei secoli e vivendo in ambienti diversi, vanno sempre più differenziandosi, come del resto è già avvenuto per questi gruppi e quello indoeuropeo originario. Dediti all'allevamento e alla ricerca di nuovi pascoli gli Arî vedici, che conoscono il cavallo ignoto in India e possiedono una grande forza d'urto, possono aver avuto facilmente la meglio sulle tranquille popolazioni locali.

Delle vicende di questo primo periodo della vita degli Arî in India ritroviamo notizie nel *Veda* che, almeno nelle parti più antiche, costitui-

⁶⁷ È assai probabile, in tal senso, l'origine prearia di Śiva, una delle più importanti divinità dell'Induismo successivo; analogamente, nella lingua si tendono a ricondurre all'influsso del sostrato preario i lunghi composti presenti nel sanscrito.

sce uno dei più antichi documenti letterari del mondo indoeuropeo e una fonte attendibile per la ricostruzione di quella che è definita «età vedica». Il termine *Veda*, ‘Scienza’, ‘Sapere’ (dalla stessa radice da cui lat. *vīdi*, gr. οἶδα) designa un insieme di raccolte (*saṃhitā*), a carattere religioso e liturgico, che costituiscono il *Veda* per eccellenza. Le raccolte sono: il *R̥gveda*, ‘*Veda* degli inni’, insieme di 1028 inni dedicati alle varie divinità; il *Sāmaveda*, ‘*Veda* delle melodie’, raccolta di canti che vengono intonati durante il sacrificio; lo *Yajurveda*, ‘*Veda* delle preghiere’, testo di preghiere; l’*Atharvaveda*, ‘*Veda* delle formule magiche’, raccolta di formule magiche, imprecazioni, scongiuri, che servono a ovviare agli eventuali effetti negativi del sacrificio. I testi sono destinati ciascuno ai quattro sacerdoti che officiano il rito: il *hotar*, ‘invocatore’ che recita gli inni (*ṛc*) contenuti nel *R̥gveda* per invocare gli dei; l’*udgātar*, il sacerdote ‘cantore’, che fa la sua comparsa nella liturgia più sviluppata e che ha il compito di accompagnare la cerimonia con inni cantati o con le melodie (*sāman*) riunite nel *Sāmaveda*; l’*adhvaryu*, ‘sacrificatore’, il vero e proprio officiante che recita le preghiere contenute nello *Yajurveda*, si prende cura del fuoco, purifica gli utensili, porge l’offerta, stende l’erba sacra (*kuśa*) dove, secondo la credenza, vengono a sedere gli dèi; il *brahmán*, introdotto più tardi nel rituale divenendo il più importante dei sacerdoti. Esperto in tutti e tre i *Veda*, il *brahmán* sorveglia l’intera funzione e interviene anche solo mentalmente rimanendo in silenzio per rimediare o correggere errori od omissioni recitando formule magiche ed esorcismi che trovano posto nell’*Atharvaveda*. Quest’ultima raccolta soltanto più tardi, e non senza contrasti dato il suo contenuto essenzialmente magico, entra a far parte della letteratura canonica che all’inizio si ferma alle prime tre raccolte vediche.

Alle quattro raccolte, databili tra il 1500 e il 1000 a.C., segue tra il 1000 e il 500 a.C. un gruppo di opere (i *Brāhmaṇa*, gli *Āraṇyaka* e le *Upaniṣad*) si ricollegano al vero e proprio *Veda*: tutti insieme costituiscono la cosiddetta «letteratura vedica» considerata di origine divina o *śruti*, ‘Rivelazione’, e ben distinta dalla *smṛti*, “tradizione”, in cui rientrano i testi opera dell’uomo. Come in genere avviene tra i popoli primitivi, questa letteratura viene trasmessa a lungo oralmente di generazione in generazione e con scrupolosa esattezza, dato il suo valore religioso, ricorrendo anche a particolari tecniche mnemoniche finché non viene fissata per iscritto. L’epoca in cui ciò avviene non è nota con certezza, esistendo opinioni divergenti sull’origine della scrittura in India; non si dovrebbe però scendere più tardi del 500 a.C. se, com’è assai probabile, la grafia *devanāgarī*, «scrittura urbana» o «scrittura della città celeste» in cui viene trascritto il sanscrito soprattutto nel nord dell’India, come molte altre scritture dell’India deriva dalla scrittura *brahmī*, adattamento

indiano di una scrittura semitica introdotta in India in seguito all'annessione delle zone di nord-ovest (Sindh) all'impero persiano⁶⁸. La lingua usata per tramandare questi testi, e che proprio per ciò si chiama *vedico*, è uno dei dialetti importati dalle tribù arie; il *vedico* però non dev'essere una lingua popolare: la ricchezza di allitterazioni, assonanze e figure retoriche, il ripetersi di formule fisse inducono a pensare che debba essere una lingua colta e di prestigio, la lingua dei sacerdoti cantori forse, in parte diversa dagli altri dialetti parlati.

Come avviene per tutte le lingue, col passar del tempo essa va evolvendosi, perde alcune formazioni, si arricchisce di neologismi e di nuovi significati tant'è che già nel *Ṛgveda* si distinguono due fasi della lingua: una più antica rappresentata dagli inni eulogistici e basata su un dialetto occidentale che accanto a tratti antichissimi presenta innovazioni riconducibili alla fase di comunità indo-iranica; una fase più recente, che si rispecchia negli inni a carattere esorcistico, magico e speculativo-filosofico e che riflette la presenza di tratti più conservativi dal punto di vista indoeuropeo e derivati dai dialetti parlati nelle zone centrali. Per preservare i testi vedici che non possono essere travisati per la loro sacralità si avverte ben presto l'esigenza di regolamentare e fissare la lingua; ciò avviene intorno al V-IV sec. a.C. ad opera del grammatico Pāṇini, l'ultimo di una serie di grammatici, l'unico fra questi ben noto, che raccoglie e descrive la lingua da allora detta *saṃskṛta* (>sanscrito), «elaborato, regolato, perfetto» (cfr. lat. *confectus*) nella *Aṣṭādhyāyī*: «Gli otto capitoli [di regole grammaticali]» in modo così sintetico e particolareggiato che l'opera costituisce la più concisa ma anche la più completa ed esauriente grammatica del mondo. Con «sanscrito» s'intende più propriamente questa seconda fase della lingua, distinta dal vedico e codificata da Pāṇini: col vedico recente essa condivide parecchi tratti sicché, pur avendo il sanscrito perso antichi tratti indoeuropei (ad esempio formazioni come l'ingiuntivo e il congiuntivo nel sistema verbale), le differenze tra le due fasi non sono poi così marcate tanto da esser paragonate a quelle intercorrenti fra il latino di Plauto e quello di Cicerone. Quanto alla struttura il sanscrito è una lingua flessiva, come il greco e il latino, ma più compatta e sintetica a causa sia del fenomeno del *saṃdhi*, «fusione, composizione», che risponde a un principio di eufonia e interviene con modificazioni soggette a precise leggi non solo nella formazione della parola, ma anche nella sua finale a contatto con l'iniziale di quella che segue per l'uso di diversi tipi di composti.

⁶⁸ Per Pisani (1936) la *brahmī* costituisce l'evoluzione dell'antica scrittura indigena attestata dai sigilli: ciò anticipa notevolmente la nascita della scrittura in India.

Codificato da Pāṇini, il sanscrito rimane identico fino a oggi e, pur avendo la dominazione inglese ridotto la sua diffusione, esso continua a esser tenuto in massima considerazione in India dove svolge tuttora la stessa funzione che il latino svolge in Italia nel XV secolo: lingua colta e letteraria per eccellenza, il sanscrito rimane simbolo dell'indianità e dell'unità di tradizione e cultura del popolo indiano dai tempi delle invasioni degli Arî fino ad oggi, non infranta neppure dalle lunghe dominazioni straniere. Unica lingua scritta veramente panindiana, il sanscrito costituisce l'unico mezzo d'espressione del *dharma*, termine dalle numerose accezioni ('legge', 'morale', 'giustizia', 'dovere') ma che per gli hindū designa anche la «religione»: in un senso diverso da quello che il termine ha in Occidente, la religione include un insieme di norme valide sia sul piano cosmico e su quello individuale, eterne, immutabili e immutate da sempre che, indipendentemente della fede professata, vanno accettate, preservate e tramandate. Con Induismo, termine coniato dagli occidentali, non s'individua a sua volta una religione – in senso occidentale il termine implica l'idea di rivelazione divina, fede in questa rivelazione, dogmi, Chiesa e clero – ma piuttosto un *insieme* di religioni, fedi, culti e riti spesso assai diversi e talvolta contraddittori, un modo di vivere in cui la componente religiosa non è mai scindibile né scissa da quella socio-culturale, anzi identifica con essa, un modo di agire e di essere in accordo con la società e la sua cultura.

Accanto al sanscrito, che costituisce oggi in India la lingua colta, si contano numerosi idiomi che possono ricondursi a tre gruppi: lingue *muṇḍa*, parlate da gruppi sparsi che fanno presupporre la diffusione di queste lingue in periodo preistorico su un'area assai vasta, frantumata successivamente dall'arrivo dei Draviḍa prima e poi degli Arî; lingue dravidiche, diffuse soprattutto nell'India meridionale (ad eccezione della *brāhūī* parlata nel Belucistan), tra le quali importanti sono il *canarese*, il *tamil*, il *telugu* e il *malayālam*, oltre alle lingue indoeuropee. Queste non derivano però direttamente dal sanscrito, né risalgono direttamente al dialetto che sta alla base del vedico, ma sono l'esito odierno dei tanti dialetti importati dalle tribù arie nell'India che, evolvendosi anch'essi, quando il sanscrito viene fissato come lingua colta, costituiscono contrapponendosi i *pracriti* (<*prakṛta*, 'popolare' o 'naturale', 'non elaborato'), detti secondari per distinguerli dalla fase più antica o dialetti medio-indiani. Alcuni di questi sono noti o perché documentati da iscrizioni, come i dialetti delle iscrizioni di Aśoka, o perché usati per scopi letterari: così il *pāli*, idioma scelto dai Buddhisti nei primi secoli anteriori all'era volgare per scrivere i testi canonici, o la *māhārāṣṭrī* che diviene la lingua ufficiale del Giainismo, o infine la *śaurasenī* che viene

usata per certe parti del dramma⁶⁹. Mentre però i pracriti, divenendo lingue letterarie, finiscono col cristallizzarsi, dagli altri dialetti parlati evolvono i moderni idiomi dell'India, le lingue neo-indiane o pracriti terziari: la *hindī*, lingua ufficiale dell'Unione Indiana; l'urdu, affine alla *hindī* ma ricca di apporti arabi e iranici, lingua ufficiale dello stato pakistano; la *sindhī*, la *marathī*, la *bengalī*, la *rajasthanī*, la *panjabī*, ecc.⁷⁰

Il periodo paleovedico

Se ora torniamo al *Veda*, è senz'altro il *Ṛgveda*, la prima e la più antica delle quattro raccolte (*saṃhitā*) a consentirci di ricostruire il periodo più antico dell'età vedica. Gli inni del *Ṛgveda*, dedicati in gran parte a divinità o a gruppi di divinità, sono distribuiti in dieci libri o *maṇḍala*, alcuni dei quali (in particolare i libri dal II al VII) vanno ricondotti alle famiglie sacerdotali e ne costituiscono per lo più la parte più antica; più recenti sono quelli contenuti nel Libro X e una cinquantina di inni del Libro I; la loro composizione comunque deve avvenire in un ampio arco di tempo che probabilmente va da dopo la penetrazione degli Arī (ma non tanto presto, visto che non vi si ritrovano accenni a vicende della migrazione) fino al 1000 a. C. per gli inni più recenti. Il periodo è indicato come periodo «paleovedico» e distinto dal periodo successivo, dal 1000 al VI sec. a.C., detto periodo «neovedico» o «tardo vedico» caratterizzato da un mutato ambiente geografico e una diversa atmosfera culturale che si riflette, oltre che negli inni tardi del *Ṛgveda*, nei *Brāhmaṇa*, negli *Āraṇyaka* e nelle *Upaniṣad*, testi composti quando gli Arī giungono nella pianura del Gange.

Dal *Ṛgveda* emerge una società patriarcale e seminomade che solo più tardi diviene sedentaria nei luoghi conquistati. Gli Arī vivono in villaggi o, se attaccati, in fortezze su luoghi elevati; la loro principale ricchezza è costituita da mandrie di bestiame, pecore e capre, ma conoscono anche il cavallo usato per i carri; le greggi forniscono latte, caglio e burro, più raramente carne, poiché gli animali vengono uccisi solo nei sacrifici importanti; il commercio è basato su scambi e la vacca costituisce l'unità di valore. La donna gode di una posizione onorevole e di una

⁶⁹ I nomi delle lingue indiane in *-ī* (per es., *hindī*) sono in realtà aggettivi riferiti a un sottinteso sostantivo femminile *bhāṣā*, 'lingua'.

⁷⁰ Secondo il *Rilevamento linguistico dell'India* di G.Grierson, in India si contano più di 225 tra lingue e dialetti: in realtà molte di queste sono parlate da poche persone e altre differiscono poco tra loro.

libertà di gran lunga maggiore di quella che avrà più tardi; pieni di gioia di vivere, gli Arî sono dediti alla caccia e alle corse dei carri; amano la battaglia, le bevande inebrianti ricavate dal succo di piante, come il *soma*, o da cereali (*surā*); amano la musica, la danza, il gioco di dadi per il quale sacrificano averi, moglie e regno, e si auguravano di vivere a lungo su questa terra, ricchi di bestiame, figli e nipoti. E' questa un'immagine ben diversa da quella più tardi usuale e nota in Occidente che vuole l'India terra di asceti e di contemplativi.

Nella società non c'è ancora la rigida suddivisione castale che sorgerà soltanto nel periodo neovedico, destinata a rimanere uno dei tratti salienti della civiltà indiana. C'è però una ben precisa articolazione sociale: accanto al re (*rājan*) e alla nobiltà guerriera (*kṣatra*) si collocano gli uomini liberi (*viś*) che, raccolti in assemblea (*sabhā*), controllano l'operato del re, e poi i *dāsa* o *dasyu*, i non arî o «schiavi». Una figura importante è quella del sacerdote o cappellano (*purohita*) cui incombe l'ufficio delle cose religiose e a cui compete l'incarico d'invocare le divinità⁷¹. Sono proprio i poeti-sacerdoti che compongono gli inni per i sovrani loro protettori, perché vengano recitati o cantati nei sacrifici; poiché dall'esecuzione del rito e dalla creazione di inni sempre nuovi i sacerdoti ricavano ampie remunerazioni o generosi compensi in vacche, non stupisce che essi siano scritti in una lingua ricercata e ricca di immagini stereotipate: la necessità di essere originali può indurre all'uso di un linguaggio figurato e talvolta oscuro. Raramente i riti vengono descritti con chiarezza e spesso sono proprio i *Brāhmaṇa*, che spiegano minuziosamente il rituale, ad esser d'aiuto alla comprensione delle allusioni contenute negli inni e nei miti ai quali fanno riferimento.

Com'è dato comprendere, la religione riveste una grande importanza nella vita degli antichi indiani. Ad affollare il *pantheon* vedico sono numerose divinità e potenze variamente legate alla natura e alla vita sociale; dalle pagine del *Rgveda* non risulta però che vi siano stati dèi locali o di tribù, anche se si può pensare che in qualche tribù possa essere stata riservata un'adorazione particolare a una divinità o che nel corso del tempo qualcuna possa aver perso la preminenza. In ogni caso, dal *Rgveda* si ricava l'impressione che le divinità siano comuni a tutto il popolo, il che induce a pensare che una sintesi di diversità religiose delle singole tribù possa essersi verificata in epoca di gran lunga anteriore alla composizione degli inni che riflettono una situazione religiosa unitaria.

⁷¹ Come mostra Georges Dumézil (*L'idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruxelles 1958) una suddivisione sociale tripartita è caratteristica di tutto il mondo indoeuropeo.

Un altro aspetto interessante della realtà che stiamo delineando è costituito dal fatto che per i poeti vedici gli dèi sono solo protettori e benefattori dei loro devoti e non prendono parte attiva alle vicende umane a differenza delle divinità greche. Diversamente inoltre da quello olimpico, il *pantheon* vedico non ha una struttura gerarchica con un sovrano supremo, ogni dio è il più grande per i suoi fedeli, come si ricava dagli inni che gli sono rivolti in determinate occasioni; per l'assenza di concretezza di funzioni degli dèi vedici spesso accade che a varie divinità siano rivolte le stesse benedizioni o le stesse suppliche e che siano addirittura applicati gli stessi epiteti laudativi o descrittivi senza tener conto della loro natura: tendenza propria della religione vedica che Max Müller individua e definì *enoteismo*⁷².

Fra gli dèi dell'età vedica il primo posto spetta a Indra, cui è dedicato un quarto degli inni del *Rgveda*: è il dio nazionale degli Arî vedici, il distruttore delle forti cittadelle dei *Dāsa*; possente, gran bevitore di *soma*, con barba e capelli fulvi, corporatura gigantesca, egli va sul carro brandendo la sua arma, il fulmine (*vajra*), e porta i suoi fedeli alla vittoria sulla popolazione aborigena di pelle scura e "dal naso piatto", oltre che sui dèmoni che adorano. A Indra si collega l'impresa più celebre del periodo vedico, la liberazione delle acque che egli opera uccidendo il dèmone Vṛtra che le tiene prigioniere; è considerato tra gli dèi dell'aria e il mito di Vṛtra ha carattere meteorologico, ma Indra non è il dio del fenomeno fisico della tempesta ma la divinità benefica che soccorre gli uomini ponendo fine alla siccità e donando la pioggia e quindi l'acqua, ossia la vita.

Accanto a Indra si collocano divinità che risalgono al periodo indoeuropeo comune: fra queste, *Dyaus Pitar*, il Cielo-Padre, il 'cielo luminoso', equivalente di Ζεύς πατήρ greco e di *Jūpiter* latino, con i quali però il dio indiano non condivide la posizione di preminenza nei rispettivi *pantheon*, anche se spesso *Dyaus Pitar* è associato negli inni a *Pṛt-hivī*, la "Terra", e sentito come genitore degli uomini e di molti dèi fra i quali Uṣas. Quest'ultimo è l'Aurora, la rosea aurora dispensatrice di luce e di gioie ai mortali, corrispondente di Ἥως dei greci o dell'*Aurōra* dei latini che sorge a incontrare il suo amante, il sole, e risveglia gli uomini. Altre divinità, come Mitra protettore dei trattati, sono in comune col popolo iranico (dove ha il suo corrispondente in Mithra)

⁷² Su *henotheism* o *kathenotheism* cfr. Müller 1892: 147 e Heimann 1947: 26-33. È possibile che alla mancata distinzione delle figure divine del *pantheon* vedico contribuiscano gli stessi cantori col prendere in prestito i passi più belli di un inno dedicato a un dio per crearne un altro dedicato a un altro dio, alterando così i lineamenti delle diverse figure divine.

con cui gli Arî condividono il periodo immediatamente precedente la loro penetrazione in India. Associato spesso con Mitra è Varuṇa, definito re degli dèi e degli uomini o monarca universale, ma epiteti simili sono frequenti anche per gli altri dèi. Varuṇa sembra responsabile dell'ordine e tiene separati cielo e terra facendo sì che il sole, la luna e le stelle si levino e seguano il loro corso; egli dà alla natura le sue leggi e da lui dipende pure la legge morale che fa rispettare ricorrendo a delle spie mentre egli stesso sorveglia dal cielo l'operato degli uomini e punisce le loro azioni malvagie. Gli inni a lui rivolti contengono spesso richieste di perdono e raggiungono una tale elevatezza morale da far pensare che il culto di Varuṇa tragga origine da un ambiente religioso forse semitico o da tribù diverse da quelle in cui sorge il culto di Indra e di Rudra.

Uno fra gli dèi più importanti è Agni al quale sono dedicati più di duecento inni; egli è il fuoco in tutte le sue forme, presente in cielo, in terra, nel focolare del rituale domestico e nei tre fuochi delle cerimonie sacrificali solenni, fatto che riveste grande importanza religiosa. Ad Agni si offre il burro e i devoti gli affidano i sacrifici rivolti ad altri dèi portandoli sul suo fumo e sulle sue fiamme insieme con le loro preghiere e le loro lodi; poiché il sacrificio propizia gli dèi e purifica, Agni ne assume le funzioni per cui purifica il sacrificatore e gli rende favorevoli le divinità; sacerdote degli dèi e dio dei sacerdoti, egli conosce il rituale e quindi tutta la scienza che largisce agli uomini; ospite nelle case degli uomini, nel focolare, veglia sui devoti e li protegge dando loro benessere e salvandoli dai pericoli e dai dèmoni che si manifestano nel buio. Agni dimora nel legno e tema preferito dei poeti è infatti la sua nascita che avviene sfregando due pezzi di legno; sue dimore sono anche le acque terrestri e celesti, lampo che squarcia le nubi datrici di pioggia e che scende sotto forma di fulmine sulla terra; dimora anche nel Sole, il fuoco celeste, e così le tre dimore, nel cielo, nelle acque e tra gli uomini, sono fatte oggetto di numerose e complicate speculazioni.

Altra divinità di rilievo è Soma al quale è dedicato l'intero Libro IX che contiene centoquattordici inni: è la bevanda dell'immortalità degli uomini e degli dèi con la quale concedono ai devoti ciò che essi richiedono; è una medicina potente capace di liberare da ogni malattia del corpo e dello spirito, di concedere forza e coraggio e di render vincitori. Credere che disponga di un potere cogente fa sì che il *soma* sia sentito come un potere divino sì da avere un posto importante nel *pantheon* ed essere personificato: il Soma è così sentito come eroe vincitore che conquista per i suoi devoti vacche, oro e benessere, ma anche come colui che sostiene l'ordine del creato perché non ci sono limiti alla potenza della bevanda. Nel periodo post-vedico Soma viene assimilato alla luna,

probabilmente per il suo colore bianco; si tratta in effetti di una bevanda lattiginosa dal potere inebriante, ricavata da una pianta; l'uso pare risalire al periodo indo-iranico, essendo menzionato nell'*Avesta* l'*homa*, bevanda affine per nome e uso, utilizzata com'è per le libagioni agli dèi.

Fra le divinità vanno infine ricordati gli *Aśvin*, i gemelli divini, giovani, vigorosi e compagni dell'aurora, divinità benigne pronte a soccorrere e aiutare gli uomini nel bisogno e nel pericolo. A loro sono spesso riferite opere di misericordia e di benevolenza, tratteggiati come medici divini che aiutano i ciechi e curano i malati e i feriti. Non meno importante è *Sūrya*, il Sole, che percorre il cielo su veloci cavalli lungo un percorso tracciato da *Varuṇa*: egli vede le azioni degli uomini, li sveglia e li sprona a compiere il loro lavoro, cura le malattie e caccia i sogni cattivi perché è nell'oscurità che agiscono i poteri maligni. Un'altra divinità è *Savitar*, "colui che fa sorgere e sprona": epiteto del sole in origine, *Savitar* diviene ben presto il nome di una divinità distinta e dalla crescita più grande di quella dello stesso sole. Simile natura hanno *Vayu* e *Vāta*, entrambe divinità del vento: *Vāta* è associato a *Parjanya*, dio della pioggia, e si riferisce probabilmente al fenomeno fisico, laddove *Vayu* sembra personificare il potere dei venti essendo compagno di *Indra*. Divinità del vento e della tempesta sono anche i *Marut* ai quali sono dedicati una trentina di inni del *Rgveda*: figli di *Rudra*, violenti compagni di *Indra*, assistono all'impresa contro il demone *Vṛtra*, sradicano le foreste e incutono paura. Viene infine un dio che nel *Rgveda* riveste un ruolo secondario ma è destinato a divenire importante nell'Induismo: *Viṣṇu*, amico di *Indra* e suo alleato nella lotta contro *Vṛtra*.

Gli *Arī* vedici sentono come divinità grandi poteri della natura che influiscono sull'uomo e fenomeni o oggetti in cui essi si manifestano (il sole, il cielo luminoso, il vento, ecc.), ma anche potenze astratte: è il caso di *Ojas*, 'Energia vitale', *Manyu*, 'Furore', o soprattutto *ṛta*, 'Ordine etico-rituale' del cosmo, corrispondente all'iranico *asha*; quest'ultimo è strettamente associato a *Varuṇa* e avvertito come un potere che agisce a livello cosmico e individuale, rappresentando l'ordine della natura e del cosmo, ma anche del rituale, della società e dell'individuo, piani mai separati in periodo vedico e nella storia culturale successiva, anzi strettamente interrelati e correlati.

Accanto a vere e proprie divinità oggetto di culto stanno molti esseri sovrumani ed eroi mitici che rientrano più nella mitologia e solo secondariamente o in parte nella religione. Tra i primi sono i *Rbhū*, artefici prodigiosi, e le *Apsaras*, ninfe compagne dei *Gandharva* e collegate alle acque, che si aggirano spesso tra i mortali. Tra gli eroi mitici, realtà intermedia tra dèi e uomini, stanno uomini associati agli dèi nelle loro ge-

sta mitiche ma non oggetto di un vero e proprio culto: sono Manu, gli Atharvan e altri.

Ancora accanto a divinità e personaggi mitici benevoli sta una moltitudine di dèmoni e spiriti malvagi, ostili e recanti danno agli uomini: sono gli *Asura* tra gli altri, antagonisti degli dèi e nemici degli uomini, anche se nel periodo vedico più antico il nome *asura* designa alcune divinità di cui è capo Varuṇa, non diversamente dall'*Avesta* dove Ahura Mazda, «Il buon Padre», è il dio più grande; anche il nome *Dāsa* (o *Dasyu*), che designa inizialmente la popolazione aborigena, probabilmente viene in seguito esteso agli dèi da loro adorati e quindi demonizzati in quanto avversari degli invasori. I dèmoni che più di tutti danno fastidio agli uomini sono però i *rakṣasa*, detti anche Yatu, «stregoni persecutori»: essi hanno il potere di assumere forme diverse, di animale o di uccello spesso di malaugurio come il gufo o l'avvoltoio; insidiano le case di notte, stanno in agguato nelle stalle, s'insinuano nei corpi e ne divorano la carne, bevono il sangue, confondono la parola degli uomini e li fanno impazzire; frequentatori dei luoghi di sacrificio, mettono in pericolo la liturgia, i matrimoni e i parti. Per difendersi dai dèmoni gli uomini contano sull'aiuto degli dèi.

Vissute come potenze benigne, le divinità vengono implorate perché proteggano il devoto: il culto per propiziarsele trova nel sacrificio il momento centrale, punto d'incontro dell'umano col divino; esso permette all'uomo di avvicinarsi alla divinità e nello stesso il dio viene invocato perché conceda ai mortali protezione, salute, benessere, figli, vacche, ricchezze, lunga vita e successo in battaglia. Secondo la complessa e sottile ideologia sacrificale, il rito 'ingrandisce' gli dèi; da esso dipendono l'immortalità e la grandezza e da queste ultime, ovvero dal sacrificio stesso, scaturiscono il benessere e la prosperità del mondo terrestre. L'idea è infatti che gli dei gioiscano nel ricevere i doni offerti, i cibi e le bevande, le lodi e i canti ricambiando i beni ricevuti in offerta: questi sono perciò accompagnati da richieste di doni e favori da parte dei devoti; anche se violenti e terribili come Rudra, il dio delle tempeste, gli dèi sono invocati perché stornino da loro le ire e le violenze. Accompanate da recite e canti, le offerte mirano a placare gli dèi o a riceverne favori: caratteristico del sacrificio vedico è il *do ut des* e mai il rito serve a ringraziare o onorare la divinità ma perché essa esaudisca un bisogno o un desiderio.

Da tutto questo consegue l'affermarsi della convinzione che meglio è fatto il sacrificio, più la divinità è quasi costretta a esaudire quanto richiesto col rito; avviatasi la fede nell'efficacia del rito che, se convenientemente celebrato, garantisce lo scopo voluto, esso diviene un vero

e proprio strumento di potere sugli dèi e chi lo possiede, il sacerdote, è il dio in terra che può forzare gli dèi ad agire secondo il suo volere. Il carattere vincolante del sacrificio finisce inevitabilmente col fare del sacerdote una figura sempre più importante nella società e del rituale un'operazione sempre più complicata e difficile, quasi una scienza segreta trasmissibile solo a pochi iniziati; i prodromi di un processo del genere si rilevano già nel *Rgveda*, ma esso giunge a definizione più tardi, avviando la crisi del sacrificio come necessaria conseguenza.

L'uomo vedico non dispone di templi né di immagini delle divinità; quando si celebra un sacrificio si sceglie un luogo, lo si prepara e vi si invitano gli dèi; finito il sacrificio gli dèi vanno via per cui il luogo non è più sacro: probabile retaggio del tempo nomadico quando i devoti pregano i loro dèi nel luogo in cui sono accampati. Un tratto che sembra derivare da un'antica tradizione è che sacrifici e offerte siano fatti individuali del singolo, non del clan o della tribù; anche i sacrifici del re prima della battaglia, pur fatti nell'interesse del popolo, mantengono il carattere di sacrificio privato del singolo.

Negli inni si colgono i tratti che caratterizzano le varie forme di culto e le complesse tipologie di rituale minuziosamente descritte nei *Brāhmaṇa* o nei più recenti manuali *Śrautasūtra* e *Gr̥hyasūtra* (VI sec. a.C) che descrivono rispettivamente i riti solenni e i riti domestici celebrati dal capo della casa. Per i riti privati l'altare è costituito dal fuoco o dal focolare della casa; l'officiante è il capofamiglia e il rituale è molto semplice. Nei riti solenni, offerti dai sovrani o dai ricchi, il rituale è invece molto elaborato e richiede tre fuochi: uno viene acceso dalla fiamma del focolare e vien detto fuoco domestico; il secondo, rivolto a est, è il fuoco del sacrificio al quale si consegnano le offerte; il terzo, rivolto a sud, serve a tener lontani gli spiriti maligni e gli influssi maligni. Ai sacrifici intervengono i quattro sacerdoti già noti (lo *hotar*, l'*adhvaryu*, l'*udgātar* e più tardi anche il *brahmán*), essi si compiono nella fase di luna nuova, di luna piena e all'inizio delle stagioni dell'anno, offrendo varie specie di cibo, latte e burro, grano e farina, focacce oltre che animali domestici, pecore, capre, anche vacche e in occasioni particolari prima che ne venga interdetta l'uccisione; c'è infine un sacrificio del cavallo, riservato però a importanti e solenni occasioni. Certi animali non sono ritenuti adatti al sacrificio per difetti fisici: essi vengono allora uccisi per strangolamento o soffocamento, senza spargere sangue, e durante l'esecuzione sacerdote e devoti voltano le spalle alla vittima; il cuore, la parte migliore dell'animale, viene offerto agli dèi mentre le altre parti vengono mangiate da sacerdote e devoti; il sangue e le interiora sono lasciate ai dèmoni.

L'offerta del *soma* è il sacrificio più importante del rituale vedico: molto antico, esso viene riservato ai ricchi. Non c'è una stagione stabilita e sono numerosi gli dèi ai quali la libagione è rivolta anche se è riservata principalmente a Indra. La preparazione richiede un gran numero di sacerdoti e molti giorni di lavoro: preceduta da una serie di disposizioni che variano a seconda della solennità dell'occasione (digiuno, astinenza sessuale, dormire sul suolo, fare il bagno, vestire abiti nuovi), il giorno fissato la cerimonia inizia di buon mattino con consumo di focacce e libagioni di latte; segue l'uccisione di undici capri e la spremitura del *soma* dai gambi della pianta; il liquido viene poi filtrato e mescolato con latte e miele e lasciato decantare finché non viene bevuto e offerto agli dèi mentre i sacerdoti intonano i canti; la cerimonia si ripete a mezzogiorno e a sera; in chiusura si è era obbligati a fare un altro bagno.

Di pari valore dei sacrifici di offerte sono quelli espiatori, che fin dall'antichità mirano alla purificazione, usati cioè per rimuovere un male, considerato sostanza invisibile e contagiosa che aderisce alla persona: la malattia è intesa una contaminazione rituale, espressione dell'ira degli dèi; malattie e sofferenze fisiche sono ritenute opera di dèmoni o di sostanze malefiche che penetrano nell'uomo prostrandolo. Ai mali si pone rimedio ricorrendo all'acqua, al fuoco o ad altro; in altri casi il male, la malattia o la colpa vengono trasferiti per virtù magica su un nemico o su un animale, il che fa ricorrere a formule e incantesimi per espellere i mali o i loro autori. Accanto ai rimedi dal carattere difensivo e ne sono di altri dal carattere offensivo, riti o incantesimi usati per infliggere un male, danneggiando un nemico o un rivale. Questa parte del rituale trova posto nell'*Atharvaveda* che per il carattere magico rivestito per lungo tempo non è stato considerato al livello degli altri tre *Veda*; il testo viene molto usato nei tempi successivi e più tardi comincia con l'essere ben valutato, riconosciuto e inserito nel canone.

Il periodo neovedico

Intorno al 1000 a.C., dopo aver occupato del tutto la regione del Panjab, gli Arî si sembrano spostarsi sempre più verso est. Gli ultimi inni del *Rgveda*, le formule dello *Yajurveda* e l'*Atharvaveda* ritrovano gli Arî in una zona più orientale, nella fertile pianura del Gange, il che avviene non senza contrasti con le popolazioni locali né guerre e rivalità

interne tra le varie tribù⁷³; cominciano a insediarsi stabilmente in villaggi e città imparando a convivere con i popoli sottomessi da cui apprendono usi, come quelli dell'aratro e della tessitura, e costumi. Per l'India inizia un periodo di relativa stabilità, continuando però a rimanere divisa in piccoli regni e repubbliche aristocratiche in lotta tra loro.

E' nella società e nel pensiero che tra il 1000 e il VI sec. A.C. si registrano le più grandi trasformazioni le quali fino ai giorni nostri caratterizzano la vita e la spiritualità del popolo indiano. Nel periodo neovevedico si va infatti codificando l'ordinamento della società indiana in quattro classi o caste (scr. *varṇa* o *jāti*) la cui prima menzione si ritrova in un inno tardo del X libro del *Ṛgveda* (X. 90): secondo l'antico vate dal sacrificio del gigante primigenio nascono dalla bocca i *brāhmaṇa*, ossia i sacerdoti, la casta brahmanica che sta al vertice della gerarchia; dalle braccia nascono i *kṣatriya*, i guerrieri; dalle cosce i *vaiśya*, gli artigiani e i contadini; e dai piedi gli *śūdra*, i non arî e gli arî declassati. Al di fuori e al di sotto della struttura della casta stanno i *dāsa*, non più i non arî, che appaiono assimilati e inseriti, anche se negativamente e all'ultimo livello, nell'ordinamento sociale, bensì gli 'schiavi' e quelli che svolgono i lavori più umili o più impuri, come il macellaio e il boia, che costituiscono nel corso dei secoli tante caste inferiori. Partendo infatti dalle quattro caste iniziali in cui obblighi fondamentali sono l'endogamia, l'ereditarietà del mestiere e precise prescrizioni relative alla commensalità, diritti e doveri stabiliti da precise leggi, se ne formano numerose altre nel corso dei secoli al punto che oggi si contano circa quattromila caste le quali sopravvivono a dispetto dei tentativi di abolizione. Non è però da trascurare il fatto che le realtà del mondo moderno che portano a contatto nei luoghi di lavoro o nei mezzi pubblici i membri delle caste più disparate, nonché il crescente diffondersi di ideologie democratiche e umanitarie rafforzate dalla costatazione della condizione pietosa delle caste più umili, gli «intoccabili», stanno influenzando e mutando notevolmente il sistema castale⁷⁴.

⁷³ La guerra più importante, combattuta tra i Kaurava e i Pāṇḍava nel *Kurukṣetra*, una pianura a nord dell'odierna Delhi, costituisce l'argomento del *Mahābhārata*, «Il grande racconto della guerra dei Bharata», il più famoso poema epico indiano.

⁷⁴ Noti anche come *paria*, termine di origine tamil, o *dalit* o *harijan* («Figli di Hari», appellativo dato loro da Gandhi), gli «intoccabili», la cui inferiorità sociale è considerata un riflesso di quella morale (espiando in questo modo colpe commesse in esistenze anteriori) appartengono a caste che svolgono mestieri giudicati impuri; vivono in propri quartieri, in uno stato di segregazione e di isolamento; i membri delle altre caste devono guardarsi dal venire a contatto con loro.

Di seguito ai mutamenti sociali tra il 1000 e il 600 a.C. si verificano altre trasformazioni, testimonianze dell'irrequietudine e del fermento religioso e spirituale del periodo che vede sorgere le prime concezioni filosofiche. Certo, non si tratta di vera e propria filosofia, ma non c'è dubbio che si pongono le basi per la speculazione successiva: la pratica sacrificale, che durante il più antico periodo vedico era divenuta sempre più complicata e difficile, si arricchisce ben presto dell'elemento magico che confluisce nell'*Atharvaveda*, probabile espressione della fede popolare dell'antica comunità indoeuropea e delle genti non-arie autoctone dell'India. Se nel corso del sacrificio viene commesso un errore il *brahmán*, il sacerdote che ne sorveglia l'esecuzione, interviene recitando espressamente o mentalmente scongiuri o formule magiche che eliminano gli effetti negativi che l'errore può comportare. D'altronde, si è portati a vedere nel mondo un processo di cause ed effetti, per cui tutto quanto accade è l'effetto di potenze ultraterrene (causa). La convinzione aiuta a spiegarsi tutto ciò che accade ma implica anche che l'uomo si sforzi con preghiere, esorcismi, offerte e sacrifici, di dirigere la volontà delle potenze, il che fa sì che il sacrificio finisca col divenire una vera e propria operazione magica, la cui validità dipende strettamente dalla perfezione con cui lo si esegue.

Come si avverte qua e là negli inni, ben presto si manifesta la tendenza a ridurre l'infinita schiera di fenomeni a un numero limitato di entità che esercitano una reciproca influenza le une sulle altre; esse tendono a ridursi nel tempo anche se la concezione rimane ancora pluralistica. Dalle entità molteplici si passa poi a cercare un'unica causa originaria del mondo per cui, accanto alla concezione pluralistica del mondo nel *Veda*, fa la sua comparsa quella monistica che individua l'unità al di là della molteplicità la cui genesi viene ricondotta a un principio unitario, a un'unità iniziale, anticipando la dottrina upanišadica dell'Uno-tutto⁷⁵. Già i *Veda* sembrano concordare sull'esistenza di una legge cosmica che si rivela nella natura, nell'etica e nel culto: è lo *ṛta* che induce le molte potenze dell'esistenza a un'armonica cooperazione e mantiene stabile l'ordinamento morale e rituale; lo *ṛta* appare ora come una potenza impersonale ora come un essere fornito di caratteri personali, celebrato addirittura in alcuni inni come supremo principio cosmico da cui dipendono anche le divinità⁷⁶.

⁷⁵ Si veda, al riguardo, *RV*, I,164.46.

⁷⁶ Appaiono dunque in germe nel *Ṛgveda* le due concezioni che contraddistinguono e oppongono le correnti di pensiero successive: quella che vede il mondo retto da una legge impersonale cui obbediscono le stesse divinità (che sarà propria del Buddismo, del Giainismo, della *Mimāṃsā* e del *Sāṃkhya* classico) e

Non esiste ancora una distinzione tra spirito e materia, tra animato e inanimato: tutto quanto è sentito influire sull'uomo, le sue stesse facoltà, le passioni, le stagioni, le cerimonie sacrificali, la vita e la morte sono considerate concretamente realtà a sé stanti. Tutto viene ancora concepito come sostanza concretamente esistente (anche ciò l'astratto ha la stessa esistenza concreta di ciò che noi diciamo materiale); le sole categorie applicabili e applicate alla realtà sono quelle di "grossolano", ossia visibile, e "sottile", non percepibile ai sensi. La distinzione è l'unica ad essere accettata anche per l'uomo, concepito come costituito di una molteplicità di sostanze e penetrato finché vive dalle manifestazioni parziali delle divinità (il sole, il fuoco, ecc.); alla sua morte esse lo abbandonano per ricongiungersi alla propria forma originaria. Rimane però l'essenza propria del morto, una copia della sua forma corporea, costituita di materia sottile, quasi un'ombra che dev'essere capace di sentire, agire, volere e pensare; l'essenza del morto può aggirarsi nel mondo in qualità di spettro o, grazie ad appositi sacrifici, può entrare nel mondo celeste.

Tutto quanto abbiamo rilevato trova adeguato sviluppo nei *Brāhmaṇa*, imponenti trattati liturgici che sistematizzano la dottrina sacrificale fornendo una precisa e minuziosa descrizione dei riti che vengono compiuti dai sacerdoti e illustrandone origine, importanza, significato allegorico o simbolico, premio celeste derivante dalla loro retta ed esatta esecuzione ed eventuali conseguenze causate dalla loro errata esecuzione. Ai *Brāhmaṇa* fanno seguito gli *Āraṇyaka*, 'Testi silvestri', da insegnarsi o da recitarsi nella foresta per la pericolosità dei riti in essi contenuti. In questa fase, come dianzi segnalato, il sacrificio assume decisamente un valore cogente e il *do ut des* ne diventa un tratto fondante. A rivelarsi importante ora non è più il dio ma il sacrificio stesso divenuto strumento fine a se stesso e non più un mezzo per raggiungere la divinità; qualcosa che si pone al di sopra degli stessi dèi perché capace di costringerli a realizzare i desideri e piegarli ai voleri di chi, secondo le regole e nel modo più esatto possibile, sappia compiere il rito.

Non si può negare però che è proprio in questi testi che è possibile individuare le prime tracce di un pensiero filosofico degli Indo-ari. E' presente l'idea vedica che esista una pluralità di sostanze, il loro numero è anzi maggiore perché ora sono sentiti come potenze cosmiche anche elementi del rituale, utensili, metri di versificazione e cerimonie. Si tenta anche una classificazione dell'uomo e delle parti che lo compongono e si

quella che pone un'entità personale a governare il divenire cosmico mediante una legge da lui emanata.

ricorre ai termini *rūpa* (forma) e *nāma* (nome) per denotare rispettivamente il “visibile” e l’“invisibile” e, più tardi, “ciò che non è percepibile ai sensi”; si elencano cinque fattori che condizionano il processo vitale finché restano uniti al corpo (pensiero o *manas*, parola, respiro o *prāṇa*, concepito come centro del potere vitale, vista e udito); essi sono concepiti come componenti immortali dell’uomo e considerati perciò divinità in contrapposizione alle cinque parti mortali (capelli, pelle, carne, ossa e midollo) perché non rimangono col corpo alla morte ma tornano alle forme originarie (luna, fuoco, vento, sole, punti cardinali) per tornare a ricomporre la forma di chi resuscita nel mondo celeste. L’idea stessa del mondo celeste che si apre ai buoni per le opere pie e i sacrifici va anch’essa trasformandosi e se ne va facendo strada un’altra, che le opere possano esaurire il loro effetto e sia possibile morire pure nell’aldilà. Da alcune allusioni sembra ritenersi possibile in determinate condizioni anche una rinascita sulla terra, idea che apre la via alla dottrina della trasmigrazione.

Nei *Brāhmaṇa* si trovano *in nuce* due dottrine: una pluralistica che si riconnette al *Rgveda* e ammette una pluralità di sostanze o potenze dell’esistenza, e una monistica che sostiene un’origine unica e tende a far risalire tutto a una causa unica per emanazione: ciò che è grossolano, in questo caso, deriva da ciò che è più sottile, operando qui la concezione dell’emanazione cosmica dalla divinità stessa (spesso Prajāpati) e non una creazione dal nulla o dalla materia primordiale. E’ in questi testi, nati in ambiente sacerdotale per elaborare e sistematizzare la liturgia sacrificale che, affermatasi l’idea del sacrificio come rappresentazione simbolica dell’universo con un’equiparazione probabilmente di origine indoeuropea, si genera il corrispondente microcosmico nell’individuo e si avvia una svalutazione della pratica rituale nella convinzione che la conoscenza dell’essenza del rito permetta di riportarlo all’individuo e di sostituirlo con un qualunque atto, una volta conosciute le correlazioni e gli accostamenti possibili⁷⁷.

Oltre alla nuova validità accordata alla conoscenza, si fa strada la dottrina della trasmigrazione o della rinascita, avviata dal sostrato preario o preparata da osservazioni naturali (come il ciclo dell’acqua o il ritorno delle stagioni) o dall’idea che se c’è una fine in questa vita ci deve essere anche in quella dell’aldilà o, infine, dalla somiglianza della morte col sonno da cui ci si risveglia. A essa si accompagna la dottrina del *karman*, ossia dell’azione che poggia sulla convinzione – su cui si basa anche il sacrificio, azione per eccellenza – che l’atto abbia un’efficacia che supera i limiti della vita terrena e abbia conseguenze

⁷⁷ Cfr. Bonfante 1959: 1-8; Della Casa 1976: 20.

nell'aldilà⁷⁸. Tutte queste concezioni, appena accennate nei *Brāhmaṇa* e negli *Āraṇyaka*, trovano una più completa formulazione nelle *Upaniṣad*, l'unica dottrina che vede rinascita e reincarnazione come diretta conseguenza delle azioni compiute nella vita precedente: una buona nascita dipende dalle azioni buone compiute nella vita precedente, una nascita ignobile, come *śūdra*, è la punizione per un cattivo comportamento o per la trasgressione dei doveri della propria casta.

Le Upaniṣad

Le *Upaniṣad* sono i primi testi filosofici dell'India, non veri e propri trattati filosofici sistematici ma un insieme di discussioni, disquisizioni e originali intuizioni che toccano diverse questioni tra cui quelle dell'essenza ultima della realtà, dell'anima, del cosmo, del destino dell'anima dopo la morte. Inserite come ultima parte nella letteratura vedica, linguisticamente e concettualmente, le *Upaniṣad* sono definite *Vedānta*, «Fine, scopo del Veda», «Parte conclusiva del Veda»: lungi dal costituire trattati sistematici di dottrina, portano a compimento le concezioni che affiorano qua e là nella letteratura precedente rispondendo all'ansia di ricerca di un principio supremo che riunisca in unità la molteplicità dell'universo – ansia che si avverte già in alcuni tardi inni del *Rgveda* e che non è estranea alle speculazioni dei *Brāhmaṇa* – con l'elaborazione della dottrina dell'identità *Ātman-Brahman*, identità dell'essenza ultima d'ogni individuo, o Sé individuale, con l'essenza dell'universo, o Sé universale.

Nati in ambiente extra-sacerdotale come reazione laica al predominio religioso e intellettuale della casta brahmanica, come mostra la presenza accanto ai brahmani di personaggi come re, donne e *śūdra* che con le loro soluzioni pongono in imbarazzo gli stessi brahmani, i testi delle *Upaniṣad* con abile arte conciliatrice vengono inseriti dai brahmani nell'ortodossia tradizionale per evitare contrasti con atteggiamenti e posizioni innovative ma anche perché essi, e soprattutto i brahmani intellettualmente più preparati, trovano le nuove dottrine confacenti ai loro interessi e alla

⁷⁸ Vedi *ŚBr.*, I,5,3,14 («Dall'inverno ritorna alla vita la primavera; perché dall'inverno rinasce la primavera, colui che ciò sa, rinasce di nuovo in questo mondo»), o *ŚBr.*, X,4,3,10 («Coloro che conoscono e compiono l'opera rituale, ritornano alla vita dopo essere morti e, tornandovi, ottengono vita immortale. Ma quelli che non sanno, e non compiono quest'opera, morti ritornano alla vita e divengono sempre di nuovo nutrimento della morte»), e cfr., in generale, Scalabrino Borsani 1976: 56-57; Pellegrini Sannino 1988: 284. Si vedano anche *AitBr.*, VII,10; *KauṣBr.*, II,8; V,10; *ŚBr.*, XI,2,7,33.

loro insoddisfazione culturale che la scienza sacrificale tradizionale non riesce più ad appagare.

Il numero delle *Upaniṣad* è notevole, ma quelle più antiche e veramente autorevoli sono tredici e databili tra il 700 e il 300 a.C. Anche di queste ultime la composizione copre un lungo arco di tempo sicché risultano tutt'altro che omogenee nel contenuto, ed è vano cercare in esse un pensiero sistematico. Nel loro ambito si suole perciò distinguere una fase antica da una media e una recente: le *Upaniṣad* più antiche sono verosimilmente cinque testi in prosa e versi (la *Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad*, la *Chāndogya Upaniṣad*, la *Taittirīya Upaniṣad*, la *Aitareya Upaniṣad* e la *Kauṣītaki Upaniṣad*) che appaiono ancora in stretto rapporto col contenuto dei *Brāhmaṇa*, composte nella prima metà del I millennio a. C. Nei testi che stiamo considerando l'oggetto d'interesse si sposta dal rito alla speculazione; in molti passi il sacrificio appare riallacciarsi, attraverso una serie di omologazioni, all'universo secondo lo schema dei *Brāhmaṇa* che le *Upaniṣad* sembrano continuare; in altri casi la scienza sacrificale è decisamente secondaria e subordinata alla conoscenza filosofica.

Tra le dottrine più importanti c'è quella che fa rinascere l'uomo sulla terra sotto una nuova forma in dipendenza delle azioni (*karman*) compiute nella vita precedente. Il dogma del premio e del castigo, e quindi della felicità e dell'infelicità nell'esistenza attuale per la condotta tenuta nella vita precedente, ha una prima attestazione nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, una delle più antiche *Upaniṣad* (VI sec. a.C.) nella quale in I,2,13, si legge «E ciò di cui parlarono fu l'azione, e ciò che lodarono fu l'azione: buoni si diventa infatti con le buone azioni, cattivi con le cattive». L'affermarsi della dottrina del ciclo delle rinascite (*saṃsāra*) regolato dalla ferrea legge del *karman* implica la caduta dell'antica concezione per la quale il defunto sopravvive dopo la morte come essere di materia sottile, nella stessa forma corporea avuta in vita; ora si ammette che ci dev'essere una parte immortale, un *quid* capace di assumere una nuova forma d'esistenza. Esso viene descritto in modi diversi: secondo alcuni, una volta sparita la forma corporea rimane una sorta di anima imperitura che si reincarna (convinzione rintracciabile nella "dottrina dei cinque fuochi" che tende a conciliare la nuova teoria della reincarnazione con le concezioni contenute nei *Brāhmaṇa*); secondo altri, sparita la forma corporea, rimangono solo le azioni del defunto a causare il ricomporsi dei fattori vitali. Simile concezione, che approfondita e sviluppata torna nel Buddhismo, si ritrova una volta sola nelle *Upaniṣad*, nel passo (2.3.13) prima ricordato della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*.

Non diversamente da quanto si ricava dai *Brāhmaṇa*, nelle *Upaniṣad* più antiche non c'è ancora una netta distinzione tra materiale e spirituale, inanimato e animato. È vero che chi sostiene l'esistenza di una «per-

sonalità» nell'essere individuale o sé individuale, detto *puruṣa* e poi *ātman*, detto uomo dentro l'uomo e grande non più d'un pollice, ritiene che esso sia di sostanza sottile, e anche le facoltà di vedere, sentire, pensare sono di «materia sottile», ma non c'è dubbio che anche i sistemi elaborati successivamente mostrano con chiarezza come il confine tra spirito e materia sia fluttuante all'origine; di conseguenza, per alcuni le anime sono entità capaci di pensare, sentire, volere, agire, ma per altri esse sono «pura coscienza», pensiero, sentimento e volontà rimanendo estranei a ciò che è spirituale. Pur non essendoci ancora insomma una distinzione netta e chiara tra spirituale e materiale, il *puruṣa* o *ātman* viene già concepito come qualcosa di spirituale: la materia grossolana intorno a noi è spirito condensato; il pensiero e la coscienza dentro di noi sono invece materia sottile e invisibile. L'*ātman*, all'origine 'respiro' (cfr. germ. *Atem*), costituisce dunque l'essenza dell'uomo, il sé metempirico soggetto di ogni pensiero e di ogni conoscenza, ciò che d'imperituro è in noi e che alla morte trasmigra in un altro corpo, in dipendenza delle azioni compiute.

Le *Upaniṣad* affrontano anche la questione dell'«Uno», origine e fondamento della molteplicità che ha già interessato i cantori del *Rgveda* e dell'*Atharvaveda*. I pensatori upaniṣadici cercano di chiarire e precisare meglio quel *quid* da cui tutto promana e forza agente nel tutto: per alcuni esso è il dio agente (*puruṣa*) che sta nel sole, nella luna ecc.; altri lo individuano nello spazio (*ākāśa*) o nel calore che a livello macrocosmico sta alla base della creazione e a livello microcosmico è l'ultimo ad abbandonare il corpo: il soffio vitale o respiro (*prāṇa*) che tutto pervade ed ha come controparte macrocosmica il vento. L'«Uno», fondamento del tutto, viene designato col nome di *brahman*, in origine il sacerdote e la formula, la potenza sacra che dà efficacia ed è il fondamento del sacrificio e dell'intero universo per l'assimilazione micro/macrocosmica già avviata nei *Brāhmaṇa* tra sacrificio e universo. Il *Brahman* è infine la realtà ultima, imperitura, fondamento di tutto ciò che ci circonda, perituro invece e soggetto alla legge della nascita e della morte. Per l'equiparazione macro/microcosmica e l'omologazione sacrificio/individuo, già nota alla speculazione precedente, il Sé universale è riconosciuto identico al sé individuale: la conoscenza di questa verità, l'identità della propria intima essenza con il principio universale, permette all'uomo di superare la rinascita.

Varie sono state le teorie avanzate per giungere a formulare tale identità cercando di definire l'*ātman-brahman*: fra le più interessanti è la dottrina di Uddālaka Āruṇi (*Chāndogya-Upaniṣad*, VI) il quale spiega al figlio che alla base di tutto ciò che esiste (*sat*) sta una realtà ultima (*Sat*), unità originaria di spirito e materia: la molteplicità non è che una trasformazione dell'elemento fondamentale, l'Essere (*Sat*), così come ogni

oggetto di argilla non è che la stessa argilla che assume una forma particolare. Dall'unico essere iniziale si sprigiona l'ardore, dall'ardore l'acqua e dall'acqua il nutrimento: nei tre elementi primordiali penetra l'Essere e dispiega nomi e forme: il sole, il fuoco, la luna e tutto ciò che esiste non sono che la miscela degli elementi primordiali, il che vale anche per l'uomo in quanto gli elementi primordiali vi si ritrovano in forma grossolana, media e sottile. Seguendo questa linea, ogni cosa ha la sua unica e ultima radice nell'Essere: l'essere ultimo è l'*ātman*, essenza intima d'ogni essere⁷⁹.

Affine a quella di Uddālaka Āruṇi è la dottrina di Yajñavalkya esposta nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Per Yañavalkya la realtà ultima è qualcosa d'eterno e imperituro, definita anche come conoscenza o puro spirito; esso non è soltanto il nucleo intimo e sottilissimo di ogni essere ma anche l'origine prima d'ogni cosa che si manifesta sotto forma di elementi, organi di senso, pensiero, soffio vitale, piacere, ira, ecc.: l'esse-re individuale, la personalità empirica, non è altro che *ātman*, ma a rappresentarlo nella forma più pura e sottile è la conoscenza. Mentre nello stato di veglia si sente unito alle forme più grossolane dell'assoluto, nel sonno l'uomo si costruisce un mondo più sottile, nel sonno profondo si libera da tutte le manifestazioni inferiori e molteplici dell'*ātman* e nel quarto e ultimo stato, più alto e eterno, si identifica con esso; libero da ogni limitatezza e dalla molteplicità egli sperimenta la suprema beatitudine; liberandosi da ogni dualismo non percepisce che se stesso; quando si risveglia dal sonno l'uomo torna a riunirsi con gli elementi di cui si era liberato dormendo. Anche con la morte l'intimo sé dell'uomo si riunisce al Sé eterno ma per chi è soggetto al *samsāra* si tratta di un'unione passeggera perché la potenza dell'azione (*karman*) lo trascina nuovamente nella limitatezza e nell'esistenza finita e corporea; colui invece nel quale ogni desiderio è spento è già *brahman* in questa vita: alla morte lascia il corpo e la parte immortale rimane solo *brahman*, pura luce.

Idee simili a quelle presentate si ritrovano anche nella *Taittirīya Upaniṣad* dove tutto ciò che è animato e inanimato proviene dal *brahman* o dall'*ātman* attraverso un processo di condensazione o limitazione: dall'*ātman* sorge lo spazio, dallo spazio il vento e così via fino all'uomo, ma quest'ultimo contiene in sé l'*ātman* come nucleo interiore. In altre *Upaniṣad* è dato trovare concezioni che tendono a mantenere il pluralismo vedico collegato però con la dottrina del *brahman*, essenza universale unica e realissima. Il *brahman* risulta essere il fondamento di tutto

⁷⁹*Tat tvam asi*, «Tu sei Quello», è la formula frequentemente ripetuta nel brano che allude all'identità dell'essere individuale con l'Essere universale.

quanto esiste e la totalità degli esseri viventi scaturisce da lui, essendone compenetrata e retta. Questo non vuol dire però che essi non abbiano un'esistenza autonoma e che la loro liberazione consista nel completo assorbimento nel *brahman*: sono invece individui capaci di conoscenza, attivi ed eterni in quanto promanati dal *brahman*.

Le *Upaniṣad* del periodo medio, distinte in due gruppi che si susseguono anche cronologicamente (la *Kena*, la *Īśā*, la *Śvetaśvātara*, la *Muṇḍaka* e la *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* nel primo gruppo; la *Praśna*, la *Maitri* e la *Māndūkya Upaniṣad* nel secondo), riflettono un periodo in cui i riti sacrificali e il simbolismo non dominavano più il pensiero. In esse si sviluppano anche le dottrine degli elementi cosmici e delle facoltà sensoriali già presenti nelle *Upaniṣad* più antiche. La *Chāndogya Upaniṣad* parla di tre elementi (fuoco, acqua e terra) che ora crescono fino a cinque; la *Praśna Upaniṣad* va oltre e distingue elementi grossolani e percettibili e materie elementari sottilissime in essi contenuti. La distinzione tra spirito e materia si fa più sottile tanto da cominciare a dubitare che gli elementi più grossolani scaturiscano direttamente dall'*ātman*: è soprattutto nella *Śvetaśvātara Upaniṣad* che si insiste sulla distinzione tra ciò che è materiale e ciò che è spirituale e si parla del supremo principio detto *pradhāna*, «fondamento». In questa *Upaniṣad* è esposta la concezione dei tre *guṇa*, «filo», ma anche «qualità» o «proprietà» inerenti a una cosa, poiché secondo la concezione sostanzialistica dell'antichità le qualità vengono considerate cose di materia sottile aderenti a qualche altra cosa; sostanze, e quindi trasformazioni dell'essere universale, non sono solo gli elementi materiali come fuoco e acqua ma anche passioni, sensazioni, azioni buone e cattive. Uddālaka Āruṇi insegna che scaturiscono tre elementi: la rossa incandescenza, la candida acqua, il nero nutrimento; col tempo le concezioni subiscono una metamorfosi dando origine a una teoria filosofica. La natura o materia primordiale, *prakṛti*, risulta composta di tre elementi: il bianco, *sattva* (bontà, chiarezza), il rosso, *rajas* (polvere, passione) e il nero *tamas* (oscurità, tenebre); tutti i fenomeni fisici e psichici sono subordinati alle tre categorie, per cui ciò che è luce e bene viene ritenuto effetto del *sattva*, ciò che è oscurità, difficoltà e apatia viene riportato al *tamas*, quello che è in movimento fra di loro è ritenuto effetto del *rajas*.

Alla luce della nuova dottrina della *prakṛti* e delle idee che ne discendono si giunge in seguito ad ammettere che la parte di *ātman* universale contenuta in ciascun individuo è rivestita di un involucro di materia sottile; il «corpo sottile» comprende la ragione, l'*ahaṃkāra*, ossia il senso di individualità o «egoità», l'intelletto, gli organi di conoscenza e d'azione e il soffio vitale. In esse si va sempre più precisando che l'*ātman* è ciò che è specifico e caratteristico dell'essere individuale,

l'*ātman* nell'individuo è identico all'*ātman* cosmico e al *brahman* anche se nell'uomo appare legato alla natura e a tutte le sue manifestazioni. Poiché l'uomo non sa cogliere la differenza fra ciò che in lui è divino, immortale e immutabile e ciò che appartiene alla natura, si origina il perpetuo rinnovarsi delle rinasce (*samsāra*). In conclusione, nelle *Upaniṣad* del periodo medio si costituisce una dottrina la quale ammette che l'essere primigenio unico e universale appare nel cosmo sotto duplice forma: la prima è la coscienza che costituisce il nucleo di ogni essere individuale; la seconda è la natura in perpetuo movimento come sostanza-forza da cui per condensazione si forma la realtà, dalle facoltà psichiche concepite come sottili agli elementi grossolani con tutti i corpi terrestri che essi formano. Il processo cosmico è dovuto al congiungersi delle due forme dell'Uno/tutto.

Non mancano naturalmente tentativi di comprendere la natura dell'Assoluto e il suo rapporto col mondo: nelle *Upaniṣad* più antiche il *brahman* è considerato ora come un Assoluto impersonale, ora come un Essere personale e onnipotente; la *Kauṣītaki* vede nel *brahman* il signore del mondo che fa compiere agli esseri buone o cattive azioni a suo piacimento. Di particolare interesse è la *Śvetaśvātara Upaniṣad* in cui appare un fatto di grande importanza: il signore del mondo che regge le anime individuali e la natura viene identificato con Rudra-Śiva; in questa *Upaniṣad* infatti l'*ātman-Brahman*, l'unico Assoluto, da cui tutto promana viene a identificarsi con il dio personale segnando il passaggio dal monismo idealistico al teismo; questa *Upaniṣad*, che risale a poco prima dell'era cristiana, è definita significativamente la «porta d'accesso dell'Indu definita la natura una forza magica (*māyā*) di Śiva per mezzo della quale le creature vengono fatte prigioniere. Il termine non ha però il senso di illusione che gli attribuiscono Śaṅkara e il *Vedānta* successivo: il mondo emanato dalla *māyā* è piuttosto modificazione di una parte dell'essenza divina ad opera della potenza del dio e l'immagine del mondo che vien fuori dall'*ātman-Brahman* è indicativa del rapporto che lega la realtà empirica o molteplicità alla Realtà ultima, l'Assoluto.

E' inevitabile che il mutamento religioso implichi una mutata valutazione dell'esistenza: nel periodo vedico la vita è considerata il massimo dei beni e l'uomo si augura di vivere cento autunni su questa terra; nel periodo dei *Brāhmaṇa*, con l'introduzione dell'idea di una seconda morte, viene a esser turbato lo stato di felicità dell'aldilà. Con i sacrifici si può sfuggire al pericolo ma all'affermarsi della dottrina del *karman* si introduce un dubbio crescente sulle finalità del perpetuo alternarsi di nascite e morti, e cresce la consapevolezza della transitorietà e della caducità di ogni vita, il che fa nascere il desiderio di uno stato sottratto alla mutevolezza.

D'altronde, poiché è l'agire a produrre *karman*, le opere buone non sono sufficienti a mettere fine alla catena delle rinascite; solo l'astensione da ogni attività e la rinuncia a ogni desiderio possono garantire il raggiungimento della mèta suprema. È l'epoca in cui comincia ad apparire il tipo d'eremita che rinunciando al mondo e facendo penitenza mira a realizzare lo scopo supremo, la liberazione dal ciclo delle esistenze e dal perenne ripetersi di nascite e morti, in una parola dalla transitorietà; ma la negazione della volontà di vivere viene superata grazie all'idea che si ha della conoscenza che diviene forza liberatrice e via d'uscita. L'idea che la conoscenza possieda una forza magica tale da offrire il possesso della cosa conosciuta nel senso che conoscere è possedere ciò che si vuole conoscere, è del resto già nota ai *Brāhmaṇa* e si afferma per questo o quel sacrificio; attribuendo alla conoscenza anche il potere di liberare dal *saṃsāra* si dà maggior forza a simile credenza; essendo inoltre *Brahman* pura conoscenza, chi raggiunge la conoscenza diviene egli stesso *Brahman* e si estingue per lui ogni desiderio, raggiungendo così la liberazione.

Sulla natura di questa liberazione si sono avanzate diverse opinioni: secondo alcune *Upaniṣad* la salvezza sta nell'unione indissolubile con l'*ātman*; secondo altre, che si rifanno alla «dottrina dei cinque fuochi» collegata alla pratica sacrificale, la liberazione si riduce a un'esistenza eterna delle anime nei mondi del *Brahman*. Quest'ultima non è che un potenziamento della credenza più antica in una perenne dimora del dio in un beato mondo celeste, mentre la prima vede nella salvazione qualcosa di totalmente diverso da una trasfigurazione dell'esistenza terrena, uno spirituale sottratto definitivamente al cambiamento e al dolore. Per chi nel corso della vita perviene alla conoscenza e quindi si immerge nel *Brahman* la vita terrena diviene effimera e di poco valore, e chi conosce ha superato ogni forma di etica e non è più tormentato da ciò che si deve o non si deve fare: libero dal male, dalla passione e dal dubbio, tranquillo, egli è al di sopra di ogni cosa terrena.

La nuova dottrina upaniṣadica dà ovviamente una risposta alle esigenze e agli interrogativi religiosi di gran parte della società; non è impensabile di conseguenza che simili concezioni, come si deduce dalle stesse *Upaniṣad*, pur essendo inizialmente avviate o promosse da appartenenti a caste diverse da quella brahmanica – come reazione a questa casta o almeno a quella parte di essa che fa del rito una scienza sempre più complicata e difficile e uno strumento per affermare la propria supremazia traendone il maggior vantaggio economico possibile –, siano

ben presto accolte e rielaborate dalla casta brahmanica che non le trova affatto estranee alle sue necessità spirituali e alle proprie convinzioni⁸⁰.

La nuova dottrina del *samsāra*, di un ciclo cioè incessante di rinascite in questo mondo determinate, ciascuna, dalle azioni (*karman*) compiute nell'esistenza precedente, comporta un mutamento nella valutazione della vita terrena e della morte. L'antica idea vedica della retribuzione si trasferisce dal mondo ultraterreno al mondo terreno dove l'individuo trova nella nuova nascita (non necessariamente come uomo) la ricompensa o la punizione per le azioni compiute nella vita precedente: in quest'ottica viene ad annullarsi l'opposizione vita/morte e la morte, ovvero la sosta nel mondo ultraterreno, lungi dal suscitare angoscia è tutt'al più solo una fase o un periodo intermedio di questo continuo percorso. A dire il vero, anche nel periodo vedico più antico, in cui l'amore per la vita sembra sia stato il sentimento dominante e in cui gli Arî, pieni di gioia di vivere e di volontà di conquista, si augurano una vita di «cento autunni», non sembra che si nutra alcun timore della morte, almeno della morte per vecchiaia; è semmai la morte prematura a destare paura perché pone fine alla vita in modo inaspettato; una vita che gli Arî vedici si augurano ricca di gioie e delizie e soprattutto longeva, per cui non è improbabile che sia nella longevità appunto, nella continuazione in forma duratura della vita piena che hanno sulla terra, che consistano per loro l'immortalità e la vita eterna. Proprio per questo motivo rimane alquanto imprecisa la nozione che essi hanno dell'oltretomba dove sperano di poter continuare la gioiosa esistenza terrena; la preghiera rivolta ad Agni (*RV.*, X,16,5) di condurre il defunto al cielo non tradisce né dolore né rimpianto, ma al contrario il trapasso è visto come un «ritorno a casa» quasi che l'uomo si ricongiunga dopo la morte con i suoi, gli dèi e i Padri, nella dimora celeste dove i morti risiedono per l'eternità vivendo un'esistenza che è una replica di quella umana sulla terra, ricca di gioie concepite in termini materiali in una beatitudine priva di affanni. Nei testi vedici ancora più vaghi sono gli accenni all'inferno, descritto come l'«infinita tenebra», l'«abisso senza fine» o l'«intangibile oscurità», sede dapprima di coloro che non possono salire alla luce per mancanza di meriti o di sacrifici, luogo poi dove è destinato a scomparire il malvagio.

Certo, l'ingenua fede in una continuazione della vita nell'aldilà è destinata a subire una profonda trasformazione nel più recente periodo vedico: mentre infatti si afferma sempre più la convinzione che il me-

⁸⁰ Cfr. Della Casa 1976: 13-14. Del contrasto tra la casta brahmanica e la casta *kṣatriya* rimane traccia nel mito di Paraśurāma del *Mahābhārata* ma, come traspare da alcune sue versioni (si veda *MBh.* XII,49,51-79B = 1780-1800C), si afferma ben presto la convinzione che l'alleanza della casta sacerdotale con i guerrieri sia essenziale a una società ordinata.

rito acquisito con il sacrificio abbia una durata limitata e che, come si registra soprattutto nei *Brāhmaṇa*, a chi non comprende e non fa sacrifici secondo precise regole sia riservata una nuova morte nell'aldilà (*punarmṛtyu*), si va definendo l'idea di una ricompensa proporzionata ai meriti, idea già implicita del resto nell'antica concezione vedica tant'è che il giusto continua l'esistenza terrena in cielo e il malvagio nell'inferno: le opere e le azioni compiute in vita durante l'esistenza terrena hanno un potere discriminante. È in questo clima che appare sempre meglio delinearsi la possibilità che dopo la vita presente ve ne sia un'altra la cui natura è determinata dalla condotta tenuta in quella e che gli atti di ciascuno trovino premio o punizione in una vita futura. Questa convinzione, che trova la prima formulazione nelle *Upaniṣad* o nella dottrina del *samsāra*, «ciclo delle esistenze» regolato dalla ferrea legge del *karman*, l'«azione», è destinata a costituire la base ideologica di tutte le correnti di pensiero indiane, con la sola eccezione delle scuole materialistiche, cementando il sistema delle caste oltre che dell'intera struttura sociale ed etica dell'India. Dacché infatti si impone questa dottrina, scopo primo della religione diviene la ricerca di una «via» (*mārga*) che ponga fine al ciclo delle rinascite e che conduca alla liberazione (*mokṣa*).

Non può del resto essere priva di conseguenze l'idea del ciclico rinnovarsi della vita dell'uomo – ben diversa dalla concezione lineare del Cristianesimo – dominato dall'inesorabile legge del premio e del castigo, della felicità e dell'infelicità nell'esistenza attuale per la condotta tenuta nella vita precedente che, rendendo consapevoli della transitorietà dell'esistenza e della caducità della vita terrena, viene sentita come una condanna. Sul piano sociale essa si traduce in un irrigidimento del sistema castale – appare infatti vano ribellarsi al proprio destino causato soltanto da se stessi, oppure venir meno ai doveri della propria casta sovvertendo il *dharma*, perché ciò comporta conseguenze nella vita futura – ma sono ben maggiori gli effetti sul piano ideologico. Ad essa infatti si ricollegano l'atteggiamento di rinuncia che pare ad alcuni – pur essendo forse il tratto più noto in Occidente – un modo per interrompere gli effetti vincolanti dell'azione ma anche l'inclinazione alla mitezza o all'accettazione tranquilla degli eventi della vita; qui felicità e infelicità appaiono dipendere non già dal fato o da un disegno divino imperscrutabile ma esclusivamente dall'agire nella vita precedente priva al tempo stesso, rispetto ad esempio al Cristianesimo, dell'idea attiva di carità o della speranza in un perdono salvifico che riduca o cancelli le conseguenze delle azioni: la salvezza, almeno fino all'affermarsi del teismo, è un fatto esclusivamente individuale che si coniuga con un senso di profondo rispetto verso tutto il creato.

La dottrina del non-nuocere (*ahiṃsā*) o della «non-violenza» è di origine incerta e il suo affermarsi è ricollegabile alla svalutazione del sacrificio e dunque di formule e metodi di purificazione⁸¹. Essa viene accolta da tutte le correnti religiose dell'India e diventa uno dei principi fondamentali della civiltà indiana (si pensi a Gandhi che al precetto impronta la sua ideologia politica); è certamente la credenza nella dottrina del *saṃsāra* che costituisce infine la molla al sorgere di varie concezioni religiose e dottrine filosofiche ortodosse, rifacentisi cioè alle *Upaniṣad* o in genere al *Veda* di cui riconoscono l'autorità, o eterodosse, come il Giainismo e il Buddhismo che rifiutano il *Veda*, la validità del rito e la divisione sociale in caste: tutte hanno infatti come scopo ultimo il superamento del continuo ripetersi di nascite e morti, o ciclo delle esistenze (*saṃsāra*), e tendono a fornire «vie» per por fine alla rinascita.

⁸¹ Non è escluso che alla base vi sia l'idea, diffusa tra i popoli primitivi, che uccidere animali comporti colpa o impurità. È possibile, in ogni caso, che ad essa si colleghino il declino dei sacrifici animali e il sorgere della speciale 'santità' della vacca.

Cap. II – *Filosofie e religioni dell'India*

Correnti eterodosse

Il quadro politico in cui fioriscono i movimenti religiosi e filosofici del Giainismo e del Buddhismo è quello dell'India del VI sec. a.C. , periodo in cui comincia a farsi luce sulla storia dell'India e le vicende politiche cominciano a essere storicamente databili grazie anche alle fonti buddhiste e giainiche: i sovrani escono dal mito e divengono personaggi reali. Il centro politico è ora molto più a oriente di quanto non fosse in periodo vedico e la scena politica dell'India del VI secolo appare costituita da un susseguirsi di piccoli principati assoluti e di repubbliche aristocratiche: fra le repubbliche meritano particolare menzione i Vṛji, i Malla, i Videhae i Licchavi (questi con capitale a Vaiśālī, città ricchissima e ben nota alle leggende buddhiste e giaina); vengono per ultimi gli Śākya, tribù celebre per aver ospitato Buddha alla nascita e costituita di famiglie aristocratiche di alta nobiltà, fiere della purezza delle proprie origini ricollegabili, secondo alcuni, alla popolazione aborigena in quanto non avrebbero risentito dell'invasione aria grazie alla loro isolata posizione geografica. Molte delle repubbliche scomparvero dalla scena politica al sorgere dei regni del Magadha (odierno Bihar) e di Kośala che accrebbero il loro potere a danno delle repubbliche aristocratiche del nord⁸².

Nel corso del VI sec. a. C. si hanno i primi contatti sicuri con il mondo occidentale. Nel 518 a.C. Scilace di Carianda, inviato da Dario I, discese il fiume Indo partendo da Caspatico e dopo trenta mesi raggiunse il Sindh (regione del corso inferiore dell'Indo); la sua perlustrazione permette a Dario la conquista del Sindh. Questa è databile al 517, confermata com'è dall'iscrizione di Persepoli (516-515 a. C.) che

⁸² La tribù degli Śākya fu annientata da Virūdhaka di Kośala che ampliò il suo regno fino all'Himālaya. Il motivo della sua ostilità si collega, secondo la tradizione, ad un episodio della vita di Prasenajit cui era stata promessa in sposa una fanciulla di questa stirpe, ma gli fu assegnata invece con l'inganno una fanciulla bellissima ma illegittima, dalla quale nacque Virūdhaka; quest'ultimo, venuto a conoscenza della sua origine, si sarebbe vendicato distruggendo la razza degli Śākya.

menziona il Sindh come ventesima satrapia dell'impero Achemenide al quale la regione paga un altissimo tributo in oro e uomini, mantenendo però una parziale autonomia. Iniziano così i rapporti tra India e Occidente e da allora si diffondono qui notizie nebulose e fantasiose sull'India come terra favolosa, piena di fantastici personaggi, tesori e meraviglie, ma anche assai arretrata sul piano culturale. A diffondere simile visione è probabilmente Erodoto, ma essa viene sostenuta anche, un secolo dopo, da Ctesia di Cnido, cario di nascita, figlio di medici e medico egli stesso alla corte di Artaserse II (405 a. C). Nei suoi ἱνδικά egli dedica un intero libro all'India e sostiene che tutto quanto ivi riferito si basa su testimonianze oculari o sull'osservazione diretta; in realtà finisce col prevalere il gusto del meraviglioso e anche Ctesia fornisce dell'India un'immagine non meno fantastica di quella emergente dall'opera di Erodoto.

L'incontro con l'Occidente è da considerare in ogni caso responsabile dell'introduzione della scrittura in India: la scrittura *brahmī* da cui deriva la scrittura *devanāgarī* può esser ritenuta un adattamento indiano della *kharoṣṭhī*, scrittura aramaica usata nella cancelleria achemenide e importata in India.

Non meno complesso risulta il quadro socio-culturale caratterizzato da grandi cambiamenti economici, con il passaggio da un'economia di allevatori a una di agricoltori e con il parallelo sviluppo di attività artigianali e commerciali, con conseguenti tensioni sociali dovute all'ascesa di una classe di mercanti e all'espansione della società ariana che aveva accolto gruppi non ariani, non riuscendo però a integrarli positivamente. Non è minore il fermento che si registra sul piano culturale per la sostanziale crisi dei valori vedici, connessa a crescenti esigenze di revisione, alla quale avevano probabilmente contribuito lo scontento per l'eccessivo ritualismo brahmanico e la sfiducia nella validità e nell'onnipotenza del rito. Nel clima delineato si diffondono e si affermano le correnti del Giainismo e del Buddhismo che propongono delle «vie» per uscire dal *samsāra*, il ciclo incessante delle rinascite aperte a tutti, qualunque fosse lo strato sociale di appartenenza, e che tutti potevano seguire senza la mediazione dei brahmani e senza misteri, soprattutto: loro obiettivo essendo quello di rivolgersi alle masse mettendo da parte il carattere di scienza segreta, diffondere le nuove idee e rendere accessibile al maggior numero di proseliti il nuovo insegnamento, per scrivere la loro letteratura canonica il Giainismo e il Buddhismo scelgono non già il sanscrito, bensì le varie lingue parlate o *pracriti*. Questo determina il diffondersi dei *pracriti*, appunto, ma anche l'affermarsi di un genere letterario particolare, ovvero un discorso dottrinario ridondante che attraverso ripetizioni si sforza di inculcare i concetti negli ascoltatori, e ciò nel modo più energico possibile.

Il Giainismo

Il Giainismo è la religione dei seguaci del Jina, il «Vittorioso», epitetto attribuito a Vardhamāna, noto anche come *Mahāvīra*, un vecchio asceta nato nei pressi di Vaiśālī (oggi Besāṛh) nel Bihar settentrionale e vissuto tra il 560-540 e il 480-460 a.C. Egli non sarebbe stato il fondatore del Giainismo, ma soltanto un predicatore, l'ultimo dei ventiquattro *tīrthaṃkara*, i «costruttori del guado» che permettono di superare il ciclo delle esistenze. Secondo la tradizione giainica, essi giungono sulla terra in epoche diverse con il compito di riordinare e divulgare la dottrina che per sua natura è eterna e immutabile, ma può andar soggetta a oscuramenti. Dei ventiquattro *tīrthaṃkara* menzionati dalla tradizione solo gli ultimi due, Parśva e Vardhamāna Mahāvīra, sono personaggi storici mentre gli altri si perdono nella nebbia della leggenda: Parśva, vissuto a Benares 250 anni prima di Vardhamāna Mahāvīra, avrebbe fondato una comunità di monaci e laici, i *nirgrantha*, gli «svincolati» dal mondo che osservano con assoluto rigore quattro voti: non nuocere, non mentire, non rubare, non possedere. Di questa comunità fanno parte i genitori di Vardhamāna Mahāvīra.

Coevo del Buddha, secondo la tradizione giainica Vardhamāna nacque in un piccolo stato del Magadha nel 599 a.C. (o, secondo ricerche condotte in Europa, tra il 549 e il 540 a.C.). Avendo percepito il senso di provvisorietà che implica la dottrina delle rinascite (*saṃsāra*), Vardhamāna Mahāvīra per non turbare il padre, che regna in quello stato, non si dà subito alla vita ascetica, ma si sposa e ha una figlia, secondo una delle tradizioni più diffuse. Alla morte dei genitori, lasciato il regno al fratello, si dà all'asceti giungendo dopo lunghe meditazioni e mortificazioni alla Verità e alla sua dottrina che permette il superamento del ciclo delle esistenze; diviene perciò un *Jina*, il «vincitore» delle passioni, ma anche un Mahāvīra, il «grande eroe», e un *kevalin*, lo «onnisciente»; da allora e fino alla morte, all'età di 72 anni, si impegna a diffondere la dottrina nello stato del Magadha dove allora predica anche il Buddha con cui sembra però non esservi stato alcun contatto. Riformatore rigido della dottrina e sostenitore rigoroso della pratica ascetica, Mahāvīra introduce un quinto voto, quello della castità, e si fa sostenitore di una rigida osservanza dell'*ahiṃsā*, il precetto della non violenza; pur risultando esagerate le cifre tramandate dalla tradizione (14.000 monaci, 36.000 monache, 159.000 laici e 318.000 laiche) non c'è dubbio che alla sua morte la comunità è molto numerosa.

Religione atea, il Giainismo non ammette un unico dio supremo, onnipotente e onnipresente, a cui attribuire la creazione del mondo⁸³. Per i Giaina l'universo è increato ed eterno ed è privo di senso parlare di creazione *ex nihilo* o di emanazione: la prima è una contraddizione in termini, in quanto presuppone che debba divenire esistente ciò che non esiste; in base alla seconda il puro spirito dovrebbe divenire materia impura, il che è altrettanto assurdo. Il mondo ritrova la ragione del suo divenire nel *karman*, la legge del rimerito delle azioni compiute, universale, inesorabile e capace di spiegare il bene e il male o, in una parola, la sorte delle creature.

L'universo, raffigurato come un uomo o una donna in piedi, vien tenuto distinto in tre parti, ma non ve ne è una dove non sia presente un'anima: questa può ritrovarsi in esseri immobili (dotati solo del senso del tatto, come le piante e le pietre) e in esseri mobili (che dispongono da due a cinque sensi); tutte le anime sono sottoposte al ciclo delle esistenze, ma alcune sono *abhavya*, «non destinate a salvarsi», altre *bhavya*, «destinate a salvarsi». A parte stanno i *nigodha*, sorta di anime vegetali.

La parte inferiore dell'uomo cosmico accoglie gli inferni, dove dannati e dèmoni pagano per le loro azioni, ma la loro è una condizione transeunte; solo coloro che si sono macchiati di colpe per le quali non vi è espiazione giacciono in un abisso senza fondo. Nella parte centrale dell'uomo cosmico è posto il *Bharatavarṣa*: qui vivono gli uomini, ma soltanto in alcune regioni esposte a continuo mutamento dei suoi abitanti, ambientale, morale e fisico, sicché da uno stadio d'estrema prosperità si può giungere a uno stadio di profonda abiezione cui segue una nuova fase ascendente che riporta a un'età di felicità e di prosperità. Nella parte superiore stanno infine gli dèi: per rispondere alle esigenze delle creature i Giaina hanno ammesso l'esistenza di dèi ai quali le creature possono rivolgere le loro preghiere nei momenti di bisogno, muniti di senso di abbandono e speranza. Onorati nei templi giaina, gli dèi in realtà non sono che anime che per le azioni

⁸³ I Giaina negano l'esistenza di Dio sulla base di un ragionamento logico: pur ammettendo che vi sia un creatore, non si comprende per quale motivo un essere perfetto abbia creato l'universo. È impensabile che possa averlo fatto per desiderio, perché tutti i suoi desideri dovrebbero essere soddisfatti; ma neppure per compassione, perché prima della creazione non esistevano né dolore né necessità di liberazione; né per gioco, a meno di non pensare al creatore come a un fanciullo. La presenza nel mondo del dolore, dell'infelicità e della morte rende difficile vedere in lui un essere misericordioso e onnisciente; se infine tutto è causato dalle azioni compiute dalle creature stesse, la figura del dio che si limita a osservare la vicenda del rimerito non risulta indispensabile, né autonoma.

compiute godono di felicità e possibilità sovrumane ma la loro condizione non è per nulla definitiva: sono transeunti e soggetti anch'essi alla legge del *karman*; la loro condizione è raggiungibile solo dalla rinascita come esseri umani, sottolineandosi così il valore della condizione umana nel realizzare il divino che in potenza è nell'animo di ogni uomo. Al di sopra del mondo degli dèi, quasi a costituire il diadema dell'uomo cosmico, sono posti i *siddha*, i «perfetti», anime che hanno raggiunto la perfezione e quindi la liberazione avendo eliminato ogni contatto con la materia, gli unici sottratti al *karman* e al ciclo delle esistenze; staccati come sono dalle vicende terrene, essi non possono essere oggetto di adorazione, ma solo di meditazione.

Il Giainismo opera una distinzione della realtà in anime e sostanze inanimate, tra le quali la più importante è la materia che costituisce la base di ogni organismo vivente⁸⁴. Le prime, infinite di numero, increate ed eterne, sono dotate di qualità innate (visione, conoscenza, felicità e capacità di agire illimitate) che tuttavia rimangono offuscate a contatto con la materia; questa non soltanto costituisce il corpo perituro che avvolge e riveste l'anima ma in seguito all'attività penetra nell'anima e le si appiccica come una sostanza sottile: è il *karman*, buono o cattivo a seconda delle azioni compiute⁸⁵. Il *karman* cattivo è dovuto a errori, inosservanza dei precetti, negligenza, passioni, oltre che allo *yoga*, termine che, per i Giaina, allude all'attività del corpo, del pensiero e della parola, e non si può eliminare perché l'anima legata alla materia partecipa e risente passivamente della realtà oggettiva; è il *karman* a far sì che l'anima vaghi, da un'esistenza all'altra, sotto le forme più diverse (uomo, animale, sostanza immobile, demone o dio) e sempre suscettibile di passare o di decadere da uno stato all'altro in conseguenza delle azioni compiute.

Lo scopo del Giainismo è duplice: da un lato, evitare che, agendo, un nuovo *karman* venga a depositarsi sull'anima; dall'altro far sì che si elimini il *karman* accumulato nelle esistenze precedenti. L'adempimento di rigorose pratiche ascetiche, dalla meditazione al digiuno,

⁸⁴ I Giaina parlano di sei classi di sostanze (*dravya* <*dru*, «scorrere», termine che implica ad un tempo l'idea di «essere» e quella di «divenire») distinte in animate e inanimate, elementari e eterne. Tutte incorporee, eccetto la materia, e tutte inanimate, escluse le anime, esse sono: lo spazio (*ākāśa*); i presupposti del movimento e della quiete (*dharmā* e *adharma*); il tempo (*kāla*); la materia (*pudgala*); le anime o monadi spirituali (*jīva*).

⁸⁵ Dall'unione della materia con l'anima si origina una serie di corpi: il più evidente è il corpo fisico ma il più importante è il corpo karmico, derivato dall'agire di ogni uomo, che accompagna l'anima (il *jīva*) di esistenza in esistenza, fino a aggiungere la liberazione; e tutto questo dall'eternità perché il *karman* è senza principio e se l'anima fosse stata pura non sarebbe mai stata irretita nel *samsāra*.

dalla mortificazione della carne fino al suicidio, in determinate condizioni, accelera l'eliminazione del *karman* mentre una condotta di vita virtuosa e l'osservanza delle cinque regole etiche consentono di evitare l'afflusso di nuovo *karman*. Il suicidio, in realtà, non è stato mai realmente raccomandato in quanto non solo non favorisce l'eliminazione del *karman* accumulato ma appare come una fuga dal mondo. Quanto invece alle cinque regole osservate dai Giaina la prima è il non-nuocere (*ahimsā*) a nessun essere vivente, precetto accolto da tutte le correnti religiose dell'India e divenuto uno dei principi fondamentali della civiltà indiana; per i Giaina il precetto è categorico e si traduce nel rispetto della vita a tutti i livelli, anche quelli inferiori come il vegetale. L'*ahimsā* quindi muta dal valore negativo di non-uccisione ai valori positivi di compassione, amicizia e gentilezza che uniformano e ispirano la convivenza civile⁸⁶.

Ogni uccisione ingiustificata è proibita perché la vita è presente in ogni aspetto del creato: s'impone in modo assoluto il vegetarianesimo e sulla distruzione dei vegetali si transige solo perché essi servono a mantenere forme di vita superiore, ossia quella umana⁸⁷. I monaci, tenuti a osservare regole molto rigide, devono vivere in appositi rifugi durante la stagione delle piogge, devono portare sonagli ai piedi o pezzuole sulla bocca per non uccidere o ingoiare animaletti minuscoli ma numerosi nella stagione; pur senza chiederlo possono accettare cibo avanzato e acqua bollita, perché priva d'ogni forma di vita, e devono mangiare prima del tramonto del sole, nel timore di ingoiare e uccidere creature microscopiche.

Anche da parte dei laici va evitata ogni violenza inutile: al riguardo, accanto ai grandi voti ne esistono altri che riguardano certe limitazioni nella scelta dei cibi e delle bevande alcoliche, proibite non per ragioni etiche (come avviene nel Buddhismo) ma perché la fermentazione implica l'uccisione di esseri animati, e in diverse attività, come quella sessuale da evitare per lo stesso motivo per il quale è interdetto l'uso degli alcolici. Lo stesso vale per i mestieri alcuni dei quali sono addirittura proibiti: a parte l'agricoltura già soggetta a certe limitazioni, ne sono del tutto esclusi caccia, pesca, scavo di pozzi, allevamento, commercio di legname, armi e avorio, poiché attività che implicano l'uccisione di esseri viventi. L'attività di soldato è accettata solo perché risponde al rispetto del dovere, anche se dai Giaina sono state sempre privilegiate le attività commerciali e finanziarie che hanno permesso loro di disporre sempre di grandi ricchezze devolute in gran

⁸⁶ Cfr. Della Casa, op. cit.

⁸⁷ Considerati sede di molte anime, non si ammette tuttavia la distruzione di tuberi, frutti ricchi di semi o acerbi, cipolle e aglio.

parte alla chiesa giainica per sostenerne generosamente le comunità monastiche.

Pur non essendo mai divenuta una religione d'importanza mondiale, il Giainismo si espande al di là della ristretta sede originaria del Magadha incontrando il favore di molti regnanti che non ritengono opportuno inimicarsi la comunità in veloce crescita sul piano economico e commerciale: si ricorda in particolare Samprati, nipote di Aśoka, cui si deve la diffusione del Giainismo nell'India meridionale dove incise profondamente sulla vita culturale, sociale e artistica del primo millennio della nostra era. Di seguito a uno scisma collocabile agli inizi dell'era volgare, dalla comunità originaria si originano due correnti, i *Digambara*, i «vestiti d'aria» diffusi nell'India meridionale, e gli *Śvetāmbara*, i «vestiti di bianco» diffusi nel Gujarat e nell'India occidentale. I «vestiti d'aria» o nudi, sono i discendenti di una parte della comunità che, guidata da Bhadrabāhu, si trasferisce a Sud, nel Mysore di seguito a una carestia e, tornati in patria vent'anni dopo, trovano che i Giaina del nord hanno abbandonato il costume della nudità, adottato da Mahāvīra, e li accusano perciò di essersi allontanati dalle regole da lui imposte. Da parte loro, invece, gli *Śvetāmbara* rimproverano ai *Digambara* di seguire costumi poco adatti a un'epoca corrotta come l'attuale⁸⁸. Oggi, il Giainismo è ancora diffuso in India ma costituisce il credo di una minoranza di a poco più di tre milioni di seguaci; non mancano presenze giainiche in altre parti del mondo quali il continente africano, per non dire di Inghilterra e Stati Uniti.

Il Buddhismo

Come il Giainismo, anche il Buddhismo si afferma verso il 500 a. C. e nella stessa regione, il Magadha. Nato in aperto contrasto con la tradizione brahmanica, il Buddhismo ripudia l'autorità del *Veda*, la validità del rito e il sistema castale, sebbene questo rifiuto rimanga un

⁸⁸ Agli *Śvetāmbara*, in seno a un concilio convocato a Valabhī nel Gujarat nel 512 d.C., quindi in epoca abbastanza tarda, si deve la definizione di un proprio canone denominato *Siddhānta*, scritto in *ardhamāgadhī*, con influssi di *māhārāṣṭrī*: vi sono compresi 45 testi (11 *Aṅga*, «Membra»; 12 *Uvāṅga*, «Membra secondarie»; 10 *Paīṅga*, «Testi sparsi», 6 *Cheyasutta*, «Regole di disciplina»; 5 *Mūlasutta*, «Regole fondamentali»; 2 testi isolati) che danno luogo a un'ampia fioritura di testi di commento e di opere autonome, scritti spesso in sanscrito, probabilmente per l'esigenza di confrontarsi con altre scuole. I *Digambara* invece sono rimasti ancorati a una silloge di quattro testi risalenti ai primi secoli d.C.

principio ideologico senza ricadute effettuali. Esso concorda con le dottrine delle *Upaniṣad* sull'idea che l'uomo si reincarni in base alle proprie azioni; ma se la tradizione brahmanica ammette un'anima e un'entità suprema, il Buddhismo nega anima e entità suprema. Religione atea anch'essa, ammette l'idea del *ṛta* vedico, per cui risulta determinante per il destino dell'uomo non già il rito bensì la condotta morale: il Buddhismo, come il Giainismo, si evolve dalle *Upaniṣad* ed elabora dottrine e concetti che *in nuce* erano già nelle *Upaniṣad*.

Propugnatore e maestro del Buddhismo è Siddhārta Gautama, noto anche come Śākyamuṇi, «Il saggio degli Śākya», e soprattutto come il Buddha, il «Risvegliato»⁸⁹. Egli nasce a Kapilavastu da una famiglia *kṣatriya* della tribù degli Śākya intorno al 560 a.C. Secondo tradizione, dove non è facile distinguere la realtà dalle fantasie, dopo una vita agiata abbandona insoddisfatto la famiglia e i piaceri e si fa asceta alla ricerca di una risposta ai problemi che l'angosciano⁹⁰. Dopo sette anni raggiunge l'intuizione della verità, l'«illuminazione» (*bodhi*) e elabora così la dottrina delle «quattro verità» e dell'«ottuplice sentiero». Tornato a Benares, vi tiene il primo sermone, noto come «predica di Benares», dove si ritrova l'essenza della sua dottrina o *dharma*. Inizia così a diffonderla fondando al tempo stesso il *saṃgha*, «comunità» dei monaci: il *saṃgha*, il Buddha stesso e la sua dottrina o *dharma* sono considerati i tre gioielli del Buddhismo.

Comincia a peregrinare per le grandi regioni dell'India (soprattutto nell'odierno Bihar) conquistando numerosi proseliti di ogni casta: tra di essi spiccano sovrani come Bimbisāra, re del Magadha, che in seguito, nel corso dei secoli, provvedono al mantenimento della comunità. Buddha muore in età avanzata, intorno al 480 a.C., a Kucinagara, nei pressi di Patna.

⁸⁹ Pellegrini 2001: 581-594.

⁹⁰ Ben presto la leggenda amplia i pochi dati noti trasformando il saggio asceta in un eroe, figlio del re Śuddhodana, che avrebbe sposato Gopā o Yaśodharā la quale gli avrebbe dato un figlio. Dopo una vita agiata, vissuto nelle gioie e nel lusso, rimane lontano dalla vita reale per prevenire una profezia per la quale Buddha sarebbe diventato asceta per salvare gli uomini; seguono svariati incontri con un malato, un vecchio, un cadavere in decomposizione e un asceta, la scoperta dell'esistenza del dolore lo inducono a riflettere su questi aspetti della vita. Lasciato il palazzo, egli si sarebbe recato presso molti saggi per rendersi conto alla fine che quella delle penitenze esteriori e dell'ascesi a oltranza è una via errata. Una notte intuisce le quattro nobili verità sul dolore, sulla sua origine, sulla sua soppressione e da quel momento diviene il *Buddha*, il «risvegliato», lo «illuminato», il santo; benché Mara, che impersona il male, lo spinga a entrare subito nel *nirvāṇa*, egli si impegna a rivelare prima la sua dottrina agli uomini.

La dottrina parte dalla constatazione che nulla nel mondo è permanente e perciò causa di dolore. A causare il dolore è il desiderio: per sopprimere il dolore occorre allora estirpare il desiderio; la via che porta all'eliminazione del desiderio e, quindi, del dolore è rappresentata dall'«ottuplice sentiero», ovvero le otto regole morali che portano al *nirvāna*, stato di quiete indescrivibile e lasciato volutamente oscuro in cui, estinti i desideri, non ha più luogo la reincarnazione⁹¹.

Punto di partenza della dottrina è dunque il dolore (*duḥkha*) che emerge come tratto proprio dell'esistenza; anche le gioie e i piaceri hanno in sé dolore perché non sono mai duraturi ma destinati a svanire: è questa loro transitorietà a renderli causa di dolore; la morte stessa, preludio di una nuova vita, è causa di pena non minore, perché il nuovo stato che si ottiene con la rinascita è incerto. Gli esseri passano dall'una all'altra delle cinque sorti loro possibili (infernale, animale, spiritica o demoniaca, umana e divina) ma in nessuna di esse la vita è libera dalla sofferenza, neppure in quella divina: anche gli dèi, infatti, sono soggetti a decadere e a rinascere sulla terra.

Tutto è sottoposto al mutamento, tutto è transitorio e non c'è nulla di stabile e durevole. Tutte le cose esistenti sono dovute in realtà a mutevoli combinazioni o «aggregati» (*skandha*) di «fattori esistenziali» o elementi, *dharma*, che sono le realtà ultime. I *dharma* non sono entità autonome, sono anch'essi mutevoli: sorgono e si dissolvono subito dopo per dar posto a nuovi *dharma* a loro volta sostituiti da altri, anch'essi transeunti e quindi dolorosi. Analogamente, l'uomo è costituito non già da una parte materiale e una spirituale, esistenti *ab aeterno*, bensì da cinque aggregati (*skandha*) – uno fisico e quattro psichici – di *dharma*, ovvero di caduchi «fattori esistenziali» (si noti che il numero dei *dharma*, fissato inizialmente in settantadue, subisce variazioni con il progredire della dottrina)⁹².

⁹¹ Meno nebulosa della sua vita è la sua opera, anche se Gautama non ha lasciato nulla di scritto. Fonte di conoscenza del buddhismo sono i suoi «discorsi», in particolare il *Sūttapiṭaka*, «Canestro degli insegnamenti», che costituisce la parte più importante dell'intero canone; è stato tramandato nella forma più completa in una lingua nota come *pāli* ed è distinto al suo interno in cinque *nīkāya* o «raccolte»: *Dīghanīkāya*, *Majjhimanīkāya*, *Samyutta nīkāya*, *Anguttaranīkāya* e *Khuddhakanīkāya*. L'ultima raccolta (il *Khuddhakanīkāya*) è una sorta di miscellanea di sentenze, canti e racconti mentre le prime quattro riuniscono i veri e propri «insegnamenti» (*sūta*) raccolti dai discepoli del Buddha, e non è escluso che alcuni di essi, tra i più antichi, debbano essere realmente ricollegati alla predicazione del Maestro sebbene, col passare del tempo, possano aver subito degli aggiustamenti.

⁹² Gli *skandha* sono: il *rūpaskandha*, o aggregato di ciò che ha la corporeità del sensibile, che include gli elementi (terra, acqua, fuoco, aria) che formano l'uomo, gli organi dei sensi, ecc., tutto ciò insomma che ha una forma e che è

Anche nel caso dell'uomo, i *dharma* non sono eterni, ma mutevoli e transitori: nascono e scompaiono in continuazione. Ogni *dharma* scaturisce per interdipendenza funzionale da altri *dharma*, non nasce cioè per puro caso o per opera di un potere estraneo, ma sulla base di premesse già date. La loro durata, inoltre, può variare (i *dharma* del corpo sono ad esempio più duraturi di quelli della coscienza che nasce e sparisce di continuo) sicché nessuno di questi «aggregati» può essere considerato il Se stesso di un individuo e neppure quello che si avvicina di più al concetto di anima, ossia la coscienza; la stessa legge di dipendenza e di condizionamento che vale per ogni fenomeno sensibile, sempre condizionato e dipendente, causato cioè da un altro a sua volta dovuto a una causa precedente, si applica alla personalità, ovvero ai fenomeni della coscienza.

Ne segue che non esiste una sostanza spirituale immortale e duratura: solo la velocità con cui si svolgono i processi spirituali e la continuità con cui si susseguono impediscono di notare il cambiamento e danno l'idea di un «io» permanente che rimarrebbe identico dalla nascita alla morte e che, dopo il disfacimento del corpo, trasmigrerebbe per continuare la sua esistenza in un altro corpo. L'«io», in realtà, è soltanto un insieme di percezioni, sensazioni, predisposizioni, ecc., che si susseguono con inconcepibile velocità e che sono in perpetuo mutamento. Un essere umano potrebbe in tal senso esser paragonato a un carro costituito di varie parti o a una fiamma costituita di migliaia di particelle di luce: il termine uomo, non diversamente dal termine carro o fiamma, è solo una parola buona a indicare un insieme di elementi corporei e incorporei nel suo caso. Non esiste, di conseguenza, un'anima, un «io» permanente e eterno che costituisca il sostegno della personalità. L'uomo, invece, interpreta erroneamente la realtà e se

percepibile con i sensi; il *vedanāskandha*, aggregato delle sensazioni (di piacere o di ripugnanza, ecc.) originate dal contatto tra i sei organi di senso e gli oggetti esterni; il *saṃjñāskandha*, aggregato delle percezioni e delle nozioni relative agli oggetti esterni, che nascono cioè dal contatto con essi; il *saṃskāraskandha*, aggregato delle predisposizioni o impulsi e reazioni (pigrizia, indifferenza, letizia, ecc.) della volontà di fronte agli oggetti e di conseguenza, oltre la memoria, tutta la serie di attitudini mentali conscie e inconscie; il *vi-jñānaskandha*, aggregato della coscienza, che nasce dal contatto tra organi dei sensi e oggetti. Ci sono sei tipi di coscienza (visuale, auditiva, olfattiva, gustativa, tattile, mentale) e l'aggregato condivide con la volontà la responsabilità morale dell'atto: all'uomo non viene negata infatti la libertà di indirizzare verso il bene o verso il male le proprie scelte. Gli ultimi quattro *skandha* si oppongono al primo, o *rūpaskandha*, in quanto i *dharma* sono non materiali; di questi il gruppo più importante è il *saṃskāraskandha*, quello delle predisposizioni che condiziona l'attività del processo vitale consentendo il raggrupparsi dei fattori dell'esistenza.

stesso credendo di avere un «io», un *ātman*, un'essenza ovvero una componente immortale e immutabile: per soddisfare questo «io» immaginario, egli desidera o rifiuta gli oggetti; e proprio perché nutre la convinzione che esista un «io», tutto viene riportato ad esso; la erroneità di quest'idea rende egoisti e, di conseguenza, immorali e solo annullando la falsa credenza l'uomo può annullare il suo egoismo.

Nei fatti il Buddhismo ha sempre negato l'esistenza di un'anima immortale ed eterna, di un elemento stabile e costante che stia alla base dell'individuo e che, alla morte, lasci il corpo e penetri in una nuova matrice. Allo stesso modo, poiché tutto è mutevole, il Buddhismo rifiuta di riconoscere anche un principio universale ed eterno, un Dio, personale o impersonale che sia, immutabile sostegno del mutevole divenire. Mancando nel Buddhismo i due elementi, ossia i concetti di «anima» e di «dio», indispensabili a qualsiasi religione, esso è considerato una filosofia più che una religione. La negazione di una personalità soggettiva non arriva a inficiare però nel Buddhismo la continuità della legge del *karman*, che pur parrebbe esigere un elemento permanente, un «io» immutabile, che, trasmigrando alla morte in un altro corpo, sia capace di accogliere in sé l'eredità positiva o negativa delle vite anteriori e di sottostare alla retribuzione dei meriti e dei demeriti acquisiti.

Il Buddhismo fa propria la legge del *karman*, il che implica il credere in una giustizia cosmica che indirizza verso una giustizia etica. L'atto, il *karman*, lascia una traccia capace di influenzare il destino di chi lo compie; tutti gli atti sono retribuiti, alcuni in questa vita e altri nella successiva sicché, buoni o cattivi, tutti i destini sono frutto degli atti ai quali non si sfugge. Per il Buddhismo, i concetti di buono e cattivo sono definiti in termini di intenzione: anche se la concatenazione atto-retribuzione risulta obbligata, rimane libera la volontà del soggetto operante in quanto essere capace di responsabilità etica; nonostante non ci sia un «io» ma un insieme di sensazioni, percezioni, ecc., un insieme appunto che si chiama «persona» da cui dipendono gli atti, alla base dell'atto c'è una sorta di libero arbitrio. L'uomo ha la libertà di indirizzare verso il bene o verso il male le proprie scelte e, proprio per ciò, è l'unica creatura che possa conseguire la liberazione. La maturazione non avviene a caso ma secondo precise regole: atti buoni daranno esito a una rinascita migliore o ricchezza e benessere tra gli dèi; gli atti cattivi a rinascite inferiori, piene di affanni, dolori e malattie.

Una simile ideologia offriva spiegazione anche al problema del male: il giusto che soffre in realtà sta soffrendo per essere stato malvagio nella vita precedente⁹³; ma, non essendovi un «io», che cosa so-

⁹³ Osservando le pene e le sofferenze altrui, occorre guardarsi dal pensare con soddisfazione che "ognuno ha quello che si merita" perché questo farebbe

pravvive del soggetto passato che possa raccogliere i frutti dell'esistenza anteriore? Al momento della morte, gli *skandha* del soggetto, i fattori psicofisici che costituiscono la personalità, si dissociano ma, per effetto del *karman* accumulato, determinano immediatamente un nuovo insieme di *skandha* e le azioni di un soggetto defunto producono la coscienza di una nuova creatura⁹⁴. Come la pianta che lascia un seme per dar luogo a una nuova pianta, la quale a sua volta dà un nuovo frutto e via di seguito, il *karman* risulta il vero fattore determinante dell'esistenza, proprio come il seme: il nuovo essere che viene a costituirsi alla morte del defunto non è identico al trapassato ma non ne è neppure diverso, scaturendo dal precedente e continuandone la personalità⁹⁵. E' possibile individuare nel ciclo delle esistenze una

ricadere nella trappola dell'egoismo e della cattiveria e condurrebbe inevitabilmente verso un destino doloroso. Compiere invece azioni buone nella speranza di ottenere come ricompensa una vita migliore crea già un legame con l'esistenza futura: solo le azioni buone favoriscono il progresso sulla via della salvezza e il vero legame da evitare è quello delle passioni.

⁹⁴ Assai discusso e poco convincente è il modo in cui avviene il trapasso della coscienza da un'esistenza all'altra: già Buddha ha provato a precisare questo passaggio e nei suoi discorsi la coscienza appare talvolta come un'entità spirituale in migrazione e non certo una sostanza spirituale immutabile in quanto anche la coscienza di un vivente appare e scompare senza interruzione. Una teoria accolta in alcuni testi, ma rifiutata da molte scuole, ammette una creatura intermedia (*antarbhava*) che migra dal luogo della morte a quello della nuova nascita; per altre scuole la coscienza del morente assumerebbe la forma di un *gandharva* (genio) penetrando dal defunto nella matrice. Si è voluto evitare in ogni caso che il *gandharva* venga considerato spirito eterno e immortale e lo si è detto solo un'entità intermedia che scompare non appena deposto il seme del nascituro.

⁹⁵ La nuova personalità proviene da quella del trapassato secondo la formula del nesso o della «concatenazione causale», *pratīyasamutpāda*, che allude a un processo di produzione dovuto a dodici cause (*nidāna*) così sintetizzabile: nel suo esistere un soggetto agisce sotto l'influsso dell'ignoranza (*avidyā*) e accumula una serie di impressioni e di predisposizioni (*saṃskāra*) che producono *karman* il quale a sua volta dà vita alla coscienza (*viññāna*), il nucleo dell'individualità futura la cui natura dipende dai desideri e dai meriti della precedente. L'embrione, nucleo della nuova individualità, si sviluppa gradualmente nel suo aspetto fisico (*rūpa*) e psichico (*nāma*) portando a maturazione i suoi organi di senso (cinque esterni e uno interno, il *manas*, mente o intelletto che sovrasta sui primi cinque e ne coordina le funzioni trasformando le sensazioni in concetti); grazie ad essi alla nascita entra in contatto (*sparśa*) con il mondo esterno che suscita sensazioni o percezioni (*vedanā*) spiacevoli, piacevoli o neutre. Dalle sensazioni o percezioni generate dal contatto origina il desiderio (*trṣṇā*) per gli oggetti e da questo l'attaccamento (*upādāna*) alla vita che, provocando nuovo *karman*, dà avvio al divenire

successione concatenata di stati i cui singoli elementi sono condizionati da quelli che li precedono. Ne deriva che il senso di responsabilità di un soggetto debba essere grandissimo perché, con il suo agire, egli pone le basi della felicità o dell'infelicità del soggetto che verrà, alla sua morte, per effetto del suo *karman*.

Quella che il Buddha proponeva era una dottrina etica che implicava innanzitutto l'osservanza di cinque precetti, validi per i monaci non meno che per i laici, volti all'astensione da ogni cattivo pensiero o da ogni cattiva azione connessa con la parola o con il corpo: non uccidere, non rubare, essere casti, astenersi dalle parole cattive, caluniose o menzognere, astenersi dalla bevande inebrianti; l'astensione dalle cattive azioni è d'aiuto all'uomo per iniziare il suo percorso, garantendogli la rinascita in condizioni più favorevoli. Siamo davanti a un'etica soteriologica che mira a liberare l'uomo dalle sofferenze e che, attraverso la progressiva eliminazione dei *dharma* negativi e l'incremento di quelli positivi, porta ad una perfezione sempre maggiore e alla soppressione delle passioni che conducono alla rinascita, permettendogli di raggiungere uno stato di quiete dello spirito, quello stato di assenza di passioni noto come *nirvāṇa*⁹⁶.

(*bhava*) karmico, presupposto di una nuova esistenza e di una nuova nascita (*jāti*) caratterizzata da vecchiaia, malattia e morte. Ne deriva che, secondo la dottrina della «causalità condizionata», ogni cosa è condizionata da un'altra: l'esistenza di morte, vecchiaia e malattia è dovuta al fatto che c'è la nascita, ma la nascita è dovuta al fatto che nell'esistenza precedente è stato messo in moto il divenire karmico originato dall'attaccamento che sta dietro al desiderio (*trṣṇā*), sete di avere o di essere, sete di benessere, ambizione, brama e desideri dei sensi. Percorrendo a ritroso la catena, pur essendo l'ignoranza (*avidyā*) causa di ogni male, per cui se si sopprime l'ignoranza non sorgono predisposizioni e non si produce la coscienza, nucleo di una nuova creatura, sono la sete e il desiderio a condizionare o contaminare l'atto con le impurità (*kleśa*) della passione, dell'odio e dell'errore (come il credere nell'esistenza dell'«io»), vincolandosi inevitabilmente a una nuova nascita. Con la fine del desiderio per estinzione cessa l'attaccamento all'esistenza: occorre pertanto eliminare il desiderio, neutralizzando l'atto, per sopprimere la rinascita ed eliminare di conseguenza vecchiaia, malattia e morte, ovvero il dolore. Sopprimere quest'ultimo è possibile sopprimendo il desiderio: questa è la terza Verità cui perviene il Buddha.

⁹⁶ Il termine *nirvāṇa* significa «estinzione» e individua inizialmente uno stato di quiete ininterrotta in cui si annullano le passioni e non ha più luogo la rinascita; è il preciso contrario dell'esistenza empirica, qualcosa di completamente diverso da tutto ciò di cui abbiamo esperienza al mondo. Tuttavia, con l'approfondimento della dottrina, si tenderà a identificarlo con l'immagine dello spazio vuoto e con il concetto di vacuità, idea che sarà alla base della metafisica del *mahāyāna*.

La via per raggiungere la salvezza è indicata con l'espressione "ot-tuplice sentiero" perché comprende otto mezzi: *retta fede*; *retta intenzione* o retto proposito; *retta parola*; *retto agire*; *retta vita* o retto sistema di vita; *retto sforzo*; *retto pensiero*; *retta meditazione*⁹⁷. Gli otto mezzi individuano il percorso etico che si impone con più rigore ai monaci, come si ricava dai numerosi codici contenenti rigide classificazioni di casi ammessi e non ammessi con l'obiettivo di mantenere l'ordine interno e la reputazione esterna della comunità. Questa disciplina non è tuttavia sempre osservabile da chi vive nel mondo impegnato ad accudire alla famiglia o al lavoro e solo la vita monastica risulta perciò indispensabile alla salvezza, con meditazioni che si svolgono in parchi tranquilli, in luoghi lontani dalla confusione della folla dove i monaci buddhisti vivono al riparo dalle vicissitudini del mondo. L'austerità da loro osservata appare priva delle esagerazioni (dalle pene corporali e dall'inutile ascetismo alle torture fisiche) cui si sottopongono altre sette o correnti religiose: semplicità e povertà di vita appaiono fondamentali e costituiscono un modello di vita per i laici, verso i quali essi devono svolgere opera di predicazione, ma sempre con un comportamento corretto, contegnoso, evitando conversazioni accalorate o altre circostanze capaci di turbare lo spirito. Il saggio quando con impegno continuo elimina tutte le passioni sopprime per ciò stesso ogni causa di rinascita e raggiunge la santità, la condizione

⁹⁷ Per *retta fede* si intende il credere nelle quattro sante Verità insegnate dal Buddismo, liberando la mente da false credenze come per esempio quella dell'esistenza dell'«io» che è causa dell'egoismo e induce l'uomo a possedere o acquistare e a riportare tutto all'io; con *retta intenzione* o retto proposito si allude alla ferma intenzione di entrare nella via del distacco astenendosi da desideri, passioni, astio, ecc.; *retta parola*, implica il controllo della parola sì da evitare menzogna, maldicenza, ingiuria e favorire invece, con la benevolenza, la concordia; il *retto agire* consiste nell'astenersi da peccati materiali, quali lussuria, avarizia, atti violenti e crudeli, furti, ecc. agendo invece con bontà e pazienza, evitando scrupolosamente di danneggiare gli altri e senza sottrarsi alle responsabilità che la vita impone; *retta vita*, o retto sistema di vita, implica l'esercitare mestieri e attività compatibili con una esistenza onesta, animata da benevolenza verso uomini e animali; il *retto sforzo* consiste nel mantenere un comportamento volto a evitare il formarsi di nuove tendenze cattive e sviluppare ogni buona qualità per favorire il distacco; il *retto pensiero* consiste nella capacità di affrontare le situazioni mantenendo il dominio di sé; per *retta meditazione* si allude infine al severo esercizio mentale che porta al distacco da tutto ciò che è sensibile e all'estinzione della coscienza.

di *arhat*, ed è un liberato in vita⁹⁸. L'*arhat* vive ancora sulla terra ma non dovrà più affrontare una nuova esistenza e, alla morte, raggiungerà il *nirvāṇa*.

È evidente che la dottrina buddhista offre in ogni caso una via facile, aperta a tutti, indipendentemente dall'appartenenza a questa o a quella casta: per questo motivo essa trova subito molti seguaci e ben presto si afferma e si diffonde, favorita anche da regnanti perché era una dottrina che teneva buoni i sudditi: questi ultimi addebitavano inevitabilmente non già al sovrano bensì a se stessi l'infelicità della propria esistenza; tra i regnanti invece il caso più noto è quello di Aśoka (274-232 circa), celebre sovrano della dinastia Maurya. E' proprio sotto l'imperatore Aśoka, grande sostenitore dei buddhisti, che il Buddhismo si diffonde in tutta l'India meridionale e a Ceylon⁹⁹ e trova ufficiale riconoscimento una frattura all'interno della comunità che si è avviata subito dopo la morte del Buddha e che dà origine a due scuole: la corrente del *Mahāyāna* («Grande Veicolo») e quella del *Hīnayāna* («Piccolo Veicolo»), dove è la prima a distaccarsi e contrapporsi alla seconda che è la corrente originaria.

II Buddhismo mahāyāna

Subito dopo la morte del Buddha nella comunità buddhista si verificano contrasti e si susseguono ben due concili, uno a Rājagṛha e l'altro a Vaiśālī, per fissare per iscritto la dottrina del Buddha. Le decisioni prese soprattutto nel secondo concilio non vengono però accolte all'unanimità e ciò determina il sorgere di due sette: gli *Staviravādīn* («Anziani») detti anche *Śravaka* i quali, attenendosi agli insegnamenti del Buddha, mantengono molti tratti della dottrina originaria e costituiscono l'espressione più fedele alla tradizione antica; i *Mahāsāṅghika* («Membri della grande comunità») che ammettono anche formulazioni discordanti dall'antica dottrina. La frattura sorta all'in-

⁹⁸ La condizione di tutti coloro che raggiungono l'illuminazione quando ancora sono nella sfera terrena, come appunto gli *arhat*, è equiparabile alla condizione del *jīvanmukta*, «liberato in vita», della tradizione brahmanica.

⁹⁹ Nei secoli successivi divengono seguaci o simpatizzanti della dottrina buddhista molti re stranieri tra i quali si ricorda Menandro, l'ultimo dei sovrani dei regni indo-greci della Battriana, ricordato come Milinda dalla tradizione buddhista e nel *Milindapañha* «Il dialogo del re Milinda», dialogo che si affianca alle opere canoniche della scuola originaria del Buddhismo antico, quella degli *Staviravādīn* o «Anziani», che si conserva appunto a Ceylon, e in Birmania, Siam e Cambogia.

terno della comunità diventa ufficiale e definitiva in un terzo concilio tenuto a Pāṭaliputra nel 245 a.C., allorché viene fissato definitivamente il canone costituito da tre sezioni e detto perciò *Tripīṭaka*, «Triplice canestro» o «Tre canestri»¹⁰⁰.

Lo *śravaka*, che è poi il devoto del Buddhismo antico, consapevole della non-permanenza, del dolore e dell'assenza di un «io», attraverso lo sradicamento delle passioni e dell'ignoranza e seguendo un cammino dove essenziali sono la moralità e la concentrazione, aspira allo stato di *arhat*: realizzando in ultima analisi la salvezza personale e raggiungendo alla morte il *nirvāṇa*, cessa la sua trasmigrazione: l'aspirazione però appare ben presto insufficiente, troppo meschina e egoistica. L'ideale di santità, facilmente raggiungibile dal monaco, non risulta facilmente perseguibile dai laici, sempre legati alle preoccupazioni del mondo: impegnati a sostentare i monaci, quelli sono invece dediti a una vita attiva che mal si accorda con le rigide regole del Buddhismo originario. Il sorgere del *Mahāyāna* è dovuto appunto al crescere del numero dei laici che aspirano a pervenire anch'essi allo stato di Buddha; venendo incontro a simili attese, oltre che all'esigenza, già comparsa nell'Induismo, di una figura che intervenga ad alleviare il rigore della legge del *karman*, il *Mahāyāna* crea la figura del *Bodhisattva*, «Colui la cui essenza è l'illuminazione». Mentre l'*arhat* del «Piccolo Veicolo» un volta entrato nel *nirvāṇa* non può più essere d'aiuto alle creature, il *Bodhisattva*, animato da bontà, compassione e pazienza nei confronti dei viventi, svolge sempre un'attività benefica pronto com'è a donare i beni e la vita stessa a coloro che hanno bisogno d'aiuto.

La presunzione di individualità nei *Bodhisattva* è totalmente scomparsa: essi non fanno alcuna differenza tra sé e gli altri al punto che cedono ad altri i meriti acquisiti, in evidente contrasto con la legge del *karman* ma seguendo un'ideologia che non è affatto ignota al Brahmanesimo¹⁰¹. La nuova etica altruistica propone quindi di tendere non alla propria salvezza, ma a quella di tutti gli esseri e di agire, con assoluta abnegazione, per il bene degli altri. Si crea di conseguenza, col *Mahāyāna*, «Grande Veicolo», una nuova forma di *nirvāṇa*, che non s'identifica più con una condizione statica, con uno stato di quiete eterna, che si rivela d'ordine inferiore. Il *nirvāṇa* è ora una condizione

¹⁰⁰ Il *Vinayapīṭaka*, «Canestro della disciplina», contiene norme e disposizioni per l'organizzazione della comunità; il *Sūtapīṭaka*, «Canestro delle norme dottrinarie», la parte più importante e più antica, contiene i veri e propri insegnamenti del Buddha; l'*Abhidhammapīṭaka*, «Canestro della metafisica», fornisce spiegazioni su singoli punti della dottrina. E' da precisare che al concilio sono presenti solo gli *Sthaviravādin*.

¹⁰¹ Ci riferiamo alla dottrina della *bhakti* nell'ambito dell'Induismo.

dinamica, nella quale il *Bodhisattva*, pur essendo sulla via per uscire dal ciclo delle esistenze, rimane legato alla dimensione *samsārica* e, rinunciando alla sua salvezza immediata e rinviando indefinitamente il suo ingresso nel *nirvāna*, sopporta dolori e sofferenze o addirittura la morte per assicurare il bene e la felicità agli esseri ancora irretiti nel ciclo delle esistenze, per condurli alla liberazione: un Buddha a venire dunque che, dando prova di grande compassione (*karuṇā*) e di profonda umanità, tenta d'impedire o di ridurre l'infelicità del mondo. Verso queste figure, che con totale disinteresse e grande abnegazione aprono la strada alla liberazione e che per molti tratti richiamano le figure dei santi delle religioni occidentali, comincia a instaurarsi una devozione fidente che giunge a porsi come un vero e proprio culto.

Ma se il *Mahāyāna* rimane fedele alla concezione del Buddha come creatura legata al *samsāra* che si purifica nel corso di varie esistenze, tant'è che la carriera di *Bodhisattva* diviene il tema preferito delle leggende buddhiste che mirano, in ultima analisi, a diffondere tra la popolazione mitezza, serenità e disposizione alla bontà plasmando l'animo dei fedeli, con l'andar del tempo si comincia a considerare il Buddha come un'apparizione avvenuta per scopi di conversione, e a ritenere che, prima di lui, ne son vissuti altri¹⁰². Si diffonde la convinzione che i Buddha siano innumerevoli e che apparirebbero per portare le creature alla perfezione con la loro benevolenza, il che implica che si moltiplichino i Buddha e i Bodhisattva: fra i primi si segnalano Amitābha o Amitāyus, «Che possiede splendore infinito o longevità»; fra i secondi si segnalano invece Maitreya, «Amichevole», il Bodhisattva futuro, che per adesso vive nei cieli ma che rinascerà fra gli uomini per indicare la via della salvezza; Avalokiteśvara, «Il Signore che volge benignamente lo sguardo»; Mañjuśrī, «Fortuna soave», il Bodhisattva della Scienza.

La venerazione di tanti salvatori porta al diffondersi di un preciso rituale che s'incetra su immagini, statue, reliquie del Buddha mentre si introducono altri numerosi riti anche nella vita quotidiana dei laici. Altra conseguenza è la formulazione della teoria delle tre forme o dei tre «corpi» di Buddha, in base alla quale si precisa che il Buddha ha un «corpo della trasformazione» (*nirmāṇa-kāya*) che egli assume mentre è sulla terra dove si comporta da uomo; un «corpo del godimento» (*sambhoga-kāya*), splendente e luminoso, che Buddha assume

¹⁰² Tra questi rientrano i *Jātaka*, «le nascite», un gran numero di racconti costituenti un genere letterario particolare, le quali narrano le vite precedenti del Buddha e tutta una serie di vicende e prodigi che hanno spesso dell'eroico. Si tratta spesso di antiche tradizioni o racconti rivisitati e riadattati in ambiente buddhista.

quando è nei cieli onorato dai Bodhisattva, e il corpo del *dharmā* (*dharmā-kāya*), aspetto al di sopra di tutte le personificazioni, con il quale Buddha, come Assoluto, è un'unica cosa con la pluralità dei Buddha, finendo con l'essere l'ultima essenza di ogni cosa.

La teoria così formulata risente di analoghe concezioni dell'Induismo¹⁰³. Ma quel che più interessa è che lungo la via intrapresa si va perdendo la nozione di un Buddha storico e si giunge ad affermare l'esistenza di un Buddha da sempre illuminato: la sua esistenza non sarebbe un episodio singolo ed egli sarebbe un'entità esistente da sempre ed eterna. La teoria di un Adibuddha, un Buddha esistente da sempre e da sempre illuminato, viene contrastata ancora da Asaṅga (IV-V sec d.C.), ma in seguito si diffonde in alcune sette presso le quali Buddha, sia esso Vairocana o Amitābha, è venerato come il *dharmakāya* di tutti i Buddha. Nel Buddhismo dunque, seppur originariamente ateo, va introducendosi la fede nell'esistenza di un Buddha unico che apparendo nel mondo dell'errore e della pluralità conduce l'uomo alla liberazione. Concezione che non può che essere espressione del cosiddetto "inclusivismo" indiano¹⁰⁴.

Nelle condizioni descritte inizia un processo di evoluzione della dottrina che col passar del tempo riduce sempre più i tratti distintivi dell'insegnamento originario; la nuova lascia comunque vivere l'antica dottrina riconosciuta come espressione incompleta della saggezza del Buddha. Nuovi testi (*Prajñāparamitā*, *Saddharmapuṇḍarīka*, *Laṅkāvatāra*, ecc.) e grandi pensatori come Nāgārjuna (100 d.C.) annunziano la nuova dottrina o, come non si manca di sottolineare, la dottrina nella sua completezza anche se ad essa aderisce solo una parte dei Buddhisti, mentre molti rimangono fedeli all'antica. In seno alle due correnti si formano diverse scuole e non poche sette: sono soprattutto i pellegrini cinesi, I-tsing e Hsüan-tsang in primo luogo, a informare sul Buddhismo verso la metà del primo millennio quando Fa-Hsien parla già di segni di decadenza.

Per questo motivo e per il rafforzarsi dell'Induismo, che giusto in quel periodo offriva nel teismo o monoteismo, e quindi nelle correnti

¹⁰³ La concezione che si afferma nell'Induismo identifica il *nirmāṇa-kāya* con il corpo di Viṣṇu quando è in terra come Rāma, ovvero negli *avatāra*; il *saṃbhogakāya* con il corpo di Viṣṇu quando risiede nel suo paradiso; il *dharmakāya* con Viṣṇu che, equiparato a Brahman, è l'unica essenza immota d'ogni cosa.

¹⁰⁴ Diversamente dall'Induismo però il Buddha non è il creatore o reggitore del mondo. Il processo cosmico si svolge senza il controllo di alcun dio, secondo una legge inesorabile e la missione del Buddha è solo quella di portare alla liberazione.

devozionali, una forma di religiosità rispondente alle esigenze popolari, il Buddhismo comincia a perdere proseliti, lasciando il suolo dell'India dopo il VII sec. e diffondendosi nella vicina Asia sud-orientale e nel Tibet; qui darà origine al Lamaismo o Buddhismo tibetano sicché nella penisola indiana oggi rimane vivo solo nell'isola di Ceylon.

L'apertura umanitaria verificatasi nel Buddhismo agli inizi dell'era volgare, che s'ispirava a un'etica nuova e più grandiosa, non è estranea nemmeno all'Induismo. Sollecitata dall'esigenza della maggior parte della popolazione per la quale le necessità del vivere quotidiano e l'ineluttabilità della legge del *karman* rendono sempre più lontana e sfumata la speranza di liberazione, appare nell'Induismo la dottrina della *bhakti* o della «devozione fidente» in un divinità pronta a soccorrere il fedele che le si rivolge con totale abbandono, segnando il passaggio dal monismo idealistico al teismo.

La nascita dell'Induismo

Quel che si chiama Induismo è, più che una religione, un insieme composito di religioni, di culti, riti, credenze, tradizioni e atteggiamenti vari ed eterogenei; di questo insieme un tratto comune e unificante è possibile individuare nella credenza teista, o addirittura mono-teista, seppur con tratti e caratteristiche peculiari¹⁰⁵. Introdotto con la dottrina della *bhakti*, della «devozione» fiduciosa in un dio personale, sia esso Viṣṇu o Śiva o chiunque altro considerato Suprema Realtà e Signore dell'universo, il teismo fa la sua comparsa in India poco prima degli inizi dell'era cristiana incontrando subito un consenso tale da divenire, pur nella varietà e frammentazione di fedi e di culti, la religione seguita dalla maggior parte degli indiani.

La ricerca d'una Realtà unica che sia alla base dell'intero universo molteplice non è però così recente in India: è agli inizi del periodo neo-vedico (1000-800 a.C.) che il cantore si chiede chi ci sia al di là dei molti dèi e nella sua ansia di ricerca di un principio supremo ravvisava alla base della molteplicità l'esistenza di un'unica Realtà, anche se una ricerca di unicità non è da vedersi nel mülleriano «enoteismo» teso ad attribuire all'unica divinità di volta in volta invocata caratteristiche e attributi propri di altre divinità¹⁰⁶. Simile atteggiamento

¹⁰⁵ Pellegrini Sannino 1991: 6; 1998: 22-23; Piano 1996: 20-21; Pellegrini 1991: 5.

¹⁰⁶ Per la domanda di chi ci sia al di là di molti dèi si può vedere *RV.* X,121, o X,129 e cfr., in particolare, Sani 2000: 33-34. Per l'esistenza di un'unica

è dato ritrovare nelle forme più tarde dell'Induismo, ma da non pochi inni del periodo vedico più recente risulta che il processo di riduzione si è avviato già da allora.

La mistica sacrificale che si va elaborando e che sempre più si irridisce e si rende artificiosa riduce i numerosi dèi vedici a deboli potenze nelle mani dell'uomo e la religione a qualcosa di insoddisfacente; per un altro verso, si va affermando la dottrina del *karman* cui si associa ben presto la dottrina della trasmigrazione o delle rinascite fondendosi entrambe nell'unica dottrina che vede la reincarnazione come diretta conseguenza delle azioni compiute nella vita precedente: tutto questo fa sì che la necessità di liberarsi dalla dura legge del *saṃsāra* o 'ciclo delle esistenze', e quindi dalla perenne transitorietà, divenga la mèta finale di ogni uomo che, nella sua nascita come uomo, gode già di una condizione privilegiata e indispensabile alla realizzazione dello scopo¹⁰⁷.

Vengono elaborate allora diverse vie (*mārga*) per uscire dal *saṃsāra*: all'antica via del rito, dell'azione sacrificale (*karmamārga*) che si rivela ben presto insufficiente, si affianca la via della conoscenza (*jñāmārga*) dell'identità del Sé universale (*Brahman*) col Sé individuale (*Ātman*), il sapere cioè che esiste un'unica suprema Realtà che sostiene l'intero universo e al tempo stesso risiede nell'intimo del soggetto¹⁰⁸. Una via non facile né adatta a tutti, com'è dato comprendere, in particolar modo a quegli strati della popolazione, inclusi donne, *śūdra* e fuoricasta, cui è proibito leggere o ascoltare il *Veda* riservato per tradizione ai *dvija* o «due volte nati», tant'è che si avverte ben presto l'esigenza di una religiosità diversa, in cui figurino un'entità più vicina all'uomo, capace di dargli appagamento, sollevarlo nei momenti di sconforto e fornirgli una spiegazione del procedere insensato eppur ordinato dell'universo¹⁰⁹. Non è meno sentito – come te-

Realtà si veda *ṚV.* I,164,46: «In molti modi definiscono i saggi ciò che è uno: lo chiamano Agni, Yama, Matariśvan». Oltre il già citato Sani 2000: 33, cfr. Pellegrini Sannino 1988: 1-12; 1990: 150 e Della Casa 1964: 157; 1973: 33.

¹⁰⁷ Piano 1996: 35.

¹⁰⁸ Esplicita in proposito è *Muṇḍaka Up.*, I,2,7 che, nella traduzione di Della Casa (1976: 373), così suona: «[Simili a] instabili barche sono le diciotto forme di sacrificio nelle quali s'esprime l'opera inferiore (l'atto rituale). Gli sciocchi che considerano questa come il sommo bene ricadono nella vecchiezza e nella morte».

¹⁰⁹ Il riferimento va ai soli uomini appartenenti alle prime tre caste; la seconda nascita cui allude il termine è quella culturale dovuta al maestro che iniziava allo studio dei *Veda*. E' per andare incontro alle esigenze degli strati di popolazione meno abbienti che, nel VI sec. a.C., sorgono le correnti religiose del Buddismo (Botto 1984) e del Giainismo (Della Casa 1993), scuole «eterodosse» (*nāstika*), che non riconoscono l'autorità al *Veda* e offrono una via

stimoniano le *Upaniṣad* – il contrasto tra il richiamo della vita con tutte le sue esigenze e necessità, quale l'esigenza di ottemperare ai doveri inerenti alla propria casta, e l'ideale di una vita ascetica e di rinuncia all'azione come unico mezzo per evitare la rinascita; rinuncia all'azione che si traduce, nella sua forma più sublime, nella dottrina dell'*ahiṃsā*, del «non nuocere» ad alcun essere vivente, che è rimasto uno dei tratti che ancora caratterizzano cultura e società indiana¹¹⁰.

E' per venir incontro a queste esigenze che si opera un progressivo cambiamento nel Brāhmaṇesimo il quale si avvia così a divenire hindūismo, introducendo o rafforzando l'idea di un dio personale, cui l'uomo possa rivolgersi e dedicare il suo culto con profonda dedizione¹¹¹. La concezione di un dio pronto a intervenire in difesa del devoto che a lui si affida, che lo rende partecipe della sua natura divina e lo salva con la sua grazia (*bhakti* <*bhaj-* «partecipare») compare nella *Śvetāśvatara Upaniṣad* (III-I sec.a.C.?), non a caso definita la «porta d'accesso dell'Induismo»¹¹². Il dio è qui Rudra-Śiva, identificato con l'Assoluto inconoscibile; dio creatore temibile ma al tempo stesso capace con la sua grazia di liberare dal ciclo delle rinascite l'uomo che a lui si rivolge con devozione: la sola «devozione» (*bhakti*) fiduciosa e piena d'amore alla divinità e la grazia provvidenziale del dio bastano ora per salvare dal *saṃsāra*. La dottrina della *bhakti* – com'è ovvio –

etica, facile e aperta a tutti, senza distinzioni castali, proponendo una liberazione che coincide con uno stato di beatitudine privo però della presenza di una suprema realtà, sia essa impersonale o personale.

¹¹⁰ Della Casa 1976: 23; 1977: 187-196.

¹¹¹ L'origine della dottrina della *bhakti* è tutt'altro che chiara (cfr. Farquhar 1984: 91-92; Franci 1970: 10-12). All'opinione che essa sia il risultato del riaffiorare di culti prearī (Dandekar 1971: 289ss.) non può non contrapporsi che tanto l'idea di una paterna e benevolente partecipazione del dio alle vicende umane quanto i sentimenti d'amore del fedele per la divinità erano tutt'altro che estranei alla religiosità vedica (Gonda 1977: 11 nota 7; 1981: 325ss. e Coomaraswamy 1973: 59-60): ne sono esempi gli inni a Indra, a Varuṇa e a Savitr; sui presupposti vedici della dottrina della *bhakti* e sulla possibilità che il termine riproponga il rapporto tra l'umano e il divino, che si attuava nel sacrificio, cfr. Pellegrini Sannino 1998b: 231-245. E non è del tutto azzardata la proposta di riesaminare con maggiore attenzione l'influsso, assai discusso e controverso per il passato, del Cristianesimo senza dubbio presente sul suolo indiano come elemento non certo determinante ma concomitante (Dognini 2001: 83-90); vien da chiedersi quanto nel sorgere di questa dottrina non abbia giocato ancora una volta la tipica tendenza indiana all'«inclusivismo» che raccoglie e amalgama esigenze nuove con motivi antichi qua e là affioranti dalla tradizione.

¹¹² Schrader 1930:1; Della Casa 1976: 34. Si veda al riguardo *adhyāya* 3 e 4 e, in particolare, VI, 23: «A colui che ha grande devozione a dio [...]»; si cfr. anche Franci 1970: 27-28.

si offre subito come una via facile e aperta a tutti tanto da caratterizzare gran parte della religiosità dell'India medievale¹¹³.

Della mutata coscienza religiosa del popolo indiano si ritrova chiara testimonianza nella letteratura epica e soprattutto nel *Mahābhārata*, *epos* molto amato dagli indiani, che diviene il bacino di raccolta di saghe, leggende, miti, antiche tradizioni e concezioni filosofico-religiose. Opera composita, il *Mahābhārata* accanto a concezioni ancora chiaramente radicate nelle *Upaniṣad* presenta nuove ideologie: tra queste il teismo, che prende il sopravvento in questo periodo, e l'osservanza del *dharma* con la crescente importanza ad esso attribuita, concezioni che si trovano armoniosamente sintetizzate nel breve poemetto noto come *Bhagavadgītā* considerato dagli hindū il proprio Vangelo¹¹⁴. È qui che, esposta da Kṛṣṇa all'amico Arjuna afflitto e timoroso d'intraprendere una guerra fratricida, appare la prima chiara formulazione della dottrina della *bhakti*, della devozione, fusa con la dottrina dell'agire distaccato: l'azione è necessaria, non si può vivere senza agire; il non agire, al contrario, significa venir meno al proprio *dharma* e sovvertire il *dharma* universale, il che non è meno carico di conseguenze. Occorre dunque agire, ma con distacco, senza alcun fine egoistico, eliminando cioè il desiderio che sta alla base dell'azione; così intesa l'azione non si lega alla rinascita, perché compiuta nel rispetto del *dharma* e della volontà di dio, e l'incondizionata devozione a dio fa acquistare al devoto la grazia divina che lo solleva dalla trasmigrazione.

L'idea che esista un Dio che interviene negli eventi del mondo e al quale l'uomo può rivolgersi appare una convinzione solidamente acquisita nel *Rāmāyaṇa*, il cui eroe, Rāma, è considerato nelle parti più recenti incarnazione di Viṣṇu, arricchita com'è di tutta una serie di concezioni cosmologiche che sottolineano il rapporto dio-mondo nel *Harivāṃśa*, «Genealogia di Hari (=Kṛṣṇa)», e nei *Purāṇa*, «Testi antichi», opere che, almeno dal «punto di vista formale e contenutistico» si è soliti far rientrare nella letteratura epica¹¹⁵.

Scorrendo i testi delle epopee appare con evidenza come i numerosi dèi vedici abbiano perso il loro prestigio; alcuni continuano a esistere ma hanno ridotto il loro carattere antropomorfo e sono spesso

¹¹³ Franci 1970: 42.

¹¹⁴ Botto 1960: 60; Piano 1994: 5.

¹¹⁵ Il testo, che raccoglie leggende, miti, inni e tradizioni a uso dei *Bhāgavata viṣṇuitici*, pur appartenendo come genere ai *Purāṇa*, appare come appendice del *Mahābhārata*. Di contenuto vario ma comunque relativo al culto (inni, *mantra*, prescrizioni attinenti al *dharma*, alla costruzione dei templi, alle feste, ecc.), i *Purāṇa* – i più antichi sono diciotto, secondo la tradizione – vengono creati in ambienti e regioni diversi. Cfr. Botto 1960: 75.

soggetti al passare del tempo; seppur più felici dei mortali, essi non sono in grado di creare o governare il mondo né d'introdurre leggi morali né di liberare l'uomo dal *samsāra*. Sono altre divinità, ossia Brahmā, Viṣṇu e Śiva, che hanno ora il posto principale e, se sono soprattutto Viṣṇu e Śiva al centro degli ampi movimenti devozionali che caratterizzano l'Induismo, è certo che le tre divinità appaiono fondersi, nei *Purāṇa*, nell'unica concezione della *trimūrti* in cui, personificazioni dell'unico Assoluto, presiedono alla creazione, alla conservazione e alla distruzione dell'universo: espressione anch'essa della tendenza a ridurre la molteplicità a unità e non a torto considerata simbolo del monoteismo indiano¹¹⁶.

Śiva, originariamente un aggettivo che significa «benevolo» e in tal senso viene usato nel *Veda* più antico, diviene più tardi appellativo di Rudra, l'antico dio vedico dalla forza travolgente e distruttiva collegato ai fenomeni del tuono, della tempesta e al fragore del fuoco: doveva essere propiziato e placato chiamandolo appunto śiva, «benevolo»¹¹⁷. Successivamente, nei testi purāṇici, il termine finirà col diffondersi come nome proprio individuando una divinità, Śiva appunto, che manterrà il legame con l'antico Rudra dal carattere imprevedibile e dal fascino di una natura ambivalente, di dio terribile e temibile e insieme placido e benevolo, facendosi oggetto di adorazione e di culto per numerose sette, diffuse inizialmente nel nord e nell'est dell'India. Śiva per loro è il dio supremo; a lui si attribuiscono gli epiteti che competono al supremo Signore e si rivolgono eulogie e preghiere che lo esaltano come il creatore, il sostenitore e il distruttore dell'universo; talvolta è venerato anche con gli epiteti tipici di Viṣṇu e, così come per Viṣṇu, a Śiva ricorrono i devoti per essere salvati dai dèmoni. Ma la figura divina che più si presta all'affermarsi e al diffondersi della dottrina della *bhakti* è Viṣṇu che diviene la divinità più importante dell'Induismo e il Signore di milioni di seguaci che l'adorano come dio supremo e come realtà ultima.

Figura in ombra nel periodo vedico, Viṣṇu ha già i tratti del dio successivo: da allora infatti si delinea il carattere amichevole e beni-

¹¹⁶ Brahmā, personificazione del *Brahman* upaniṣadico, anche se sentito come dio personale la cui attività era essenzialmente quella di creatore, non sembra sia mai divenuto oggetto di un culto pari, per importanza, a quello tributato a Viṣṇu e a Śiva (Biardeau 1981: 176). Quanto alla *trimūrti*, il concetto di trinità è antico e risale probabilmente all'area euro-asiatica, come mostrano gli scavi della valle dell'Indo. Non è noto il significato originario dell'antico dio triadico: probabilmente la concezione trinitaria è un'idea originaria che si è di volta in volta arricchita di contenuti speculativi e religiosi di vario tipo (Conio 1974: 71).

¹¹⁷ Si veda *Śvetāśvatara Up.* e cfr. Franci 1970: 27; Pellegrini Sannino 2003: s.v. Śiva.

gno del futuro Viṣṇu: è il dio dispensatore di forza ed energia benefiche, colui che rende possibili le eroiche azioni di Indra a fianco del quale combatte contro le potenze demoniache per proteggere uomini e dèi. Vicino per alcuni caratteri a Prajāpati, il dio creatore, con cui spesso viene identificato, Viṣṇu in seguito assume in parte le sue funzioni – altre saranno attribuite a Brahmā – e col passare del tempo finisce col costituire il modello celeste del re terreno.

E' però l'identificazione di Viṣṇu con Kṛṣṇa che contribuisce notevolmente allo sviluppo del Viṣṇuismo; in origine probabilmente personaggio storico e verosimilmente eroe popolare – il *Mahābhārata* ce lo presenta come principe dei Yādava –, viene ben presto elevato a dignità divina che predica o riforma una religione dai tratti essenziali presenti nella *Bhagavadgītā*, una religione monoteistica che vede in Dio la fonte di tutto l'esistente; tutto è contenuto in lui ed egli è in tutto ed è il tutto, costituendo inoltre il fine, il sostegno, il rifugio, l'amico dell'uomo che a lui si affida e che così si salva¹¹⁸. Arricchitasi di materiali di diversa provenienza, di tratti fantastici e del meraviglioso, la figura di Kṛṣṇa diviene in seguito quella dell'eroe che difende non il singolo uomo, ma il suo popolo, l'umanità, il mondo e gli dèi dalle potenze malvagie, come si ricava dai *Purāṇa* e dal *Harivāṃśa*. L'atteggiamento di protettore del popolo per dovere – compito essenziale del re – ha forse facilitato la sua identificazione con Viṣṇu, dio protettore del cosmo, modello celeste del re terreno. Non è improbabile che a quest'identificazione si sia associata l'idea della *bhakti*. Del resto, non è inusuale in India che attorno a una vicenda o a un personaggio si sia raggruppato materiale di diversa provenienza: l'epica stessa ha una genesi simile¹¹⁹.

Già dal *Mahābhārata*, ma più in generale da tutta la letteratura epica, Viṣṇu emerge come una figura religiosa viva, intorno alla quale confluiscono numerose tradizioni mitologiche e i suoi diversi nomi

¹¹⁸ Gonda 1981: 314. Nel *Mahābhārata* Kṛṣṇa non è comunque l'eroe principale, anche se è pur sempre importante: amico e alleato di Arjuna, Kṛṣṇa elargisce consigli durante la battaglia, compie azioni prodigiose, offre sacrifici dopo la guerra e va in cielo accolto da tutti gli dèi quando viene colpito alla pianta del piede, unica parte del corpo non invulnerabile.

¹¹⁹ Botto 1960: 47-48. Il processo d'identificazione non è del tutto fissato nel *Mahābhārata* e Kṛṣṇa appare qua e là identificato con Brahma, il sole, il creatore, ecc. È probabile che l'identificazione Kṛṣṇa-Viṣṇu si sia attuata nel periodo intercorso tra la composizione della *Bhagavadgītā* (200 a.C.?) e la redazione del *Mahābhārata* XIV,54, dove Kṛṣṇa è apostrofato come Viṣṇu. Un'iscrizione del 115 a.C., lascia però concludere che il termine *bhagavat*, «beato», che è appunto l'appellativo di Kṛṣṇa, debba essere già noto in questo periodo e che quindi, debba esistere una religione dei *bhāgavata* (Gonda 1981: 319-320).

svelano come molte figure si siano fuse nell'unico Viṣṇu che ne accoglie le molte differenti caratteristiche. Espressione dunque dell'unità e della totalità, egli è anche il grande Signore protettore, sostenitore e salvatore dell'universo, onnipenetrante e onnipresente, tratti e funzioni che il Viṣṇu epico deve al fatto che si offre per molti come personificazione del *Brahman* che come lui tutto sostiene, è onnipresente ed esiste nel tutto; la sua figura, consacrata al bene del mondo che egli custodisce con benevolenza, si presta ad essere oggetto della *bhakti* ma anche a comparire con frequenza sulla terra e a intervenire nelle vicende del mondo; i suoi *avatāra*, «incarnazioni» (lett. «discese») e «manifestazioni» di Dio per ristabilire l'ordine del mondo ne sottolineano – in armonia con gli antichi attributi del dio vedico – l'atteggiamento amicale, pronto a lottare contro le potenze malvagie del disordine che minacciano la pace e il *dharma* sulla terra. Non è infine da escludere una possibile continuazione della tendenza antica e sempre viva a vedere in persone o fenomeni particolari delle manifestazioni della divinità.

Non del tutto definita nelle epopee, la concezione degli *avatāra*, la cui origine è forse rintracciabile nei *Veda*, si sviluppa in tutte le sue implicazioni nei *Purāṇa*¹²⁰. Sebbene infatti nell'iconografia e nella letteratura le «manifestazioni» del dio siano numerose, pur costituendo spesso una reinterpretazione delle figure principali i *Purāṇa* menzionano dieci *avatāra* secondo un ordine fisso, quelli ritenuti canonici, nei quali Viṣṇu s'incarna come pesce (*matsya*) per salvare i *Veda* portati in fondo all'oceano da un demone¹²¹; come tartaruga (*kūrma*) per fare da supporto al monte Mandara adoperato come bastone nel «frullamento» dell'oceano di latte, così che gli dèi possano recuperare i tesori in esso perduti¹²²; come cinghiale (*varāha*) per risollevarla terra precipitata nell'oceano dal demone Hiranyakṣa¹²³; come uomo-leone (*narasiṃha*) per liberare il mondo dal demone Hiranyakṣipu, fratello di Hiranyakṣa, che non può essere ucciso né da un uomo né da un animale; come nano (*vamana*) per liberare il mondo dal demone Bali che tormenta uomini e dèi¹²⁴; come Paraśurāma, «Rāma armato di scure», per punire gli altezzosi *kṣatriya*, colpevoli dell'uccisione di suo padre, il brahmano Jamadagni; come Rāma, eroe del *Rāmāyaṇa*, in origine verosimilmente personaggio storico, *kṣatriya* ideale, noto nella

¹²⁰ Si vedano *ṚV.* IV, 49. 13; *ŚB.* 1,2.5 e XIV, 1,2; *TS.* VII, 1,5 e *TB.* 1,1.1.

¹²¹ Nell'*avatāra* si riprende un antico mito che compare nello *ŚB* (1,8,1).

¹²² In armonia con una tradizione secondo la quale la tartaruga aveva svolto un importante ruolo cosmogonico a sostenere la terra e assicurarne la stabilità.

¹²³ Anche in questo caso vi è un riferimento al mito noto a *ŚB.* in cui il cinghiale Emuṣa salva la terra.

¹²⁴ In accordo con un mito narrato in *ŚB.* I, 2.5

zona di Ayodhyā per la sua fedeltà al dovere e la sua lealtà, che libera il mondo dal re dei dèmoni, Rāvaṇa; come *Kṛṣṇa*, per uccidere i dèmoni e soprattutto il peggiore di essi, Kāṃsa; come Buddha per abolire i sacrifici cruenti e indurre i cattivi ad adorare il *Veda*, con palese allusione alla rivalità tra Viṣṇuiti e Buddhisti; al termine della nostra era il dio s'incarnerà come Kalkin, un cavallo secondo una credenza diffusa nell'India meridionale oppure Viṣṇu stesso che cavalca un cavallo bianco secondo una tradizione brahmanica: egli verrà per punire i cattivi, ricompensare i buoni e creare una nuova era.

Inizialmente teriomorfici (pesce, cinghiale, tartaruga), gli *avatāra* vanno, dunque, umanizzandosi divenendo antropomorfici, forse perché l'esigenza di crearsi un salvatore, un dio personale, porterà l'uomo a dar vita a figure pregne di umanità come quelle di *Kṛṣṇa* o di *Rāma* che, in quanto uomini, ancor meglio possono essere sentiti vicini e compagni o costituire esempi da imitare, modelli in cui l'uomo spera di trasformarsi. Comunque sia, attorno a taluni di questi *avatāra* si incentrano alcuni tra i culti devozionali più importanti dell'Induismo, offrendo così testimonianza della fede spontanea dell'uomo in una provvidenza divina concreta verso le creature oltre che nella bontà del dio: un dio amorevole, non l'essere astratto dei filosofi, un dio pronto a instaurare rapporti d'amicizia con i devoti, che s'incarna e appare sulla terra con figura mortale per proteggere e soccorrere l'uomo o il mondo quando il pericolo li minaccia e, di conseguenza, per ristabilire e mantenere il *dharma*.

Due sono i temi mitici fondamentali che confluiscono nella concezione degli *avatāra*: il primo è del dio restauratore dell'ordine, nemico dei dèmoni, protettore del cosmo ordinato che combatte contro le potenze demoniache del disordine, della distruzione, del *caos*; il secondo è dell'Uno che si manifesta nella molteplicità del mondo. Sotto il profilo del contenuto gli *avatāra* si ricollegano a vari miti, leggende e culti antichi: la loro concezione permette di adorare l'unico dio in varie figure concepite come divinità personali e soddisfa l'esigenza delle masse dando ai singoli individui la possibilità d'avere ciascuno una propria divinità da venerare, adorare e pregare in base al proprio desiderio o alla propria preferenza. Dio rimane sempre non-raffigurabile e perfino innominabile ma ciò non vuol dire che non lo si possa rappresentare o raffigurare o nominare e non ci si possa rivolgersi a lui con preghiere; anzi l'immagine, la preghiera o anche solo il nome del dio invocato con fede divengono mezzi di contemplazione, devozione, accostamento al divino che si rivelano fondamentali nei movimenti devozionali dell'India.

Gli *avatāra* tendono a verificarsi quando bisogna l'intervento del dio, quando il *dharma* decresce e cresce l'*adharmā*: allora il dio s'incarna e compare nel mondo. Questo non avviene una volta sola

perché alla dottrina degli *avatāra* tende a connettersi quella delle cosmogonie la quale definisce il rapporto divinità-mondo trovando una particolareggiata e sistematica esposizione nei *Purāṇa*: qui pare svilupparsi in una speciale concezione filosofica e teologica che vede come la creazione si dispieghi per varie epoche o *yuga* – alla cui congiunzione si verificano gli *avatāra* – e, una volta passati i tempi, venga distrutta in una conflagrazione cui presiede Śiva¹²⁵. Anche l'India conosce il concetto di «fine del mondo», *kalpānta* ('fine del *kalpa*') o *mahāyugānta* ('fine del grande *yuga*'); di essa è responsabile Śiva che, erede del dio vedico Rudra da cui mutua la forza travolgente e distruttiva, è collegato con i fenomeni del tuono e della tempesta oltre che con il fragore del fuoco: come presso molte altre tradizioni, anche qui la fine del mondo non viene meno all'immagine tipica d'una conflagrazione con fiamme, nubi e vento terribile.

Alla visione del processo cosmico appena delineata si collega il già ricordato concetto di *trimūrti* in cui si sintetizzano le tre divinità (Brahmā, Viṣṇu e Śiva) alle quali sono demandati i ruoli di creatore, conservatore e distruttore dell'universo, i tre aspetti dell'unico Assoluto immutabile e inalterabile nonostante l'alterabilità e la mutevolezza degli eventi cosmici. La distruzione dell'universo non è altro che un riassorbimento della molteplicità nell'Uno da cui tutto era partito, ma tutto questo – ed è forse il tratto più sconcertante – prelude a un nuovo ciclo di creazione. Ne deriva che nella cultura indiana la fine del cosmo non è mai definitiva, e la vita cosmica non si esaurisce nel binomio "creazione-distruzione" ma si amplia nel trinomio "creazione-distruzione-creazione" in un ciclico ripetersi all'infinito: l'intero processo cosmico è perciò eterno in quanto perennemente rinnovantesi.

La concezione degli yuga

La concezione del tempo ciclico fa parte integrante della visione del mondo di tutte le società arcaiche ma, se di essa in molte tradizioni rimangono solo tracce in simbologie e rituali, l'India non solo la ha conservata nei secoli, ma la ha elaborata in una dottrina che amplia enormemente il numero delle creazioni e delle distruzioni periodiche dell'universo.

Non sempre è stato così: molti dei miti cosmogonici del *Ṛgveda* affrontano il problema dell'origine del cosmo, ma la percezione della ciclicità del tempo, che doveva pur esserci, non sembra abbia portato

¹²⁵ Biardeau 1985: 132-133.

già allora a focalizzare questa dottrina¹²⁶. E' l'origine del cosmo, il «passaggio del *chaos* a *cosmos*», più che il suo processo evolutivo ad attrarre l'interesse dei cantori vedici, ma che il ritmo fondamentale del cosmo fosse sentito come ciclico traspare decisamente dai *Brāhmaṇa*. «Dall'inverno torna in vita la primavera, perché dall'inverno rinasce la primavera; colui che sa ciò nasce di nuovo in questo mondo» avverte *Śatapathabrāhmaṇa*, I,5,3,14. E' probabile che, in periodo upaniṣadico, quando l'interesse si sposta sull'uomo omologato al cosmo, siano l'osservazione della natura e del ciclo lunare e la percezione della ciclicità della vita cosmica – unitamente all'idea che l'azione abbia un potere che supera i limiti della vita attuale e ha ripercussioni nell'aldilà – a portare alla formulazione della dottrina del *saṃsāra* o «ciclo delle esistenze»; e non è impensabile che questa dottrina possa, a sua volta, aver influito sulla convinzione che la vita del cosmo debba essere caratterizzata da un simile ritmo¹²⁷. La teoria della ciclicità del ritmo del cosmo, a sua volta, in una formulazione chiara e definita, sembra sia posteriore all'idea della ciclicità della vita individuale¹²⁸.

In nessuno dei trentatré passi in cui ricorre nel *Rgveda* il termine *yuga* pare alludere a questa teoria¹²⁹. Con *yuga* il cantore vedico si limita a indicare in genere un periodo più o meno lungo di tempo, probabilmente di cinque anni, ma talvolta anche di diverse migliaia d'anni¹³⁰. D'altra parte, anche i termini *kr̥ta*, *trētā*, *dvāpara* e *kali*, ossia i nomi dei quattro *yuga*, non appaiono in questo senso né nel *Rgveda* né nelle *Upaniṣad*, ma, là dove essi ricorrono, si riferiscono

¹²⁶ Eliade 1968: 160 sgg.; Varenne 1982: 56; 157.

¹²⁷ Si veda *ŚB.*, X,4,3,10: «Coloro che conoscono e compiono l'opera rituale ritornano alla vita dopo essere morti e, tornandovi, ottengono vita immortale. Ma quelli che non fanno e non compiono quest'opera, morti ritornano alla vita e divengono sempre di nuovo nutrimento della morte». Sulla priorità del ciclo lunare su quello della vegetazione e sulla sua diffusione presso le società preagricole, cfr. Eliade 1991: 68. Sulla somiglianza tra morte e sacrificio, in quanto atto ripetitivo rituale, cfr. Lincoln 1986: 119ss.

¹²⁸ Cfr. Glasenapp 1962 [1949]: 340; Eliade 1975: 55. La prima attestazione sembra doversi individuare in *Mānavadharmasāstra* I,30: «Come le stagioni, nel loro periodico avvicinarsi, riprendono le loro speciali caratteristiche, così le creature animate riprenderanno le proprie occupazioni».

¹²⁹ Kane 1973: 985 ss. Tuttavia l'idea connessa, di un deterioramento dei costumi, pare già ravvisabile nel dialogo tra Yama e Yamī, in *RV.*, X,10,10, là dove si afferma: «Dovranno ancora venire quei tempi futuri in cui le sorelle potranno fare ciò che non è proprio delle sorelle».

¹³⁰ Si vedano i passi citati da Kane 1973: 886-90 e Tagare 1987: XXVIII. Probabilmente non è da escludere un riferimento ai quattro *yuga* in *AV.*, VIII,2,21: *śatam te 'yutam hāyanān dve trīṇi catvāri kṛṇmah* («Due, tre, quattrocento migliaia d'anni ti dedichiamo»)

chiaramente ai colpi nel giuoco dei dadi. È anche probabile che la teoria non sia molto diffusa nemmeno al tempo dell'*Āpastambīyadharmasūtra* e del *Gautamadharmasāstra*, sebbene anche in questi testi ritorni l'accento a un deterioramento dei costumi, visto che vi appaiono contrapposti i tempi in cui i saggi non commettono trasgressioni e l'epoca in cui si è deboli nell'osservare il *dharma*¹³¹. È invece possibile, come provano le testimonianze epigrafiche e gli editti di Aśoka in particolare, che la teoria dei *yuga* e dei *kalpa* sia stata formulata intorno al III sec. a. C. e sia stata pienamente sviluppata agli inizi dell'era cristiana.

La *Śvetaśvatara Upaniṣad*, databile anch'essa agli inizi dell'era cristiana, si limita a ricordare che il creatore «dopo aver creato tutti i mondi alla fine del tempo li riassorbe in sé» (III, 2) ed è una teoria pienamente formulata e definita presente in alcuni Codici di Legge ma soprattutto nel *Mahābhārata* e in vari *Purāṇa*¹³². E' in questi testi, e soprattutto nei *Purāṇa* espressione del fervore teistico delle correnti devozionali dell'India medievale, che si afferma la concezione della *trimūrti* in cui appaiono sintetizzarsi, come personificazioni dell'Assoluto impersonale, le tre divinità (Brahmā, Viṣṇu e Śiva) che rimarranno fondamentali nell'Induismo e alle quali si legano i ruoli, rispettivamente, di creatore, conservatore e distruttore dell'universo. In questi testi si ritrova formulata, spesso con estrema precisione, la teoria degli *yuga* e calcolata addirittura la durata di ciascun *yuga* e dei suoi multipli, *kalpa* e *manvantara*, oltre ad essere evidenziate le caratteristiche proprie di ogni età.

L'unità di misura del ciclo è lo *yuga*, «età». Uno *yuga* è preceduto da un'«aurora» e seguito da un «crepuscolo» che collegano tra loro le età. L'insieme di quattro *yuga* di durata ineguale, maggiore all'inizio e minore alla fine del ciclo, costituisce un *mahāyuga*, «grande *yuga*», detto talvolta *caturyuga*, «quattro *yuga*». Una distinzione simile delle età del mondo articolate in quattro periodi si riscontra nella tradizione greco-romana, ma mentre i nomi delle età classiche sono derivati dai metalli, i nomi dei quattro *yuga* (*krta*-, *tretā*-, *dvāpara*- e *kaliyuga*) sono mutuati dal gioco dei dadi, designanti le successive fasi.

Kṛtayuga è l'«età compiuta» (<*kr*-, 'fare'); *krta*- significa «fatto, compiuto, perfetto» e, nel gioco dei dadi, è il «colpo vincente», quello

¹³¹ Si vedano, in particolare, *ĀpDhS.*, II, 6, 13,7-9 e *GauDhŚ.*, I, 3-4. Cfr. Bühler 1965: 129ss. e Sharma 1992: 203-219, anche per l'interessante bibliografia sull'argomento.

¹³² I codici di legge richiamati sono in particolare il *Mānavadharmasāstra* (I, 79 ss.) e il *Vaiṣṇavadharmasāstra* (XX, 1-21). Per il *Mahābhārata* si vedano *Vanap.*, 149,188; *Śantip.*, 69, 231-232; per i *Purāṇa* si vedano *ViṣṇuP.*, I,3; VI,3; *MārkaṇḍeyaP.*, 46; *BrahmāP.*, 229-230; *MatsyaP.*, 142-144.

in cui i dadi hanno quattro punti; il numero quattro nella tradizione indiana è del resto simbolo di pienezza e di perfezione. Il *kṛtayuga* è l'età perfetta, detta anche *satyayuga*, cioè l'età reale, quella vera, autentica e perfetta con tutte le implicazioni che il termine *satya* ha in sé nella tradizione indiana; l'età dell'oro sotto tutti gli aspetti, l'età beata in cui regnano giustizia, felicità e opulenza. Durante il *kṛtayuga* l'ordine morale dell'universo, il *dharma*, viene rispettato integralmente e spontaneamente, senza costrizione alcuna, da tutti gli uomini che vivono in perfetta uguaglianza senza disparità, senza ostilità e senza alcun bisogno di leggi, neppure da parte della natura che è loro amica: corrisponde a quella che in altre tradizioni è l'epoca paradisiaca primordiale.

L'età successiva, il *tretāyuga*, la «triade», così chiamata in riferimento ai dadi con tre punti, implica già una regressione. Gli uomini seguono ormai tre quarti di *dharma*: il lavoro, la sofferenza, la morte sono ormai in mezzo a loro; il dovere non è più spontaneo ma deve essere appreso mentre cominciano ad alterarsi i modi di vita.

Il *dvāparayuga* è l'età caratterizzata dal «due» (*dvāpara* <*dva-*, «due», è il due nel gioco dei dadi), ovvero dalla metà del *dharma*: in essa, perduta ormai la perfezione antica, diminuisce la durata della vita umana aumentano i vizi, le passioni e l'avidità, mentre si moltiplicano le disgrazie.

Nel *kaliyuga*, l'età cattiva, resta solo un quarto del *dharma*. Il termine *kali* che significa anche «disputa, discordia» indica, nel gioco, il dado con un punto solo, ovvero il colpo perdente, e identifica il demone del male e della distruzione, simbolo della cattiva sorte. L'uomo e la società raggiungono nel *kaliyuga* il punto estremo di dissoluzione la quale prelude alla vera fine del mondo: in quest'età solo la proprietà conferisce rango sociale, la ricchezza è l'unica fonte di virtù, la passione e la lussuria i soli vincoli tra gli sposi; regnano la falsità e l'avidità, la menzogna è l'unica condizione di successo nella vita, la sessualità l'unico mezzo di godimento e la religione mera esteriorità. Gli uomini vengono meno ai doveri della propria casta o si dedicano a quelli delle caste altrui e trovano piacere nel danneggiare gli altri e nell'uccidere; le fanciulle non sono più caste e le donne non hanno più prole; financo i fiori perdono il loro profumo e gli alberi non danno più frutti. E' facile comprendere come in quest'età risulta del tutto sovvertito il *dharma*.

Da millenni ormai viviamo nel *kaliyuga*: a esser precisi, da venerdì 18 febbraio 3102 a.C. Credibile o meno la data, individuata dall'astronomo Āryabhāṭa (n. 475- 476) in base a complicati computi e corretta un secolo dopo da Brahmagupta, intorno ai primi secoli dell'era cristiana risulta ormai diffusa l'idea che da un'originaria condizione di assoluta uguaglianza, di vita perfetta materialmente e moralmente, si

giunga via via alla situazione di miseria, incertezza e decadenza¹³³. Nella teoria degli *yuga* le cifre decrescenti 4, 3, 2, 1 denotano senza alcun dubbio, la progressiva diminuzione del *dharma*, accompagnata da un parallelo deterioramento dei costumi e da un analogo declino della saggezza; allo stesso tempo si registra una durata decrescente delle varie età cui corrisponde una progressiva diminuzione della durata della vita umana. L'ultimo *yuga*, quello in cui attualmente ci troviamo, è considerato l'età delle tenebre per eccellenza, tant'è che il suo nome, *kali-*, è stato posto in relazione con la dea *Kālī*, la «Nera», sposa o *śakti* di Śiva, il dio che presiede alla distruzione del cosmo, di cui similmente *Kāla* è un epiteto¹³⁴.

In base all'indicazione, non sempre univoca, di alcune fonti (*MDhŚ.*, I,69; *MBh.*, III,12,826), il *kṛtayuga* durerebbe 4000 anni, 3000 anni il *tretāyuga*, 2000 anni il *dvāparayuga* e 1000 anni il *kaliyuga*. Ma poiché ogni *yuga* è preceduto da un periodo di «aurora» e seguito da uno di «crepuscolo» pari, ciascuno, a 400, 300, 200 e 100 anni, in proporzione alla durata dei diversi *yuga*, ogni ciclo completo di quattro *yuga* o *mahāyuga* conta 12.000 anni «divini», ciascuno dei quali ha una durata di 360 anni umani, sicché essi equivalgono, nel computo umano, a 4.320.000 anni¹³⁵. A loro volta, mille *mahāyuga* costituiscono un *kalpa* che equivale a un giorno della vita di Brahmā. Ogni *kalpa* si suddivide in quattordici *manvantara*, «Intervalli di Manu», equivalenti ciascuno a settantuno *mahāyuga* (Zimmer 1993 [1946]: 24) che devono il nome al fatto che ciascuno è retto da un Manu, il mitico antenato-re, progenitore dell'umanità nei vari *man-*

¹³³ Fleet 1992: 359-400. I *Purāṇa* risalgono ai primi dieci secoli dell'era cristiana e presentano ampie descrizioni della storia dell'uomo così articolata. Sulla descrizione delle varie epoche si vedano soprattutto *VāP.*, 8.48 ss. e 32; 1-64 8 (cfr. Tagare 1987: 62ss. e 224ss.); *GaruḍaP.*, I. 223 (cfr. Shastri 1981: 660ss.); *KūrmaP.*, I.29.2ss. e I.30.1 (cfr. Tagare 1981: 232-243); *BhP.*, XII. 3,18ss. (cfr. Tagare 1978: 2138 ss.).

¹³⁴ Non è mancato l'accostamento tra il nome della dea e il termine scr. *kāla*, «tempo» ma anche «morte», in quanto il Tempo tutto distrugge: *Kālī* sarebbe, per Przyluski (1992 [1938]: 267-277), la «Nera», ma anche il Tempo. Tale accostamento, non privo di fascino, ricondurrebbe, in ultima analisi, *kali*, «uno», «dèmone del male», *kālī*, la Nera, e *kāla-*, «Tempo», «Morte», a una comune radice dravidica *kāl-*, «nero», sicché in *kālī* e *kāla* si continuerebbe la figura della Grande Madre. Con questa ricostruzione contrastano sia le etimologie tradizionali che ricollegano *kāla* a una radice *kal-*, 'contare, misurare', sia l'ipotesi, ricordata da Piantelli (1995: 331-355) che in *kāla*, «nero» e «Tempo», «Morte» sia in realtà da vedere la coincidenza di due aggettivi omofoni, l'uno con significato «nocivo», l'altro «scuro, nero».

¹³⁵ Sul computo della durata cfr. Tagare 1987: xxviii e 228; Krishan 1997: 299ss; Piano 1996: 180-184; Eliade 1991 [1975] : 61ss.

vantara o varie epoche. Noi viviamo nel settimo *manvantara*, in cui il Manu è Vaivasvata, settimo dei quattordici Manu: ci vogliono altri sette *manvantara* perché finisca il giorno di Brahmā.

Come il passaggio da uno *yuga* all'altro è segnato da una fase di crepuscolo, così il *mahāyuga* termina con una fase di tenebra, *pralaya*; similmente una dissoluzione più radicale, *mahāpralaya*, «grande dissoluzione», caratterizza la fine del *kalpa*, dopo il millesimo ciclo di *mahāyuga*¹³⁶. Nel *mahāpralaya* si verifica la regressione di tutte le forme, ossia del mondo e di ogni esistenza, allo stadio di *prakṛti*, «materia», originaria e indifferenziata. Ma ciò non significa la fine di tutto: a questo stadio segue infatti una notte di Brahmā, di durata pari al giorno, in cui l'universo è in stasi la quale sul piano mitico è rappresentata dall'Oceano primordiale sulla cui superficie dorme il dio Viṣṇu seduto sul serpente Śeṣa che, attorcigliato, funge da cuscino. Alla fine della notte, Brahmā riemerge da un fiore di loto e la creazione riprende: si ripete così all'infinito l'incessante vicenda 'creazione-distruzione-creazione', in un processo che in ultima analisi – sebbene i testi non siano troppo espliciti in proposito – sarebbe costituito di momenti invariabili nella loro ripetitività¹³⁷.

La teoria degli *yuga* ovviamente contrasta con la concezione dell'origine divina delle quattro caste. I testi sono ben lungi dall'averne una posizione univoca, tant'è che alcuni di essi suggeriscono che la divisione in *varṇa*, «caste» sia un fatto posteriore; altri, come il *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (cap. XLIX), considerano la suddivisione in caste un fatto iniziale: Brahmā avrebbe creato dalla bocca mille coppie di esseri umani ricolmi di *sattva* e di *tejas* (luce e splendore); altre mille coppie piene di *rajas* (vigore, passione) dal petto; successivamente altre mille dalle cosce, rozze e volte all'attività, caratterizzate da *rajas* e *tamas*; e infine, dai piedi, mille coppie piene di *tamas* (tenebra) prive cioè di ogni saggezza. Secondo questo testo gli esseri inizialmente sarebbero stati diversi tra loro non sulla base di un vero e proprio ordinamento sociale, ma una diversa dotazione naturale¹³⁸.

Nel *kṛtayuga*, in cui il *dharma* s'identifica con l'esistenza umana, la vita seppur transeunte, conoscendo la morte, scorre lunga e felice e gli uomini sono privi di desiderio e di odio: essi non conoscono il male che subentrerà più tardi, causato – secondo il *Viṣṇu Purāṇa* – dal dio, sotto la forma del tempo, *kāla*. Ovviamente il tempo non è da intendersi in senso cronologico: esso ha sempre avuto un ruolo impor-

¹³⁶ Sulla differenza tra la dissoluzione alla fine del *yuga* (tempo socio-cosmico) e quella che si verifica alla fine del *kalpa* (tempo cosmico), cfr. Scheuer 1982: 326-328.

¹³⁷ Zimmer 1993 [1946]: 25-26.

¹³⁸ Per le teorie purāṇiche sull'origine dell'umanità, cfr. Conio 1974: 109ss.

tante nel mondo indiano il quale ben presto distingue un tempo eterno, assoluto da un tempo storico e empirico¹³⁹. Già nelle *Upaniṣad*, dove è diffusa l'idea della bivalenza del tempo, si avverte: «Ci sono due forme di Brahman – Tempo e non tempo: quello che è prima del sole è il tempo indivisibile, quello che comincia col sole è il tempo divisibile» (*Maitr.Up.*, VI,15); l'idea viene meglio precisata in *Jaiminīya Brāhmaṇa* I, II, ove si legge: «Tutto quello che è oltre il sole è immortale; ma ciò che è da questa parte del sole è lentamente distrutto dal giorno e dalla notte», ponendosi chiaramente una differenziazione tra un tempo eterno e assoluto e un tempo empirico e relativo.

È il tempo eterno e ideale quello in cui si proietta tutto ciò che l'uomo vorrebbe realizzare – uguaglianza, lunga vita, eterna giovinezza, piacere, felicità; l'ideale, che non si può attuare nel tempo storico, lo si traspone nel tempo eterno, mitico, nel passato che si rimpiange e si vorrebbe restaurare; nel tempo storico ha posto la realtà, l'attuale condizione precaria degli uomini afflitti da pene e infelicità; qui il male sorge nell'uomo per i suoi limiti e la sua brama, causa di ingiustizia e di iniquità, sorge nel tempo perché è nel tempo che gli uomini vivono la loro esistenza. Poiché le mutazioni avvengono nel tempo, è facile, una volta ammessa l'esistenza di un tempo eterno, farne un principio divino, reggitore dell'universo. Le cose nascono, si trasformano e muoiono in virtù del tempo: il Tempo è dunque – e tale sarà in talune scuole – il supremo principio che governa il divenire dell'universo.

Ci sono testi che non danno una spiegazione dell'origine del male e dicono solo che ad un certo momento, nel *tretāyuga*, sorgono improvvisamente il *rāga* (passione, odio, desiderio smodato) e l'egoismo, cause di divisione tra gli uomini; nasce il senso di proprietà, il bisogno di difesa, sorgono i villaggi e le fortezze perché si diffonde l'inimicizia tra gli uomini. Si tenta di impossessarsi della terra che di conseguenza non produce più per gli uomini: afflitti dalla fame essi ricorrono a Brahmā che con l'aiuto del monte Sumeru, come fosse un vitello, munge la terra (immagine usuale in India, [non meno che in molte regioni mediterranee], di mungere le vacche ponendo vicino ad esse il vitello lattante perché non si rifiutino di dare il latte). In altre parole, il peccato degli uomini ha fatto sì che la terra madre abbia rifiutato loro il cibo e solo grazie al figlio (il vitello) gli uomini potranno riavere il cibo: nascono così dalla terra i cereali e la vegetazione coltivata, simboleggiati dall'atto del mungere, gli uomini avranno di nuovo cibo ma dovranno guadagnarselo con fatica. Il frutto della terra è un dono divino e per questo l'uomo deve offrire il frutto della terra nel sacrificio rituale; ma affinché gli uomini possano convivere senza arrecarsi reci-

¹³⁹ Sul valore del tempo nel mondo indiano cfr. Prasad 1992 e Eliade 1991: 64ss.

procamente danno, occorre che si organizzino socialmente, determinando l'organizzazione delle classi sociali in caste, ispirate alle diverse funzioni e tenendo conto delle diverse attitudini individuali¹⁴⁰.

Secondo alcuni la teoria degli *yuga* è in contrasto anche con la legge del *karman*, in quanto una concentrazione di virtù in un certo tempo e di vizi in un altro sembrerebbe implicare che le conseguenze del *karman* non dipendano dalla qualità o quantità delle azioni compiute, ma dal periodo (*yuga*) in cui esse sono state compiute. È esplicito su ciò il *Kūrma Purāṇa* che, in I, 30,37, precisa: «Sebbene l'età *Kali* sia negativa sotto molti aspetti, in essa c'è un gran merito: un uomo ottiene moltissimo merito con non grande sforzo». Il che vuol dire che per ottenere la stessa quantità di merito nel *kṛtayuga* è necessario un grandissimo sforzo, mentre nel *kaliyuga* ne basta uno piccolo¹⁴¹.

Al di là delle contraddizioni rivelate, la teoria degli *yuga* consente in ogni caso di dar posto a racconti, leggende e miti ben noti alla tradizione, nonché a tutta una serie di riflessioni di varia origine, gli uni e le altre accolti e inseriti come vicende ed episodi accaduti nel lungo processo cosmico. Ciò si verifica soprattutto nei *Purāṇa* dove ampio sviluppo ha il concetto di *avatāra*, «discese», del dio Viṣṇu per salvare la terra e ristabilire l'ordine quando decresce il *dharma*. Ma se l'infinito periodico processo cosmico sembra esser caratterizzato dalla ripetitività, per quanto numerose e apparentemente nuove siano le vicende che accadono in un ciclo, è possibile che non ci sia in esso alcun evento che non sia già verificato in precedenza. E ciò non può non comportare delle implicazioni.

Se la percezione della ciclicità, che sta alla base del perenne rinnovarsi della vita individuale e del ciclico ripetersi del processo cosmico, sollecita l'indiano a cercare la liberazione, a trascendere la vita e la storia, simile convinzione non può non generare una contrapposizione della vita individuale e del tempo storico all'Assoluto e al tempo cosmico considerando il primo, per la sua precarietà, irrealtà e illusione, opposto al secondo, unica Realtà e unico Reale. A questo giungono di certo le scuole vedāntiche e in genere le scuole idealistiche del Buddismo *mahāyāna*, ma non si può generalizzare un tale atteggiamento e individuarlo, ad esempio, nella *Bhagavadgītā* dove la realtà è transitoria sì, ma non è per nulla irreal e ha in sé, come le creature che sono «parti» di dio, l'Assoluto presente come invisibile e pervadente realtà in tutte le cose, anche nelle più umili.

Non va dimenticata, più in generale, l'importanza che l'Induismo attribuisce alle concezioni degli *āśrama*, «stadi di vita», e dei *trivarga*, «tre scopi dell'esistenza», il che vuol dire che la ricerca della libera-

¹⁴⁰ Conio 1974: 119ss.

¹⁴¹ Si veda, ad esempio, *VāP.* 58.47; cfr. Tagare 1987: 412.

zione non prescinde mai dalla considerazione della realtà: *artha*, «utile», *kāma*, «amore», e *dharma*, «giustizia, dovere», vengono prima del *mokṣa*, «liberazione», anzi è solo dal giusto temperamento di questi che si può giungere alla liberazione¹⁴². Questo significa che, se la liberazione consiste nel trascendere la realtà e ri-attuare l'Assoluto, non è perché quella sia illusoria e questo l'unico Reale ma perché tendere all'Assoluto è il supremo scopo dell'uomo, al quale egli giunge solo dopo aver vissuto la vita con tutte le sue esigenze e in tutta la sua pienezza. Viene spontaneo, a questo punto, riprendere le osservazioni di Zimmer che, nel riportare e analizzare un celebre mito del *Brahma-vaivarta Purāna*, XLII, 50-161, concludeva che in esso Bṛhaspati, personificazione della saggezza, «ci insegna a riconoscere il divino, la sfera impersonale dell'eternità che senza età ruota perenne attraverso il tempo. Ma ci insegna anche ad apprezzare la sfera transitoria dei doveri e piaceri dell'esistenza individuale che per l'uomo vivo è tanto reale ed essenziale quanto lo è un sogno per l'anima addormentata»¹⁴³.

¹⁴² I quattro «stadi o condizioni di vita» sono quelli di *brahmacārin*, «discepolo», *gṛhastha*, «capo di famiglia», *vānaprastha*, «eremita», e *sāṃnyāsin*, «asceta errante». Essi risultano appropriati alle diverse età della vita e sono fissati per coloro che appartengono alle prime tre caste, le sole che possono accedere allo studio del *Veda*, e che son detti anche *dvija*, «due volte nati» (termine che allude alla loro seconda nascita, quella spirituale che avveniva ad opera di un *guru*, «maestro», mentre la prima era quella naturale).

¹⁴³ Zimmer 1993: 29-30.

Cap. III – Dottrine del Buddhismo

Scuole filosofiche del Buddhismo

E' noto che nei secoli immediatamente posteriori alla morte del Buddha nell'ambito della comunità originaria si costituiscono varie scuole o correnti, verosimilmente per l'assenza di un' autorità suprema. Dopo il concilio di Pāṭaliputra, tenutosi nel 240 o 245 a.C. sotto il regno di Aśoka, si definisce la prima scissione: da una parte il *Saṅgha*, comunità in *Sthaviravādin* (pā. *Theravādin*) o *Śravaka*, con esponenti dell'antico Buddhismo presenti oggi soprattutto a Ceylon e in Indocina; dall'altra il *Mahāsāṅghika* («quelli che costituiscono un grande gruppo») che sta alla base delle correnti dell'*Hīnayāna* e del *Mahāyāna*. All'interno delle correnti non mancano di costituirsi varie scuole di pensiero tese ad approfondire aspetti singoli della dottrina ma che si rivelano sempre più divergenti dalla dottrina originaria. Ne consegue che la dottrina buddhista, la quale insegna che l'uomo è costituito di innumerevoli *dharmas* e non da un vero essere, come fanno le *Upaniṣad*, passa dal pluralismo al monismo, un monismo tutto particolare che non ammette una realtà spirituale ultima da cui tutto promana.

D'altronde il Buddhismo, agli inizi dell'era cristiana e addirittura fino al VII sec. D.C. si diffonde ampiamente in India nonostante l'affermarsi nello stesso periodo dell'Hindūismo, godendo ancora del favore di non pochi regnanti: dopo Aśoka guadagna le zone di nord-ovest, le zone cioè dei regni indo-greci il cui ultimo esponente, Menandro, era assai celebre nella tradizione buddhista tanto da essere ricordato in un celebre trattato, il *Milindapañha*, «I discorsi di Milinda» considerato parte del canone buddhista.

I regni indo-greci crollano intorno al 130 a.C. dietro l'ondata di popoli invasori provenienti dall'Asia: i primi sono gli *Śaka* (Sciti) ma il regno che essi creano, impossessandosi delle zone della valle di Kabul fino a Mathurā e invadendo quindi l'India, è di breve durata poiché cade a sua volta sotto il dominio dei Parti e del loro re Gundofarr (ricollegabile, attraverso la forma armena Gathaspar, a Gaspare, uno dei Magi della tradizione cristiana). Dopo le invasioni dei *Śaka* e dei

Parti, l'India subisce l'invasione degli Yüe-ci (Unni): una tribù di questo popolo, quella dei Kushān, al comando di Kadphises I si impadronisce del potere, dopo essersi insediata alle frontiere nord-occidentali e nella Battriana, penetrando in India e impossessandosi di vasti territori. Il maggiore rappresentante della dinastia è Kanīška, che sale al trono intorno al 78 a.C. – ma la data è stata a lungo ed è tuttora discussa – ed estende il suo regno nell'India giungendo sino al fiume Gange. Kanīška è un sovrano abile e tollerante, ricordato nelle fonti buddhiste come un secondo Aśoka per la disponibilità manifestata verso il Buddhismo che sotto di lui si diffonde nel nord, superando anche i confini dell'India e in particolare nella Battriana. La stessa tolleranza manifestano i suoi successori, ma sotto l'ultimo regnante della stirpe, Vasudeva I, comincia ad affermarsi la figura di Śiva, che già allude a un predominio della cultura brahmanica-hindū.

E' in questo periodo che, per definire la propria dottrina anche contro le insorgenti scuole filosofiche dell'Induismo, cominciano ad affermarsi importanti scuole filosofiche nell'ambito del Buddhismo *Ma-hāyāna* le quali si affiancano ad altre scuole che avevano approfondito singoli punti nella fase originaria del buddhismo. La dottrina del Buddha aveva trovato infatti formulazione nelle parti più antiche del canone, in particolare nel «cesto o canestro» (*piṭaka*) dei discorsi del Buddha (*Sūtrapiṭaka*; pā. *Suttapiṭaka*), ma anche in testi canonici successivi che rientrano in parte nel *piṭaka* prima ricordato e in parte nell'*Abhidharmapiṭaka* o «Cesto della dogmatica». Quest'ultimo è il terzo dei *piṭaka* più direttamente connesso con la riflessione filosofica, composto forse per scopi didattici e comunque per dare una veste omogenea ai discorsi del Buddha che ha sempre rifuggito da elaborazioni filosofiche. Secondo la tradizione esso sarebbe assai antico e risalente a un diretto discepolo del Buddha, Śāriputra, che l'avrebbe composto su richiesta del maestro; tuttavia, l'eccessivo proliferare di questi testi e il fatto che in quelli più recenti si rivelino divergenze su vari punti, fanno sì che, subito dopo la morte del Buddha, nascano profonde divisioni in seno alla comunità buddhista. Le scuole che ne scaturiscono, sono addirittura diciotto, secondo la tradizione, e son dette scuole dell'*Abhidharma*: tra quelle di maggiore importanza, oltre la già ricordata degli *Sthaviravādin* (pā. *Theravādin*), l'unica sopravvissuta che forma ancora oggi il fondamento del pensiero buddhista a Ceylon e in Siam, Laos, Cambogia e Birmania, si colloca la scuola dei *Sarvāstivādin*. Gli *Abhidharmapiṭaka* di queste due scuole, redatti rispettivamente in lingua pāli e in sanscrito, vengono accettati integralmente e i primi si diffondono nell'isola di Ceylon e in Asia sud-orientale, i secondi costituiscono invece la base dottrinale del buddhi-

smo indiano, in particolare delle scuole del “Piccolo Veicolo” e, in taluni casi, anche del “Grande Veicolo”.

La scuola dei *Sarvāstivādin* (<*sarvam asti*, «tutto esiste») sostiene la realtà dei *dharma* in quanto essi esistono nel futuro, nel passato e nel presente anche se si manifestano di tempo in tempo e a determinate condizioni: i *dharma* sono in altre parole realtà non momentanee, ma, sia pure in potenza, esistono continuamente; ne consegue che la loro vera essenza si colloca al di fuori dell'empirico anche se, presi in sé, sono trascendenti. Non si sa bene da dove si origini questa dottrina o se non sia piuttosto un ampliamento di concezioni arcaiche: del resto i *Sarvāstivādin* sono una scuola antica risalente almeno al tempo di Aśoka e costituitasi in occasione del concilio di Pāṭaliputra; la sua opera più celebre è l'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu (IV-V d.C.). La scuola presenta una differenza nella classificazione e nel numero dei *dharma* e l'elenco (anche se dove ne mancano alcuni se ne sono introdotti di nuovi) rivela uno stadio filosoficamente più progredito e più coerente, tant'è che dove si spiega la materia è possibile avvertire l'influsso della dottrina atomica del *Vaiśeṣika* (scuola filosofica sorta nell'ambito dell'Induismo). Ai settantadue *dharma* classici, condizionati e importanti per il processo soteriologico, se ne aggiungono tre non condizionati che si distinguono perché non sono causati nè, a loro volta, causano altri *dharma*; tra questi rientra l'*ākāśa*, «spazio», «vuoto», una realtà che non è limitata da nessuna cosa, non limita e tuttavia esiste. Il *nirvāṇa*, a sua volta, viene concepito come un vuoto eterno ma è e rimane una realtà venendo sperimentato dai santi in questa vita.

Un'altra interessante scuola è quella dei *Sautrāntikā*, «Coloro che si appellano ai *sūtra* come realtà ultima». Essa sorge intorno al IV sec. Nella regione del Gandhāra e si colloca nell'ambito della scuola dei *Sarvāstivādin*, con la quale tuttavia si creano ben presto notevoli divergenze dottrinarie; ciò che sappiamo di loro si deve all'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu. I *Sautrāntikā*, non diversamente dai *Sarvāstivādin*, sostengono la realtà dell'oggetto esterno ma ne intendono diversamente l'istantaneità: secondo la scuola tutto quanto è nel mondo empirico risulta transitorio e i *dharma* non hanno durata ma nascono e muoiono. Ne consegue che i quattro momenti (nascita, persistenza, invecchiamento e scomparsa) si riducono a due, nascita e scomparsa. Ogni *dharma* dura un istante e perisce non appena venuto all'esistenza anche senza una causa precisa, ma solo perché questa è la sua natura: una brocca viene distrutta da un martello perché è nella loro natura e se la brocca non avesse questa natura non ci sarebbe martello che potrebbe distruggerla. Se qualcuno obiettasse che la brocca per sua natura sarebbe destinata a durare, ma perisce per un altro motivo, il martel-

lo che non è compatibile con essa, questo non porta a concludere che la brocca per sua natura sia permanente; di conseguenza, se la stessa può perire per natura, non potrà che perire sin dal primo istante in cui viene ad essere; la sua non-permanenza e la sua istantaneità infine non la rendono irreali ma costituiscono le condizioni della sua «realtà». L'attributo di «transitorietà» conferito ai *dharma* comporta anche una revisione del concetto di conoscenza perché, data appunto la sua transitorietà, nell'atto conoscitivo l'oggetto non esiste più: nel nostro conoscere, infatti, non è presente l'oggetto esterno ma l'immagine mentale che l'oggetto vi ha depresso prima di scomparire.

La dottrina del cammino di mezzo (*mādhyamikavāda*)

Fra le scuole del «Piccolo Veicolo» i *Sautrāntikā* sono i più vicini al pensiero del *Mahāyāna* e ciò è comprensibile se si pensa che essi formulano le proprie teorie nell'epoca in cui va definendosi il «Grande Veicolo». Fra le diverse scuole sorte all'interno del *Mahāyāna* è di grande importanza la scuola del *mādhyamikavāda*, «Dottrina del cammino di mezzo».

Fedeli all'insegnamento di Buddha, gli *Śravaka* avevano proclamato l'inesistenza della persona mentre gli esponenti del *Mahāyāna*, andando oltre, proclamano anche quella delle cose. Credere nella esistenza della personalità è il massimo degli errori perché induce a radicare nello spirito tutte le forme del desiderio, distruggere il quale è la *conditio sine qua non* della liberazione. Ciò era già stato sostenuto dagli *Śravaka* e, sull'inesistenza della persona e dell'io, quale che sia il termine con cui si designano l'anima e l'essere umano, concordano gli esponenti del *Mahāyāna*: gli uomini, i santi, i *Bodhisattva*, i Buddha sono nomi che non corrispondono a nulla di sostanziale. Ma gli *Śravaka*, pur negando l'io, riconoscono una certa realtà alle cose: entità materiali, pensieri, fatti mentali, seppur transitori, con una durata infinitesimale, sono però reali. Per il *Mahāyāna* solo ciò che è indipendente e autonomo ha realtà effettiva; di conseguenza i *dharma*, che hanno sì un'esistenza momentanea ma sono condizionati, nascendo cioè da cause e manifestandosi in dipendenza funzionale gli uni dagli altri, in realtà non esistono in sé in quanto non hanno natura propria, non hanno in sé realtà, sono «vuoti» di realtà, e il pensiero si rende ben conto della loro vacuità. Ne deriva che le cose non nascono né sono distrutte perché, trattandosi di cose «vuote» che nascono da cose «vuote», in realtà non nascono: nascita, permanenza, sparizione sono

prodotti dell'illusione e, poiché non nascono non sono mai distrutte. Un'ultima conseguenza è che, essendo le cose senza nascita e senza distruzione, sono calme ed essendo calme sono nirvāṇate da sempre, poiché il *nirvāṇa* è calma e quiete; infine, essendo le cose calme e nirvāṇate, esse sono tutte eguali e non comportano dualità alcuna.

I testi più antichi in cui è esposta la dottrina del vuoto sono i *Prajñāpāramitāsūtra*, raccolte di sermoni che sarebbero stati pronunziati da Buddha stesso. Nell'opera si afferma che i *dharma*, essendo privi di un essere proprio, sono assimilabili a un inganno in quanto si manifestano solo in dipendenza di altri: dopo aver eliminato con l'esercizio del pensiero tutto ciò che è condizionato, quello che rimane è solo vuoto. Nei testi cui ci riferiamo la dottrina del vuoto è ripetuta più volte ma non viene mai dimostrata: ciò sarà fatto da Nāgārjuna (II sec. d.C.), massimo esponente della scuola, nella *Mūlamadhyamakakārikā*, «Le stanze del cammino di mezzo», opera scritta in sanscrito di cui esiste un commento pervenuto solo in versione tibetana, l'*Akutobhaya*, dove si legge: «[Il testo] che non ha nulla da temere da nessuna parte».

Per Nāgārjuna, nulla sparisce o ricompare, nulla cessa all'improvviso né dura in eterno, nulla va e nulla viene, nulla è diverso né identico a se stesso: nel flusso incessante del divenire ci sono solo fenomeni ai quali manca un proprio essere. La verità suprema è che tutto ciò che esiste, esiste solo in rapporto a qualcos'altro: non c'è alcuna realtà in sé; allo stesso modo tutti i concetti di causalità, spazio, tempo e movimento sono insostenibili. La conclusione è che non esiste alcun mondo esterno né alcun pensiero, né alcun legame né alcuna liberazione: tutto è relativo e tutto è vuoto; qualunque tentativo si faccia per spiegare il mondo s'infrange perché si attribuisce consistenza di realtà a costruzioni concettuali che tracciano limitazioni arbitrarie. Chi si è destato alla conoscenza, avendo compreso la legge della relatività, è consapevole che l'io e il cosmo sono nulla, tutte le rappresentazioni di *saṃsāra* e *nirvāṇa* si annullano per lui.

Tutti i fenomeni dell'esistenza che Buddha definisce dolorosi in realtà non esistono. Si pensa che l'origine del dolore sia il desiderio, ma poiché nulla si produce non si può parlare di origine, o che il *nirvāṇa* sia la distruzione del dolore, ma poiché il dolore non è mai esistito, il *nirvāṇa* è acquisito da sempre e il *nirvāṇa* è identico al *saṃsāra*. Anche per quanto riguarda il cammino che porta alla distruzione del dolore, non essendoci nulla da distruggere, quel cammino è stato sempre percorso.

Ovviamente il *nirvāṇa* appare qui in una nuova luce. Per il *Hīnayāna* il *nirvāṇa* è qualcosa che deve essere raggiunto dai devoti, un *dharma* che sorge quando le passioni si sono acquietate. Ora appare invece qualcosa di presente *ab aeterno*, solo che non viene percepito; *samsāra* e *nirvāṇa*, a loro volta, non sono due stati opposti ma due aspetti distinti della vacuità: raggiungere il *nirvāṇa* consiste solo nel rendersi conto di qualcosa che è rimasto nascosto fino ad allora. La dottrina della scuola è detta perciò anche *śūnyavāda* «dottrina della vacuità o del vuoto»: la parola *śūnya*, «vuoto», era già nel canone, ma la vacuità non significa non-esistenza. I seguaci del *Mahāyāna* non negano ciò che vedono, a rischio d'essere nichilisti: è vuoto ciò che è senza se stesso, senza sostanzialità, ciò che non è durevole e ha una validità solo relativa. Il mondo è definito come vuoto in tal senso e la dottrina che scorge l'unica vera realtà nel «vuoto» e nella «vacuità» vien chiamata anche *mādhyamikavāda*, «Dottrina del cammino di mezzo»: essa si pone a metà tra l'essere e il non-essere, sostiene che ogni cosa può considerarsi esistente o non esistente solo in rapporto a qualcos'altro; di conseguenza si pone a mezza strada fra teorie estremiste che ritengono possibile solo l'essere in sé o il non-essere in sé.

I seguaci della dottrina ammettono che vi sia una verità, una realtà convenzionale e provvisoria, e una assoluta, ma riconoscono che senza aver vissuto la prima, quella di tutti i giorni, non si può attingere la seconda: è dalla realtà inferiore e apparente che si può raggiungere il *nirvāṇa*. L'insegnamento del Buddha, riferendosi al mondo della pluralità, è solo una verità velata e adattata ai nostri bisogni, non una verità in sé; poiché però porta al superamento delle passioni e dell'accecamento, abolendo l'idea di un sé durevole ed eterno, esso prepara al cammino verso la verità suprema. Il *Mahāyāna* dal punto di vista della verità provvisoria ammette ciò che rifiuta dal punto di vista della verità assoluta e viceversa, tenendosi a eguale distanza tra affermazione e negazione, tra l'idea di esistenza e di non esistenza, mantenendosi nel cammino mediano o del giusto mezzo.

Una volta contestata ogni realtà ai *dharma*, poiché si condizionavano a vicenda, i seguaci concludono che ciò che rimane al di là di tutti i fenomeni effimeri è il «vuoto», privo di sostanza e definibile solo negativamente: l'espressione a cui ricorrere per esprimerlo è sempre ancorata al relativo e al limitato. Il Buddhismo, infine, giunge ad ammettere un doppio grado di verità, il che si rivela di grande importanza nello sviluppo della filosofia.

La dottrina della sola coscienza (*vijñānavāda*)

Nella dottrina buddhista la coscienza ha avuto sempre particolare importanza: essa assicura la continuità della persona in questa e nelle successive nascite, il che è stato ampiamente sostenuto anche nel Buddhismo antico. Nel *Mahāyāna* si diffonde la tendenza a considerare il «fluire della coscienza» come l'unica cosa importante in una personalità empirica (costituita, come per le altre scuole, da un continuo e fluire di *dharma*) finché, tra il IV e il V sec. d.C. Asaṅga formula la dottrina del puro pensiero (*vijñānavāda*) per poi passare a esporla. Egli parte dalla considerazione che i pensieri in se stessi, come le cose del mondo esteriore, non hanno esistenza duratura e sostiene che l'unica cosa realmente esistente è la coscienza: senza di essa non può essere percepito né un «io» né alcun tratto d'esistenza. Considerando le sei forme di coscienza (udito, odorato, gusto, tatto, olfatto e pensiero) si osserva che la coscienza funziona solo nella stato di veglia, non in quella di sonno o di sonno profondo: si deve quindi supporre un settime stato di coscienza, il *manas*, attiva in ogni forma di vita, che assomma in sé tutte le altre sei forme di coscienza ed è la *conditio sine qua non* del loro funzionamento; funzione intellettuale in un processo continuo che assicura una continuità ininterrotta alla vita spirituale, laddove le altre si manifestano e spariscono in condizioni particolari.

Neanche la settima coscienza costituisce però il cardine della spiritualità, in quanto si appoggia a qualcos'altro che è la «coscienza-deposito», *alaya-vijñāna*, la spiritualità più profonda di una personalità, l'inconscio che sta dietro a ciò che è conscio. La «coscienza-deposito» non è una sostanza spirituale perenne e sempre uguale a se stessa e immutabile, ma una corrente in continua e incessante mutazione. È il gran serbatoio in cui sono contenute e conservate tutte le impressioni determinate dal *karman*, i germi (*bīja*) di esistenze future; è la radice del *manas* e delle altre sei forme di coscienza. Ma dato che il *manas* trova sostegno nella coscienza-deposito, unità ultima di tutte le esperienze, finisce col considerarlo un perenne se stesso e perviene all'erronea credenza in un «io» perenne contrapposto al mondo esterno e diverso da lui. Le nozioni di «io» e di «mondo esterno» sono in realtà immaginarie, mere costruzioni del pensiero. Gli elementi delle nozioni derivano dalla coscienza-deposito, sorgono per interdipendenza funzionale e non hanno esistenza autonoma. Né è necessario postulare oggetti esterni alla coscienza: poiché un oggetto e la nozione che si ha di esso compaiono sempre insieme è semplice supporre che siano

identici piuttosto che considerarli come due dati empirici di esperienza diversi tra loro.

Le cose, a loro volta, non sono conoscibili né nella loro essenza né nelle loro reciproche connessioni e i rapporti che il soggetto ritiene di scoprire tra i fenomeni sono unicamente stabiliti da lui: tutto ciò che rientra nell'esperienza umana, che si ritiene di poter conoscere attraverso la percezione diretta, ha solo un'esistenza nominale, è pura illusione come le immagini illusorie che si vedono nel sogno. L'opinione che a un soggetto si opponga un oggetto è illusione: chi conosce e ciò che è conosciuto, soggetto e oggetto, non sono altro che due parti della coscienza la quale si sdoppia in funzione percettiva e funzione immaginativa; la realtà ultima, principio fondamentale di ogni cosa, è perciò un essere trascendente, spirituale, unico e semplice, denominato *tathatā*, *quidditas*, "essenza", e costituisce il fondamento di tutti i *dharma*. Negli elementi particolari, che in questa scuola raggiungono il numero di cento, torna a riflettersi l'Assoluto che sta al di là di ogni mutamento e di ogni pluralità, per essere colto solo nella meditazione profonda.

La coscienza-serbatoio, in ultima analisi, è l'Assoluto: non è identica alle cose, ma è l'Assoluto e le cose, ossia l'Assoluto e ciò che è dipendente, i quali non sono né diversi né identici tra loro; se non ci fosse diversità l'Assoluto non potrebbe essere diverso da ciò che è relativo; se ci fosse identità il relativo dovrebbe essere della stessa purezza dell'Assoluto e l'Assoluto dovrebbe essere composito come tutto ciò che è relativo. In ciò il Buddhismo si avvicina al *Vedānta* che ammette un Assoluto, una suprema Realtà autosufficiente, sostrato non relativo di ogni cosa relativa, puramente spirituale senza differenziazioni, individuabile quindi rispetto agli stessi *mādhyaṃika* che pure considerano la «vacuità» un principio inteso monisticamente, ma non un'effettiva realtà-in sé, base dei fenomeni relativi.

Da quanto detto consegue che i *vijñānavādin* ammettono il concetto di verità velata e, come il Buddhismo più antico, ritengono che gli ordinamenti morali siano mezzi ausiliari necessari per raggiungere la verità suprema, ma quest'ultima per loro va conquistata attraverso pratiche di contemplazione, attraverso lo *yoga*, e perciò la dottrina viene detta anche *yogācāra*. Progredendo sulla via della meditazione, lo *yogin* perviene a uno stato di profonda meditazione in cui non ci sono più né soggetto né oggetto: in questo stato di cose la personalità dello *yogin*, privo di passioni, si trasforma finché da *Bodhisattva* diviene un Buddha. I *vijñānavādin* concepiscono in modo differente dal Buddhismo più antico il concetto di *nirvāṇa*, che per essi è uno stato dinamico nel quale il Buddha, libero da limitazioni, esercita eternamente la

sua azione dedicata al bene di tutti gli esseri, nel tentativo di liberarli dal mondo della non-permanenza.

La reazione dell'ortodossia al Buddhismo

Reagendo alle nuove dottrine si avvia nell'ortodossia brahmanica la formulazione di sistemi che concordano con quelli giaina e buddhisti nell'accettare sia la dottrina del *karman* sia quella della reincarnazione; se ne distaccavano però in quanto riconoscono il *Veda* come guida sovrumana di tutte le cose e si attengono all'ordine morale costruito sul *Veda*. Questo avviene in un periodo in cui l'India settentrionale attraversa una fase di relativa stabilità grazie anche all'ascesa politica dei Gupta che regnano fino al 500 e oltre anche se con sempre minor potenza. La casa regnante viene fondata da un anonimo e sconosciuto Gupta ma più noto è il successore Candragupta che sposa una principessa dei Licchavi, dinastia nota alla tradizione per la sua antichità e per il suo prestigio. A Candragupta succede Samudragupta che allarga i confini dell'impero combattendo contro i satrapi di Nordovest, che però gli resistono, contro i numerosi staterelli sorti al crollo della potenza dei Kuṣān e contro gli stati del sud, tra cui i Sātavāhana del Deccan e i Pallava il cui re era Viṣṇugopa. Samudragupta vince contro quest'ultimo e così pone fine alla politica espansionistica, rimanendo nel tempo un sovrano illuminato e generoso verso i sudditi, i buddhisti e i poveri.

Il sovrano più celebre della dinastia rimane senza dubbio Candragupta II Vikramāditya, il cui regno viene ricordato come un periodo di splendore nella storia dell'India; mecenate liberale, egli è protettore delle arti e alla sua corte vivranno le «nove gemme» (tra cui Kālidāsa) la cui cronologia però sembra in contrasto con la tradizione. Gli succede Kumāragupta che si trova a combattere contro popoli nomadi centro-asiatici, gli Unni, e perde la vita in battaglia; riesce a fermarli il figlio Skandagupta ma il regno, ormai indebolito internamente, è destinato a soccombere quando gli Unni, ucciso il re sassanide Firuz, cominciano a premere sui confini dell'impero Gupta. Budhagupta riesce ancora a mantenere solido l'impero ma alla sua morte (500 d.C.) gli Unni, guidati dal re Toramāna e poi dal figlio Mihirakula, dilagano determinando, con la loro occupazione avida e tirannica, una sempre più forte opposizione da parte dei vari staterelli che, guidati da Yaśodharman, nel 527 riescono a sconfiggere e a cacciare gli Unni.

Nel complesso l'epoca dei Gupta è considerata un periodo d'oro per l'India, perché il popolo gode di grande benessere e la vita intellettuale giunge al massimo della fioritura; tolleranti al punto che, pur essendo Induisti, i Gupta favoriscono i Giaina non meno che i Buddhisti. Nello stesso periodo vive Vasubandhu cui si deve l'*Abhidharmakośa*, ancora oggi considerato in Asia orientale il testo fondamentale della *Hīnayāna*; più tardi passa al *Mahāyāna* e si fa sostenitore della «Dottrina della sola coscienza», *ālayavijñānavāda* o *Yogacāra*, propugnata da Asaṅga, individuabile come una forma di idealismo soggettivo in quanto, com'è noto, giunge a sostenere il carattere illusorio del reale e di tutto ciò che è percepito dai sensi. Anch'essi, come i *mādhyaṃika*, insegnano che esistono due realtà: una inferiore, pratica, e una superiore, monistica, realizzabile nello *yoga*. Nel periodo indicato, infine, si definiscono sempre meglio i *darśana*: il *Sāṃkhya* raggiunge la fase 'classica' in cui si finisce con l'opporre due realtà, ciò che è spirituale e ciò che non lo è; non le si fa più derivare da una comune origine, in un dualismo che oppone una molteplicità di monadi spirituali alla materia primordiale. Fra le due realtà non si ritiene possa darsi un legame reale ma uno solo apparente come quello esistente tra la luna e l'acqua in cui la luna si riflette.

Anche il *Sāṃkhya* tende a diventare, come il Buddhismo e il Giainismo, un sistema ateo a base etica. La nuova dottrina delle anime del *Sāṃkhya* interessa lo *Yoga* che la utilizza ai propri fini; poiché lo *Yoga* però ritiene che il concentrarsi su un dio supremo sia essenziale per raggiungere il distacco e la pace dell'anima, lo *Yoga* classico non rinnega la divinità. Questo anche se, in un sistema che riconduce tutti i mutamenti del cosmo e della vita umana a una sostanza primordiale operante inconsciamente secondo leggi eterne ad essa immanenti, non ci sarebbe posto per un dio creatore che potrebbe solo venir concepito come anima distinta dal mondo e liberata da sempre, modello per coloro che cercano la salvezza. Anche la dottrina dell'unità assoluta del *Vedānta* in questo periodo viene sistematizzata da Bādarāyana nei *Brahmasūtra*, che dovrebbero esser stati compilati dopo la formulazione del *Sāṃkhya* classico e della dottrina buddhistica della sola coscienza visto che i *Brahmasūtra* confutano le due scuole; nello stesso tempo cominciano a costituirsi sette śivaite e viṣṇuite, fondate in parte su antiche dottrine e in parte su teorie d'epoca classica: possono anche esser considerate sotto-gruppi dei sei *darśana* (i *Paśupata* e gli alchimisti mantengono ad esempio stretti rapporti col *nyāya-vaiśeṣika*).

Particolare importanza rivestono due correnti di pensiero che si diffondono intorno al 500 d.C. nell'ambito dell'Induismo, ma che interessano anche il Buddhismo: sono il *Tantrismo*, che riporta in primo

piano il rito, e lo *śaktismo*, che introduce il culto di una divinità femminile d'origine antichissima. Un grande sviluppo fa registrare anche la medicina, già nota al *Veda* (nell'*Atharvaveda* tutte le specie di febbri e le fratture ossee vengono curate con formule magiche) e all'*Arthaśāstra* dove vengono elaborati filtri magici che danneggino i nemici. Simile approccio medico viene favorito dall'etica del Buddhismo e del Giainismo tra i quali intanto si diffondono ospedali per ammalati, e già Aśoka si vanta di provvedere alle cure dei malati, sia uomini che animali: questo orientamento nel II sec. d.C. trova il massimo esponente in Caraka, l'Ippocrate indiano, e poi nei successori Suśruta (IV sec.) e Vāgbhata (VII sec.).

Nello stesso arco di tempo, infine, si afferma anche l'astronomia di impronta greca, mentre matematica e geometria (quest'ultima originata negli *Śulbasūtra* occupati nella misurazione dei luoghi scelti per i sacrifici) trovano brillanti conquiste nella quantificazione del π greco condotta da Āryābhata che giunge a definire un valore più preciso di quello dei Greci; le sue opere presuppongono la conoscenza dello zero e del sistema decimale che passano poi agli Arabi i quali a loro volta lo diffondono in Occidente per cui si deve agli indiani e solo indirettamente agli Arabi. Non è da trascurare ancora il fatto che, sempre in questo periodo, inizia la diffusione del Buddhismo nell'Asia orientale ad opera dei viaggiatori cinesi.

Cap. IV – Sistemi dottrinari nella cultura indiana

Sistemi filosofici ortodossi

I sistemi brahmanici, detti *darśana* («modo di vedere», «opinione», «punto di vista», uno dei modi cioè in cui il mondo può essere osservato) sono sei (*Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Mīmāṃsā*, *Vedānta*, *Sāṃkhya* e *Yoga* e vengono elaborati con l'andar del tempo. I sistemi non nascono come complessi definiti una volta per tutte sicché, se alcuni sembrano codificarsi nei secoli presi in considerazione, non vuol dire che i pro-dromi non siano rintracciabili nei secoli precedenti; al contrario, ci sono sistemi che ritrovano formulazioni sistematiche nel periodo successivo, ma non vuol dire che non siano già presenti e affioranti qua e là anche se non ancora perfettamente delineati; altri costituiscono inizialmente un sistema unico che si scinde successivamente e altri ancora, inizialmente distinti, tendono a fondersi nel tempo. La *Mīmāṃsā* e il *Vedānta*, ad esempio, costituiscono all'inizio un corpo unico che solo successivamente, per le crescenti divergenze dottrinali tra ritualisti e mistici, dà luogo a due discipline distinte; similmente *Sāṃkhya* e *Vedānta* in origine non sono distinti ma, quando si indirizza verso una visione pluralistica e atea del cosmo, il *Sāṃkhya* si individua come un sistema specifico detto *Sāṃkhya*, 'classico'. Lo *Yoga*, come dottrina della meditazione, costituisce invece il completamento pratico di ogni dottrina soteriologica; quando però Patañjali, nella prima metà del primo millennio, pone a fondamento della meditazione una serie di concezioni che risentono del *Sāṃkhya* classico ma adattandole ai suoi fini e aggiungendovi un dio che si rivela necessario per la meditazione, nasce lo speciale sistema dello *Yoga*. Tutti appaiono pienamente sistematizzati in epoca classica e si mantengono stabili per due millenni, fino ai giorni nostri sia pure con formulazioni e sviluppi sempre nuovi.

Il Nyāya

Tra quelli richiamati i primi ad affermarsi sono il *Nyāya* di Gotama e il *Vaiśeṣika* di Kaṇāda, entrambi sistemi ortodossi in quanto riconoscono l'autorità vedica pur occupando una posizione particolare: sorgono infatti come sistemi privi di dirette connessioni con il *Veda* e le *Upaniṣad* e cercano di interpretare la realtà partendo da presupposti nuovi. Poco si sa dell'origine dei due *darśana*, pur essendosi avanzate delle ipotesi come quella che vorrebbe riportare l'origine del *Vaiśeṣika* ad ambiente giaina. Valutandone le qualità, si può tuttavia definire il *Nyāya* una logica e il *Vaiśeṣika* una filosofia della natura a base atomistica; pur partendo da basi diverse l'uno e l'altro sistema si sviluppano presentando notevoli analogie e finiscono col fondersi, forse nel corso del XII secolo ma con più certezza nel corso del XVII.

Nyāya, «regola, metodo, ragionamento metodico», è il sistema che, in base al principio che ogni male procede dall'errore e dal falso ragionamento, definisce le norme di un corretto e giusto modo di pensare e le regole di una conoscenza logica e dialettica, proponendosi di guidare al corretto modo di pensare nonché alla corretta formulazione del pensiero. La più antica esposizione di questo sistema si ha nei *Nyāyasūtra*, «Gli aforismi del *Nyāya*», di Gotama Akṣapāda, personaggio mitico considerato il fondatore del sistema, anche se i segni di numerosi rimaneggiamenti dell'opera, scritta intorno al 260 d.C., fanno pensare che egli ne sia stato piuttosto il codificatore. La dottrina è essenzialmente realistica ammettendo l'esistenza della realtà la cui retta conoscenza e interpretazione (attuabili grazie ai quattro mezzi della retta conoscenza: percezione diretta, inferenza, analogia, testimonianza degna di fede) portano appunto alla liberazione.

Accanto ai quattro mezzi di conoscenza, il *Nyāya* ammette quattordici categorie d'ordine logico e dialettico, del tutto differenti da quelle del *Vaiśeṣika*, il più importante dei quali è il discorso sillogistico. Il sillogismo indiano si costituisce sulla base di cinque elementi: *a*) asserzione (sulla montagna c'è fuoco); *b*) motivazione (perché c'è fumo); *c*) esempio (dove c'è fuoco c'è fumo, come in cucina); *d*) applicazione (la montagna adesso ha questo fumo); *f*) conclusione (dunque c'è fuoco).

Il sistema dottrinale all'inizio è ateo e non ammette l'esistenza di dio; sotto l'influsso delle correnti devozionali fa in seguito la sua comparsa l'idea di dio, finché con Udayana, nel X sec., il sistema diventa una vera e propria teologia incentrata sulla figura del dio personale e creatore. Si deve proprio a Udayana l'introduzione nel sistema della tendenza teistica: nell'opera *Nyayakusumañjali*, «L'omaggio di fiori del

Nyāya» egli infatti sostiene, con penetrante acume dialettico, la tesi dell'esistenza di Dio; egli non limita inoltre all'esame del *Nyāya*, ma lo estende al *Vaiśeṣika* tanto da venir considerato l'ideatore della fusione dei due sistemi. Intorno al 1200, infine, si assiste a un rinnovamento della corrente dottrinale la quale dà vita al *Navanyāya*, «Nuova scuola *Nyāya*» che si diffonde soprattutto nel Bengala: la scuola propone il ritorno a una logica formale pura e si giova degli insegnamenti di Gaṅgeśa o Gaṅgeśvara, fondatore del *Navanyāya*, che raccoglie la sua dottrina nel *Tattvacintāmaṇi*, «La pietra preziosa della verità», la quale dà luogo a numerose opere critiche, illustrazioni e commenti.

Il Vaiśeṣika

Vaiśeṣika, da *viśeṣa*, «differenza», è un sistema dottrinale strettamente connesso con il *Nyāya* che si propone di analizzare tutte le sostanze materiali e spirituali, riducendole ad aggregati di atomi, individuando le diverse categorie entro le quali classificare tutto ciò che esiste e costituisce il mondo dei fenomeni e delle idee, ovvero tutta la realtà, e stabilendone le specifiche differenze (*viśeṣa*). La formulazione del *Vaiśeṣika* si deve al brahmano Kaṇāda, ma di lui e della sua epoca nulla è noto; i *Vaiśeṣikasūtra*, «Aforismi del Vaiśeṣika», costituiscono l'opera fondamentale che contiene i principi della dottrina attribuiti a Kaṇāda e composti nel I sec. d.C. È probabile che lo scritto sia più antico e che Kaṇāda ne sia soltanto un compilatore e, in ogni caso, è oggetto di dibattito che i *Vaiśeṣikasūtra* siano opera di un solo autore o la redazione conclusiva di un lavoro di diverse generazioni.

Ricorrendo alle formulazioni dei grammatici, i *Vaiśeṣika* introducono il concetto di 'categoria' e distinguono tutto il conoscibile in tre categorie: *sostanza*, *qualità*, *attività* (ricollegabili alla distinzione in nomi, aggettivi e verbi, introdotta per il linguaggio da Patañjali); queste realtà possono essere in relazione tra loro e le relazioni possibili possono ridursi ad altre tre categorie: *generalità*, *particolarità*, *inerenza*. Delle sei categorie, le prime corrispondono a realtà esteriori, le altre tre regolano i rapporti reciproci all'interno delle prime: si giunge così a un pluralismo sì ma diverso da quello vedico e del Buddhismo, poiché si ammette una pluralità di realtà non ulteriormente riducibili né riconducibili a un'unica realtà che ne costituisce la causa ultima.

Nella formulazione definitiva il *Nyāya-Vaiśeṣika* appare un sistema dottrinale assolutamente realistico per il quale la retta conoscenza si

riferisce a cose realmente e oggettivamente esistenti; ne consegue che non sono solo le *sostanze*, le *qualità* e le *attività* a venir considerate realtà oggettive ed esteriori, ma i rapporti reciproci tra le cose (*generalità*, *particolarità* e *inerenza*) non sono neanche sentiti come semplici astrazioni, ma come fatti reali, anche se non concepiti come essenze autonome. Alle sei categorie se ne viene ad aggiungere una settima, la categoria del *non-essere*. La più importante fra le sette è quella delle *sostanze*, che a loro volta ne comprendono nove, e precisamente: terra, acqua, fuoco, e aria (considerati elementi) e poi ancora etere, spazio, tempo, anime e *manas* (o organo del pensiero); le prime quattro sono costituite da aggregati di atomi (*anu*), particelle materiali più piccole, eterne, inscindibili e indistruttibili, dalle quali è costituito tutto ciò che è materiale.

Le *sostanze* sono eterne nei loro costituenti atomici e non eterne quando si manifestano sotto forma di prodotti; sono substrato della qualità e causa inerente a ciò che è prodotto (la brocca è prodotto dell'argilla) anche se per i *Nyāya-Vaiśeṣika* un prodotto non è mai preformato nella causa, ma le inerisce solo dopo la genesi. La *qualità* invece dipende dall'unione con una delle sostanze che sono in numero di 24 (colore, gusto, odore, sensibilità, numero, estensione, indipendenza, ecc.); le *attività* o movimenti sono invece di cinque specie (gettare dal basso verso l'alto, dall'alto verso il basso, curvare, stendere e camminare). La *generalità* è la forza insita nelle cose, in base a cui conservano un *quid* in comune e si possono ordinare secondo categorie generali; essa è presente nelle sostanze, nelle qualità e nelle attività. La *particolarità* è il *quid* per cui alcune sostanze sono diverse le une dalle altre. L'*inerenza* è il rapporto tra due parti che non possono esser concepite separatamente. Il *non-essere* infine è di quattro specie: anteriore (un avvenimento è un non-essere prima di avvenire), posteriore, reciproco (un tavolo non è un libro), assoluto (il figlio di una donna sterile).

Le anime individuali sono innumerevoli e posseggono quattordici qualità (indipendenza, connessione, gioia, dolore, desiderio, ripugnanza, ecc.); non sono unite durevolmente all'anima e divengono reali solo quando le anime sono unite all'organo intellettuale (*manas*); in caso contrario l'anima rimane allo stato di stasi, inattiva e insensibile, e le qualità non si manifestano più. Un simile stato rappresenta la mèta suprema da raggiungere, essendo posto al di fuori del moto vorticoso del cosmo e dello stato doloroso in cui esso si trova. Per raggiungere questo stato valgono sì le buone opere ma esso può realizzarsi solo se si accompagna alla conoscenza delle categorie.

Secondo la dottrina atomistica dei *Nyāya-Vaiśeṣika*, gli atomi nel corso del processo cosmico si riuniscono e si separano per consentire alle creature non pervenute alla salvezza nell'era precedente di eliminare il loro *karman*: è la legge del *karman* a regolare l'intero processo cosmico. Ne consegue che anche i *Nyāya-Vaiśeṣika* potevano fare a meno dell'idea di dio e infatti nelle forme più antiche la figura del dio non disponeva di una trattazione specifica. Sono invece i commenti successivi a porre l'accento sul teismo. Il dio appare un'anima individuale *sui generis* in quanto si differenzia dalle altre per particolari qualità: regge l'universo, ma non è colui che l'ha creato dal nulla né lo ha emanato da se stesso (è dunque la causa efficiente ma non la causa materiale); detiene il governo degli atomi e la guida del *karman* che non potrebbe funzionare correttamente senza l'aiuto di un'intelligenza; l'intero processo cosmico dipende da lui poiché è il dio che induce gli uomini ad agire in modo da provocare un *karman* rispondente a quello che è il suo piano cosmico. Per salvare le anime, infine, egli si incarna nelle figure di Viṣṇu, Śiva, ecc.

Il Sāṃkhya

Il *Sāṃkhya* (<*sāṃkhya*, «numero») è «fondato sui numeri» ed è il sistema che enumera i principi cosmici. Il termine compare già nella *Śvetāśvatara Upaniṣad* e nella *Bhagavadgītā* a indicare il metodo che attraverso l'evoluzione fa derivare i principi cosmici da un essere primordiale, l'Uno-tutto. In seguito, però, si va sempre più affermando l'idea che i principi cosmici si sviluppino l'uno dall'altro per derivazione, partendo dalla natura primordiale (*prakṛti* o *avyakta*) considerata causa prima del mondo. Le anime (*puruṣa*) non sono parti di uno spirito che tutto abbraccia, ma monadi spirituali eterne e autonome che non hanno legame alcuno con la *prakṛti*: si è dinanzi dunque a un dualismo che oppone due diverse realtà, *prakṛti* e *puruṣa*, che non risalgono a un unico principio originario. In un simile sistema, in cui già per sé esistono un ordine morale e naturale e una retribuzione per ogni azione, l'ipotesi di un dio sovrano dei mondi appare superflua.

La dottrina si delinea dunque in una dimensione pluralistica e ateistica; la sua formulazione, nota come *Sāṃkhya* classico, viene riferita a Kapila considerato da molti l'antico fondatore della scuola il quale, secondo tradizione, la sistematizzò nei *Sāṃkhyasūtra*, «Gli aforismi sul *Sāṃkhya*»; l'opera però si rivela ben più recente e risale probabilmente al XIV sec., per cui la più antica formulazione del *Sāṃkhya* risulta contenuta verosimilmente nelle *Sāṃkhyakārikā*, «Le strofe sul

Sāṃkhya», di Īśvarakṛṣṇa, vissuto tra il IV e il V secolo. È possibile che in origine il *Sāṃkhya* ammetta uno spirito universale quale fondamento di tutta la pluralità e che la più antica opera che fa del *Sāṃkhya* un sistema pluralistico e ateo, opponendo materia e *puruṣa* e non ritenendoli derivati da un principio comune, sia quella di Īśvarakṛṣṇa.

Il *Sāṃkhya* classico

Il *Sāṃkhya* classico ammette due principi così contrapposti da non esser riferibili l'uno all'altro né riferibili a un terzo principio, l'Assoluto, che li abbracci e li comprenda: sono la natura primordiale, inintelligente e attiva (*prakṛti* o *pradhāna*), e una pluralità di anime individuali o monadi spirituali (*puruṣa*) composte di puro spirito, intelligenti e non attive. La *prakṛti* è una sostanza-forza dalla quale, per via d'evoluzione, si forma tutto ciò che esiste, inclusi organi e facoltà psichiche (manifestazioni della materia e non funzioni dello spirito); essa si sviluppa continuamente e continuamente si riassorbe; ad ogni riassorbimento cosmico segue subito un nuovo dispiegamento, una nuova creazione per il *karman* delle anime non liberate; il fatto che si dispieghi per consentire la loro liberazione testimonia l'ordinamento etico del cosmo. La *prakṛti* è costituita da tre *guṇa*: il *sattva*, che rappresenta la modalità luminosa e dell'intelligenza; il *rajas*, che rappresenta la modalità passionale, dolorosa e attiva; il *tamas*, che rappresenta l'inerzia e l'offuscamento totale. A partire da uno stadio iniziale di equilibrio nella fase di assorbimento, allorché si dispiegano, mescolandosi variamente e in differente proporzione, essi danno origine ai ventitré (ventiquattro con la *prakṛti*) elementi cosmici che costituiscono la realtà e provengono direttamente o indirettamente dalla *prakṛti*, poiché esistono tutti potenzialmente nella materia in fase di riassorbimento.

Il *puruṣa* è il venticinquesimo principio del tutto diverso dalla materia, pura luce, intelligente ma inattivo e incapace di agire e soffrire, semplice testimone. Appena la materia si dispiega e i corpi si sviluppano i singoli *puruṣa* entrano in unione apparente col corpo loro assegnato in base al *karman*; legato al corpo, il *puruṣa* trasmigra per il *samsāra*. Nella *buddhi* nel frattempo si sviluppano otto stati (*bhāva*): virtù e vizio, conoscenza e non conoscenza, rinuncia e non rinuncia, possesso e non possesso di capacità soprannaturali; a seconda del prevalere dei *bhāva* positivi o dei *bhāva* negativi, l'anima si accosta alla liberazione o se ne allontana. Quando infine l'essere individuale ac-

questa consapevolezza del fatto che gli stati non appartengono al suo vero essere e che egli è solo spettatore di quanto promana dai *guṇa*, ottiene la liberazione anche se rimane prigioniero dell'esistenza terrena fino a esaurimento del suo *karman*. Il *Sāṃkhya* si presenta dunque una dottrina soteriologica che individua la via della liberazione nella percezione dell'assoluta distinzione esistente tra anime e materia.

Il *Sāṃkhya* classico non contempla la figura del dio come causa prima della materia e delle monadi spirituali: in questo sistema dottrinale il divenire è governato da una legge cosmica, immanente e impersonale, ma questo non vuol dire che il *Sāṃkhya* ripudi del tutto le divinità ma solo affermare che esse non influenzano il raggiungimento della liberazione e non apportano mutamenti alle leggi cosmiche. Per il *Sāṃkhya*, in poche parole, non c'è un reggitore eterno del cosmo e gli stessi Brahmā, Viṣṇu e Śiva non sono che monadi spirituali soggette all'eterna legge cosmica ma elevate a rango divino grazie ai meriti accumulati nelle esistenze anteriori. E' con Vijñānabhikṣu (1650) che si comincia ad ammettere un Dio (*īśvara*) onnisciente e ordinatore delle evoluzioni della *prakṛti*, intento cioè a creare armonia tra le necessità soteriologiche dei *puruṣa* e l'attività della materia: egli ritiene infatti che l'ateismo del *Sāṃkhya* è solo dovuto al fatto che le creature non sono capaci di cogliere l'essenza di dio e, d'altronde, non ammettendo la figura di un dio, non potrebbero cogliere la diversità esistente tra anime e natura primordiale.

Lo Yoga

Con *Yoga*, «giogo, controllo», (<*yuj-*, «legare insieme, aggiogare», cfr. lat. *jungere*, *jugum* e ingl. *yoke*) si allude in genere all'insieme di esercizi e di mezzi tecnici atti a condurre alla liberazione. Come insieme di esercizi e di tecniche esso si lega alle più diverse dottrine filosofiche quali Buddismo, Giainismo e correnti mistiche viṣṇuite e śivaite dando vita a varie forme popolari e asistematiche di *yoga*; in unione con il *Sāṃkhya* esso diviene invece un vero e proprio *darśana* in cui la conoscenza teorica appare conciliarsi con gli esercizi pratici. In senso più specifico con il termine *Yoga* si individua il sistema filosofico ortodosso esposto da Patañjali che, basandosi sulla metafisica del *Sāṃkhya*, con una serie di tecniche psicofisiche mira a realizzare il «controllo» delle funzioni della mente e del corpo, sì da attuare il completo distacco da tutto ciò che è materiale e raggiungere la conoscenza e, quindi, la liberazione.

Non è da escludere che le origini dello *Yoga* risalgano al *Veda* e che esso si ricollegli all'aspetto magico del sacrificio vedico e alla sua successiva interiorizzazione ma non è chiaro come sia avvenuto il passaggio dello *yoga* da semplice prassi a vero e proprio sistema. Nelle *Upaniṣad* si accenna all'accettazione di alcune delle tecniche di concentrazione del pensiero, dominio dei sensi, controllo di tutti gli organi e grande importanza viene attribuita alla meditazione (*dhyāna*)¹⁴⁴; l'esposizione di una vera e propria teoria *yoga*, ancora in *nuce* ma con un elenco dei sei «gradi» o «membri» dello *Yoga* si ritrova nella *Maitrāyaṇīya Upaniṣad* (VI,18) che appartiene al periodo in cui *Sāṃkhya* e *Yoga* andavano definendosi come veri e propri sistemi. Non è facile neppure individuare come la prassi dello *yoga* sia penetrata in ambiente brahmanico ortodosso, risultando presente in opere giuridiche come il *Mānavadharmasāstra*, «Il trattato di leggi di Manu», e nell'epica dove si incontrano passi che mostrano come essa sia considerata una valida via di salvezza; nella *Bhagavadgītā*, del resto, il discorso rivolto da Kṛṣṇa ad Arjuna per sollecitarla ad agire e a compiere il proprio dovere ma rinunciando al godimento del frutto di quell'agire, rimanda all'esigenza di ottenere un dominio di sé che solo lo *yoga* può dare. La causa prima del diffondersi dello *Yoga*, che coincide con l'affermarsi dei culti devozionali, va probabilmente ricercata nel fatto che esso viene incontro alle esigenze delle masse e al bisogno di una religiosità più concreta che difficilmente una conoscenza puramente metafisica riesce ad appagare.

Nell'evoluzione dello *Yoga* la fase più importante è costituita dalla scuola di Patañjali cui risale il più antico testo, lo *Yogasūtra*, «Gli aforismi sullo *Yoga*». Verosimilmente, non è però il fondatore del sistema *Yoga*, ma colui che sistematizza e divulga materiali già esistenti. Gli *Yogasūtra* non sono un'opera unitaria, ma una raccolta di pensieri diversi intorno a pratiche ascetiche e a norme contemplative già da tempo note, già integrate in un sistema filosofico e ulteriormente perfezionate con approfondimenti in senso fisiologico e psicologico.

Nel sistema dottrinale *Yoga* la prassi ascetica poggia sulla stessa base filosofica del *Sāṃkhya* e in esso si ammette un dualismo di base tra natura primordiale (*prakṛti*) che si sviluppa nel cosmo e una pluralità di monadi spirituali (*puruṣa*); i due sistemi presentano però non poche differenze e una delle più importanti riguarda la presenza della divinità, tanto che il sistema è detto *Seśvara sāṃkhya*, «*Sāṃkhya* teistico». La concezione del *Sāṃkhya-Yoga* è realistica e dualistica: per lo *Yoga* l'universo, caratterizzato dal dualismo di natura prima,

¹⁴⁴ Si vedano, in particolare, *Brh.Up.*, I,15,23 e *CUp.*, VIII,15.

pradhāna o *prakṛti*, e anima o sé, *puruṣa*, può risultare manifesto o nonmanifesto, evoluto o non-evoluto, dispiegato o no, ma in ogni caso risulta esistente.

Come avviene nel *Sāṃkhya* nello *Yoga*, nella natura prima o *prakṛti*, causa incausata di tutto, operano i tre noti elementi costitutivi o *guṇa* («qualità»), ossia il *sattva*, il *rajas* e il *tamas* che rappresentano rispettivamente le modalità luminosa e dell'intelligenza, quella passionale, dolorosa e attiva, e quella dell'inerzia e dell'offuscamento. Partendo da uno stato iniziale di equilibrio, rottosi quell'equilibrio per una forza cieca questi danno avvio all'evoluzione (*pariṇāma*) intesa come sviluppo delle varie forme, dalle più sottili e rarefatte a quelle «grosse» e sensibili, in cui i *guṇa* sono tutti e tre presenti ma in proporzione differente, con due subordinati e uno predominante. Quando si infrange lo stato di equilibrio iniziale la prima modificazione della *prakṛti* incide sul principio pensante o mente, *citta* o *buddhi*, caratterizzato da sovrabbondanza di *sattva*, componente principale; attraverso un processo di condensazione si producono strutture di atomi sempre più grossolane da cui originano gli organismi vegetali e animali. Appare evidente che l'universo, l'uomo, i suoi stati di coscienza e la sua stessa intelligenza procedono da una sola e unica sostanza: nel processo nulla ovviamente viene creato ma si verifica soltanto la manifestazione di quanto era implicito o involuto nella materia prima; l'effetto o il prodotto non sono quindi differenti dalla causa e non rappresentano qualcosa di nuovo; essi sono già presenti nella causa la quale si limita solo a renderli manifesti, proprio come un vaso è un prodotto già contenuto nel blocco di argilla (la causa materiale).

L'altro polo della dualità è lo spirito, *puruṣa*, il sé, l'anima. Variamente inteso nelle varie scuole di pensiero, lo spirito per il *Sāṃkhya-Yoga* è privo di relazione e di attributi e si oppone alla natura o *prakṛti* in quanto è pura coscienza (*cit*), mentre la *prakṛti* è insenziente; è assolutamente statico, di contro al dinamismo attivo di quella; è il testimone isolato, indifferente, percipiente e non agente. Il flusso della vita psico-mentale, l'insieme degli «stati di coscienza», è prodotto dalla *prakṛti* ed è estraneo allo spirito che sta al di sopra di ogni esperienza; se esso appare «agente» lo deve all'illusione umana e al fatto che vi è quasi un rapporto magnetico con la *buddhi*, «intelligenza», che rimane un prodotto della materia, anche se il più raffinato e il più rarefatto. Il *guṇa* di cui si sostanzia la mente, il *sattva* leggero e luminoso, ha il potere di riflettere o lasciar trasparire il principio cosciente; questa presunta unione tra *puruṣa* e *prakṛti* consente alla *buddhi* di divenire senziante per influsso dell'anima senza la quale rimarrebbe un ricettacolo ottuso mentre l'anima conosce gli oggetti grazie alla mente che

glieli presenta. Il *puruṣa* non viene alterato dal fatto che si rifletta in lui l'intelligenza e non perde le sue qualità ontologiche (impassibilità, eternità ecc.) come un fiore che si rifletta su un cristallo: nessuno attribuirebbe al cristallo le qualità (forma, dimensione, colore) del fiore perché, se il fiore muta, è la sua immagine a mutare nel cristallo ma il cristallo rimane immobile.

Crederne che lo spirito muti, sia dinamico per il fatto stesso che tale è l'esperienza mentale, costituisce un errore e un'illusione. Altrettanto erroneamente l'uomo tende a identificare l'attività mentale con quella dell'anima, la quale non solo è priva di ogni attività ma è anche separata del tutto dalla *buddhi*, la mente. Quando l'uomo dice «io soffro», «io conosco», identifica l'io con lo spirito e vive nell'errore oltre che nell'ignoranza; una simile ignoranza dell'assoluta diversità dell'anima dalla *buddhi* e del *puruṣa* dalla *prakṛti* contamina tutte le operazioni mentali e genera ogni volta nuova ignoranza e nuovo *karman*, costringendolo sempre più a entrare nel ciclo delle rinascite. L'unica via per liberarsi trascendendo la condizione umana consiste nel prendere atto che c'è una sostanziale differenza tra spirito e materia, tra *puruṣa* e *prakṛti*, e ciò attraverso un puro processo intellettuale, tramite la conoscenza (*Sāṃkhya*), oppure impiegando tecniche e pratiche connesse allo *Yoga*.

Una rilevante differenza tra *Yoga* e *Sāṃkhya* riguarda la concezione della divinità: il *Sāṃkhya* è un sistema ateo e si limita tutt'al più ad accettare le divinità tradizionali senza riservar loro alcun posto specifico nel sistema, soggette come sono alla reincarnazione; lo *Yoga* invece ammette l'esistenza di un Signore, *īśvara*, *puruṣa* eccezionale, anima libera e incontaminata *ab aeterno*. La presenza dell'idea di dio è dovuta a motivi religiosi: lo *yoga* delle *Upaniṣad* e dell'epica ammette un dio e Patañjali pensa che non sia opportuno rinunciarvi pur non riconoscendogli funzioni particolari nello sviluppo del cosmo; come si verifica nel *Sāṃkhya*, ammesso che il divenire cosmico sia una trasformazione della materia secondo leggi eterne, rimane poco spazio a un dio creatore e reggitore del mondo, distributore di pene e ricompense. Simile idea di dio non tarda però a non soddisfare gli *yogin* per cui l'idea di *īśvara* subisce un'evoluzione di non poco interesse: con l'affermarsi delle correnti devozionali la figura della divinità diviene quella di un dio di bontà e d'amore, artefice primo dell'emanazione del cosmo dalla *prakṛti*, oltre che del suo riassorbimento, e reggitore dell'ordine morale e naturale del cosmo che riversa sui fedeli la sua grazia per facilitare loro la via al raggiungimento della liberazione.

Obiettivo del sistema dottrinale non è quello di trasmettere insegnamenti filosofici ma di suggerire norme per la condotta e per il dominio della mente sì da giungere alla liberazione. Lo *Yoga* vuole cioè – come si legge subito nei primi aforismi – operare la soppressione delle fluttuazioni o degli «stati di coscienza», cosicché il *puruṣa*, lo spirito individuale, inteso come soggetto di conoscenza, rimanga nella sua essenza e non faccia proprio, come in genere avviene, il flusso della vita psico-mentale. Il *citta*, la mente, assume la forma degli oggetti che gli si presentano ma, essendo inconscio per natura, non li percepirebbe se il riflesso del *puruṣa* non agisse su di lui. In breve, sintetizzando il processo: la monade spirituale conosce grazie al *citta* che è in perpetuo movimento e dunque in un continuo mutamento, in una fluttuazione continua di «idee» e di «impulsi intellettivi» (*vr̥tti*); si ritiene necessario, in simile stato di cose, tenere a freno il gioco del *citta* o dell'intelletto facendo sì che tutte le *vr̥tti* che danno origine a cattive disposizioni siano cancellate o sostituite con quelle buone, utili all'avanzamento sulla via della salvezza.

Diversamente da quanto si legge nel *Sāṃkhya*, Patañjali osserva che per realizzare effettivamente la liberazione non è sufficiente sostenere la differenza tra spirito e materia, ma occorre realizzare la sospensione dell'attività del *citta* attraverso una serie di tecniche che mirano a controllare l'attività del pensiero per assicurarsi che si rivolga solo a buone disposizioni, utili a una progressiva purificazione dello spirito: la liberazione si consegue quando il *citta* si fa puro come il *puruṣa* stesso. L'eliminazione dell'impurità del *citta* e l'isolamento del *puruṣa* da tutto ciò che non gli appartiene, ossia dalla materia, si attua attraverso quelle che vengono dette le otto membra dello *yoga* che qui di seguito si elencano:

1 - *yama* o disciplina: osservanza dei cinque comandamenti: non-violenza (*ahiṃsā*), veridicità (*satya*), castità (*brahmacārya*), astensione dal furto (*asteya*), assenza di avidità (*aparigraha*);

2 - *niyama*: ubbidienza alle cinque regole che servono a purificare le parti interiori e esteriori, purezza corporale, sobrietà, ascesi, studio e abbandono in dio;

3 - *āsana*: controllo delle posizioni del corpo e adozione di determinati modi di sedere che favoriscono la concentrazione;

4 - *prāṇāyama*: regolazione del respiro che favorisce la calma spirituale e permette di «penetrare» tutti gli stati della coscienza;

5 – *pratyāhāra*: distacco o emancipazione dell'attività sensoriale dal dominio degli oggetti dei sensi; il ritrarsi degli organi dei sensi dagli oggetti;

6 – *dhāraṇā*: concentrazione del *citta*, del pensiero, su un oggetto per favorire la concentrazione;

7 - *dhyāna*: meditazione tesa all'intensificarsi della *dhāraṇā* per cui il pensiero riesce a penetrare l'essenza dell'oggetto;

8 - *samādhi*, o contemplazione o assorbimento mistico o «estasi»: forma superiore di concentrazione che indica l'interiorizzazione totale dello spirito e comprende due gradi, cosciente e inconscio; in questo ultimo grado, superiore all'altro, le rappresentazioni della mente (*samskāra*) vengono meno, il *citta* si dissolve nella natura primordiale e il *puruṣa* raggiunge l'Assoluto liberandosi.

Gli *Yogasūtra* di Patañjali influenzano molto il pensiero successivo ma mentre alcuni pensatori rimangono fedeli alle sue formulazioni, altri le amalgamano con il *Viṣṇuismo*, con lo *Śivaismo*, con lo *Śaktismo* e con altre correnti di pensiero dando origine a nuovi sistemi *yoga*, alcuni dei quali danno grande importanza a diagrammi e formule e fanno uso di un linguaggio volutamente oscuro e tendente al simbolismo.

Tra le scuole che si sviluppano dallo *Yoga* di Patañjali è bene richiamare in breve lo *Haṭhayoga*, o «*Yoga* violento», che rientra nel cosiddetto *yoga* post-classico e ricorre a pratiche particolari e esercizi fisici complicati che mirano alla purificazione del corpo al fine di accelerare la liberazione e attuare la dissoluzione dello spirito individuale nell'Assoluto. Secondo la fisiologia dello *yoga* nel corpo, omologo del cosmo, opera una fitta rete di vene o canali (*nāḍī*) – se ne contano fino a 72.000 – e da essi fluisce il *prāṇa*, una sorta di energia vitale. Tra i numerosi canali sono di particolare rilievo la *idā*, la *piṅ-galā* e la *sūṣumnā*: quest'ultima percorre il corpo lungo la colonna vertebrale e attorno le si intrecciano le altre due; sulla *sūṣumnā* sono posti sei cerchi (*cakra*) a forma di loto, disposti in vari punti tra la sommità del capo e il punto d'origine dei canali dove sta, sotto forma di serpente addormentato, la *kuṇḍalinī* o energia vitale. Scopo dello *yoga* è far sì che, trattenendo il respiro, la *kuṇḍalinī* si ridesti, salga lungo la *sūṣumnā* e, perforando i *cakra* e assorbendo i particolari poteri in essi contenuti, fuoriesca attraverso il foro occipitale (foro di *Brahmā*) e si ricongiunga con Śiva o con la *śakti*, «energia cosmica». Quest'unione è solo transitoria all'inizio perché, dopo aver gioito dell'unione, ritorna nel *cakra* inferiore ma il costante esercizio può far sì che l'unione

sia definitiva. Quando lo *yogin*, bloccata ogni funzione mentale, raggiunge l'isolamento completo da ogni condizionamento fenomenico diventa un *jīvanmukta*, ossia viene liberato, pur rimanendo ancora in vita.

La Mīmāṃsā

Il termine *Mīmāṃsā*, «indagine», è usato per designare due sistemi dottrinari: la *Pūrvamīmāṃsā*, «Prima indagine» o *Karmamīmāṃsā*, «Indagine sull'opera sacrificale», o semplicemente *Mīmāṃsā*, e la *Brahma-mīmāṃsā*, «Indagine sul *Brahman*», o *Uttaramīmāṃsā*, «Ultima indagine», o *Vedānta*, «Fine del *Veda*». Questi *darśana*, connessi l'un l'altro, si differenziano, e talvolta si contrappongono, anche se i seguaci del *Vedānta* (*vedāntin*) vedono nella *Mīmāṃsā* uno stadio preparatorio della loro dottrina. L'origine della *Mīmāṃsā* va individuata nella necessità di stabilire delle regole fondamentali per l'esatta esecuzione dei riti sacrificali; ciò determina il sorgere di tutta una serie di norme che tentano di armonizzare l'una con l'altra le indicazioni relative alle cerimonie. Dalla raccolta di queste norme nasce la [*karma*] *Mīmāṃsāsūtra*, «Guida alla spiegazione [del sacrificio]», di Jaimini (300-200 a.C.), commentata successivamente da vari autori il più importante dei quali è Kumārila, detto anche Bhaṭṭa, «Il Maestro», di solida e penetrante impostazione culturale e critico acuto e sottile. La *Mīmāṃsā* è essenzialmente una scienza del rito e la sua importanza sta nel fatto di elaborare un metodo d'indagine che funga base per i più diversi tipi di ricerca scientifica.

In verità i *Mīmāṃsāsūtra* hanno ben poco di filosofico, dettati come sono esclusivamente dall'esigenza d'indagare e interpretare il significato delle formule e delle parole rituali per determinare i precisi doveri religiosi imposti dal *Veda* e fissare le norme che regolano il cerimoniale e l'esecuzione del rito. La necessità di difendere l'eternità e l'autorità del *Veda* e quindi confutare le diverse dottrine, in primo luogo quelle buddhiste, fa sì però che, col passar del tempo, i seguaci della *Mīmāṃsā* si occupino di questioni filosofiche per assumere una decisa posizione: la *Mīmāṃsā* finisce così di essere un'ermeneutica del rituale per diventare un vero e proprio sistema speculativo con una propria metafisica (considerando la molteplicità delle anime distinte dalla materia) e con una propria dottrina soteriologica. Che al *Veda* spetti autorità eterna è dimostrato dal fatto che non se n'è mai cono-

sciuto un autore, umano o divino: pare non doverci essere quindi nessun autore. Nello specifico, l'autorità del *Veda* si basa su tre principi:

1 - la parola è eterna, come in genere ogni suono; la parola è presente sempre e dovunque; quando è pronunciata, essa non nasce ma si manifesta, passa cioè da uno stato potenziale a uno attuale;

2 - tra significante e referente, ossia tra parola e ciò che essa significa esiste un legame eterno che non ha mai avuto principio; la parola non nasce per convenzione né è creazione divina avvenuta una volta per tutte; le parole hanno un essere proprio ed eterno;

3 - le parole non designano la cosa ma la specie, qualcosa di trascendente che sta al di sopra degli esseri e delle cose individuali e si manifesta in essi.

Per i *Mīmāṃsāka* anche i concetti, le parole che servono a definirli e gli stessi *Veda* costituiti di parole hanno un'esistenza oggettiva che risente, in ultima analisi, della concezione sostanzialistica vedica, secondo la quale tutto ciò che esiste ha un'esistenza concreta. La *Mīmāṃsā* si fonda inoltre su una base pluralistica, in quanto ammette una molteplicità di anime individuali eterne. Inoltre, questo sistema considera la legge del *karman* un dogma inoppugnabile per cui la retribuzione si compie automaticamente, senza che vi sia bisogno di un dio personale signore del mondo. L'idea di liberazione è però estranea alla *Mīmāṃsā* primitiva, per la quale lo scopo supremo era l'ottenimento della beatitudine celeste ed era sufficiente compiere i propri doveri rituali per realizzarla.

E' con Prabhākara (VII sec.) e con Kumārila (VIII sec.) che si registra un ulteriore sviluppo della *Mīmāṃsā* la quale diviene un sistema filosofico tale da stare alla pari con gli altri sistemi. Vengono infatti analizzati i mezzi di conoscenza e ordinate in categorie le molteplici forme del reale, sull'esempio del *Nyāya-Vaiśeṣika*; nel sistema si inserisce l'idea di liberazione che implica non già la rinuncia ad ogni opera, ché anzi tutte le opere prescritte dal *Veda* devono essere compiute per non venir meno alle prescrizioni delle scritture, ma la rinuncia ad ogni opera vietata o intrapresa a scopo egoistico, inclusa quella di guadagnare una ricompensa ultraterrena. Lo stato di liberazione consiste per i *Mīmāṃsāka* nel raggiungimento dello stato di spiritualità astratta dove conoscenza, piacere, dolore, ecc. non sono più in grado di manifestarsi.

Il Vedānta

L'espressione *Vedānta*, «Fine del *Veda*», designa le *Upaniṣad* che si collocano alla fine del *Veda*; adottata in origine per designare le dottrine esposte nelle *Upaniṣad*, la denominazione viene poi usata per i sistemi che ammettono un principio unico supremo come causa prima di ogni essere. Non rientrano quindi nell'area di questa denominazione il *Sāṃkhya*, lo *Yoga*, la *Mīmāṃsā*: questi sistemi a base pluralistica ammettono infatti un numero più o meno grande di sostanze eterne e diverse *ab origine* mentre il *Vedānta*, il più ortodosso e imponente dei sei *darśana* classici, segna la continuazione del pensiero upaniṣadico o meglio la sistematizzazione delle dottrine monistiche esposte nelle *Upaniṣad* che appaiono talvolta non senza contraddizioni cercando di arrivare a un *ens realissimum* da cui tutto dipende. Ne consegue che il *Vedānta* non è un sistema unitario e le dottrine che rientrano sotto la denominazione *Vedānta* hanno in comune il fatto di rifarsi alle *Upaniṣad*, come testi autorevoli, ammettendo tutte un supremo principio cosmico unitario.

Com'è noto, riguardo al rapporto tra l'Assoluto e il mondo le *Upaniṣad* si prestano a diverse conclusioni: alcune dottrine considerano il processo cosmico prodotto del gioco congiunto di una pluralità di sostanze distinte *ab origine* e ammettono l'esistenza di una divinità superiore che abbraccia tutto e tutto compenetra, sicché in ogni esistenza si manifesta l'azione di un unico essere divino; altre dottrine lasciano intendere che tutti gli esseri e le cose siano solo una manifestazione di una divinità unica che si estrinseca nella molteplicità; altre, infine, suggeriscono che tutta la molteplicità non sia che una semplice apparenza che nasconde il vero reale. Il tema centrale della dottrina è dunque quello dell'identità *ātman-brahman*: le differenti valutazioni del rapporto tra *ātman* e *brahman* – considerati ora identici, ora giustapposti, ora contrapposti – determinano l'affermarsi di diversi indirizzi dottrinali caratterizzati da una concezione ora monistica integrale, ora monistica differenziata, ora addirittura dualistica.

Un altro testo fondamentale per la formulazione e l'evoluzione della scuola vedāntica è la *Bhagavadgītā* che costituisce il compimento del pensiero e della speculazione upaniṣadica e, al tempo stesso, il suo superamento e la preparazione di nuove strade: la via della *bhakti*, della devozione al dio personale e signore dei mondi apre, com'è noto, nuovi orizzonti. È vero che la concezione fa capolino nel *Ṛgveda* e compare nella *Svetāśvatara Upaniṣad*, ma è la *Bhagavadgītā* che le

assegna un ruolo centrale nella liberazione. Accanto a queste vanno poste numerose altre opere appartenenti alla tradizione (*smṛti*) in cui trovano formulazione le idee del *vedānta*: sono i codici di diritto (la *Viṣṇusmṛti*, il *Mānavadharmasāstra* e simili) e i testi epici.

La dottrina di Bādarāyaṇa

I filosofi del *Vedānta* fondano le loro dottrine su un gran numero di testi sacri al punto che si avverte la necessità di far chiarezza fra tante concezioni talvolta contrastanti e di creare un'opera che offra una corretta interpretazione dei passi fondamentali della dottrina. Uno scopo del genere hanno i *Brahmasūtra*, «Gli aforismi sul Brahman», di Bādarāyaṇa. Sorto probabilmente intorno agli inizi dell'era volgare (vi si fa menzione infatti del *Sāṃkhya* ateo e dei sistemi buddhistici posteriori), questo testo è preceduto da una vasta letteratura sul problema, visto che Bādarāyaṇa stesso cita opinioni di altri maestri.

Pare esistano tre diverse posizioni intorno al rapporto tra le anime individuali e lo spirito-tutto: *a*) sono assolutamente identici; *b*) sono assolutamente differenti; *c*) le anime sono di essenza divina ma non identiche a dio.

Riassumendo e rielaborando le varie posizioni Bādarāyaṇa fissa una dottrina che riconosce nel *Brahman* la causa materiale e efficiente di tutto ciò che esiste e che da lui emana, oltre che il fondamento primo delle anime individuali. La sua dottrina è però scritta in *sūtra* di difficilissima comprensione, il che ha dato luogo a commenti diversi tra loro, purtroppo non pervenuti a noi. La dottrina di Bādarāyaṇa dell'evoluzione del mondo dal *Brahman* trova infine espressione nelle dottrine delle sette *viṣṇuite* e *śivaite* che però si allontanano da Bādarāyaṇa in quanto identificano *Brahman* col dio personale da loro venerato.

La dottrina di Gauḍapāda

Tutto il *Vedānta* antico riconosce un valore di realtà al mondo della esperienza pur avendo questo una dignità più ristretta rispetto a quella dell'Assoluto; su questa linea la *Bhagavadgītā* afferma che la molte-

PLICITÀ è ciò in cui l'Uno si trasforma grazie alla forza magica (*māyā*); questa è anche ciò per cui l'essere individuale non ha coscienza del fatto che tutto quanto esiste forma una sola unità con dio; la *māyā*, in origine «forza magica» del dio, svolge un ruolo sempre più importante ponendo le basi dell'idealismo gnoseologico che si sviluppa nell'VIII secolo e che trova riscontro anche nelle concezioni buddhiste.

La più antica opera vedāntica impegnata a spiegare come il mondo sia un'illusione è la *Māṇḍūkya-kārikā* (le *Kārikā*, «Strofe didattiche», alla *Māṇḍūkya Upaniṣad*) di Gauḍapāda; staccandosi del tutto da Bādarāyaṇa che vede nel mondo una reale trasformazione dell'Assoluto in cosmo, con la dottrina che vede nella molteplicità una manifestazione apparente, egli si mostra in linea con i risultati ai quali perviene anche la speculazione buddhista. Per Gauḍapāda ciò che si percepisce nel sogno è irreali. In verità non esiste differenza assoluta tra ciò che si percepisce in sogno e ciò che si percepisce nello stato di veglia, sicché nulla vieta di pensare che ciò che si percepisce nello stato di veglia possa essere altrettanto irreali quanto ciò che si percepisce in sogno: il mondo esterno non è che un'immaginazione ingannevole di chi non si è ancora svegliato spiritualmente. Quando l'uomo si sveglia tutto sparisce perché non esiste che il dio Uno-tutto: l'*ātman* e la pluralità sono solo la *māyā* attraverso la quale esso stesso immagina qualcosa. Così come l'infinito spazio cosmico sembra ripartirsi in vasi ma, rotti i vasi, ritorna unico così appare unico l'*ātman* in tutti gli esseri individuali; e come lo spazio cosmico non viene toccato dalla sporcizia o dalla rottura dei vasi, così l'*ātman* non viene toccato dalla sofferenza o dall'instabilità degli individui. Attraverso l'esercizio dello *Yoga*, infine, il saggio diviene conscio che tutta la pluralità è fondata su un errore di pensiero.

La dottrina di Śaṅkara

Allievo dell'allievo (un maestro di nome Govinda) di Gauḍapāda, Śaṅkara, vissuto tra il 788 e l'820, mostra che il vero insegnamento delle *Upaniṣad* è che l'Uno-tutto si manifesta come mondo per effetto della *māyā*. In molti casi Śaṅkara trova appoggio in alcune delle *Upaniṣad* che contengono teorie e concezioni non del tutto chiare, anche se per le *Upaniṣad* la realtà è assolutamente reale; là dove i passi dei testi sacri inoltre discordano dalla sua dottrina, non potendo ignorarli ammette l'esistenza di un duplice grado di verità: la teoria, condivisa anche dai Buddhisti, pone in evidenza una verità inferiore e una supe-

riore, la prima senza validità assoluta ma relativa in quanto conduce alla verità superiore.

Śaṅkara individua i germi di questa concezione nella *Māṇḍūkya Upaniṣad* sicché sostiene che la sua dottrina, detta *Kevalādvaita* (teoria della «non-dualità assoluta») o *advaita vedānta*, «Vedānta non dualistico», si fonda sulle *Upaniṣad*. La dottrina in questione si trova espressa in un gran numero di scritti, molti dei quali non sono certamente suoi ma probabilmente di seguaci o di autori della sua scuola tanto più che, secondo la tradizione, egli vive solo 32 anni. Comunque già il commento al *Brahmasūtra*, il *Brahmasūtrabhāṣya*, è sufficiente a offrire un quadro della sua dottrina. L'unica cosa di cui non si può dubitare – osserva – è di se stesso; dato che non si può mettere in discussione, il se stesso è il *Brahman*, pura coscienza, immutabile e indefinibile, eterno soggetto in quanto supremo testimone, che non può mai divenire oggetto di conoscenza: lo si può solo intuire e solo attraverso l'intuizione il saggio acquista coscienza della propria identità con l'Uno-tutto, ovvero con il *Brahman* e con l'Assoluto.

L'unione completa con l'Assoluto può ottenersi pure nello stato di sonno profondo, ma è uno stato transitorio perché da esso ci si risveglia e allora si ridesta la pluralità fenomenica. Obiettivo del *Vedānta* è rendere duratura l'identificazione dell'io individuale con l'Assoluto cui si perviene dunque attraverso un'intuizione. Ciò è possibile con lo studio dei sacri testi vedici quando si pongano i presupposti teoretici della conoscenza attraverso una condotta di vita conveniente e basata sull'osservanza di quattro norme: *a)* saper distinguere ciò che è eterno da ciò che non lo è; *b)* rinunciare a ogni ricompensa; *c)* essere tranquillo, rinunciare ai piaceri dei sensi, sopportare pazientemente le traversie, essere pieno di fede nella verità; *d)* dirigere i propri desideri verso la liberazione e avere la mente, il pensiero e l'agire rivolti su un solo punto. Il *Vedānta* fornisce quindi anche una dottrina pratica per raggiungere la salvezza alla quale comunque si arriva procedendo per gradi. I *Veda* e i sacri testi sembrano aiutare in questo cammino liberando dalle false concezioni: essi insegnano che vi sono molte anime individuali, distinte dal corpo materiale che le circonda e che vagano nel *samsāra*, soggette alla legge del *karman* e che c'è un supremo sovrano dei mondi, eterno custode dell'ordine morale. Il dio (*īśvara*) deve essere venerato da ogni uomo, secondo quanto preferisce, o come Viṣṇu o come Śiva.

Il sovrano dei mondi, il dio personale che gli uomini pensano come essere distinto da loro è, in verità, identico a ogni singola anima individuale, dato che entrambi sono manifestazioni dell'unico Spirito as-

soluto; unica differenza è che l'anima individuale è limitata dal corpo per effetto della non-scienza (*avidyā*) o ignoranza (*māyā*) la quale somiglia a un gran sonno che avvolge le anime e in cui esse restano prigioniere finché non si risvegliano alla conoscenza della loro vera natura (parciò la *māyā* non può essere definita né come la realtà né come il suo opposto. Compie un passo avanti chi, superando l'idea che c'è opposizione tra dio e anima individuale, giunge alla conoscenza che entrambe sono una cosa sola; l'idea infatti che il dio produce tutto e governa tutto non è verità suprema: è il *brahman* che abbraccia tutto e tutto compenetra, solo che questo è immutabile e non ha parti per cui non può mai divenire cosmo né emanare da sé parti in forma di anime individuali. È la nostra ignoranza (*avidyā*) o non-conoscenza, invece, a farci percepire la pluralità: il corpo, le sensazioni, le idee sono *upādhi*, «sovrapposizioni» o «attribuzioni» allo spirito unico, come al buio percepiamo un serpente dove c'è solo una corda; allo stesso modo imputiamo al *brahman* cose che gli sono estranee. Se la conoscenza, teoricamente preparata dallo studio dei *Veda*, si realizza intuitivamente, allora si raggiunge la liberazione; il liberato, pur vivendo in questo mondo finché non si estingua tutto il *karman*, rimane al di sopra del bene e del male senza esser toccato da tutto ciò che è contingente: tutto ciò che è relativo, i doveri rituali, morali e sociali, per lui non hanno più alcun valore.

La dottrina del Tantrismo

Dalla metà del primo millennio nel Brahmanesimo e nel Buddismo acquistano importanza crescente due tendenze spesso confuse in quanto spesso strettamente congiunte: il *Tantrismo* e lo *Śaktismo*. *Tantra* significa «trama, tessuto» e poi «sistema di riti» e «dottrine» prima di indicare gli «scritti» che ne parlano. In senso lato gli hindū chiamano tantriche le dottrine che non si trovano nel *Veda* ma che sono per lo più contenute in testi generalmente detti *Tantra* e distinti in *Samhitā* (108), *Āgama* (28) e *Tantra* veri e propri (77, 92, o 198) a seconda delle sette cui si ricollegano: le *Samhitā* si ricollegano ai Viṣṇuiti, gli *Āgama* ai devoti di Śiva o śivaiti e i *Tantra* ai devoti di Durgā, ovvero agli adepti delle vere e proprie sette *śakta*; i testi trattano soprattutto dell'aspetto pratico dei riti religiosi, delle cerimonie e del culto rivolto alle relative divinità. Per molti aspetti, i testi tantrici si ricollegano alla pratica sacrificale vedica e ai *Brāhmaṇa* in particolare poiché insistono sull'idea dell'Uno-tutto, nella convinzione che ci siano legami se-

greti tra tutte le cose del mondo in totale unità; con quei testi ritorna auge il rito, in una dimensione magica soprattutto, che ora appare capace di suscitare la divinità permettendo all'uomo di identificarsi con essa e in essa trasformarsi piegandola ai propri fini. In questa dottrina, dell'identificazione per magia, si elabora una scienza particolare riguardante le sillabe e le parole sicché, oltre al culto vero e proprio, i testi danno ampio spazio alla descrizione di riti segreti che permettono di conseguire poteri speciali con elucubrazioni su sillabe, parole, formule sacre, dando avvio a una linguistica occulta e carica di simbolismo. La recitazione di formule (*mantra*), i gesti rituali (*mudrā*) e la meditazione (*samādhi*) sono considerate forme dell'attività della parola, del corpo e del pensiero; diversamente però da quelli vedici, i testi tantrici hanno valore solo per gli adepti delle sette e non sono tenuti in considerazione dall'ortodossia brahmanica.

La dottrina dello Śaktismo

Connesso spesso al *Tantrismo* è lo *Śaktismo*, che si sviluppa nello stesso periodo, ossia verso la metà del primo millennio. *Śakti* significa «energia», «potenza», ora raffigurata come dea (dato il genere femminile); lo *Śaktismo* è quindi una dottrina religiosa che dà particolare rilevanza all'elemento femminile considerato come forza attiva (*śakti*) del dio che personifica l'aspetto di quiete: entrambi sono aspetti dell'Assoluto. La dottrina si ricollega, in ultima analisi, alla concezione della *māyā* considerata non già come un'energia miracolosa inerente al reggitore dell'universo ma come una creatura personale che può essere oggetto di culto e di adorazione; energie personificate in dee cui si attribuisce un'importanza più o meno fondamentale nel processo cosmico e nel raggiungimento della salvezza.

Gli Arī hanno certo adorato divinità femminili, consorti di dèi, ma l'idea che la consorte sia capace di un'attività superiore allo stesso dio non è d'origine vedica e fa pensare in quale alta considerazione sia tenuto l'elemento femminile; questo ci riporta ad ambiente anario sebbene la corrente di pensiero rimanga comunque ancorata all'ambiente ario per elementi (riti e formule magiche, pratiche come i sacrifici animali e umani, uso di bevande inebrianti, valore sacrale dell'atto generativo) già noti e importanti nel mondo vedico. Oltre alle divinità, nella tradizione assimilate a consorti del dio, son considerati *Śakti* anche concetti astratti personificati (*Nidrā*, il «Sonno», *Dayā*, la «Compassione») e addirittura formule e sillabe sacre.

Lo *Śaktismo* penetra nella sètta, viṣṇuite oltre che śivaite, anche se nel Viṣṇuismo l'elemento femminile riveste un'importanza secondaria. Per sua natura più vicino allo *Śaktismo* si mostra lo *Śivaismo*, in cui Śiva risulta strettamente collegato alla sposa che, per la molteplicità dei suoi aspetti e la vitalità della figura si presta più di altre figure divine femminili, in genere più sbiadite. La devozione alla dea è invece centrale tra gli *Śakta*: per loro la dea Durgā, forma terrificata della consorte di Śiva, costituisce la vera divinità universale che crea, conserva e distrugge il mondo; di fronte a lei Śiva appare ridotto a un dio inattivo; i fedeli di Durgā, oltre ovviamente alle donne, appartengono ai più svariati ceti sociali impegnati a formulare dottrine assai semplici. In ogni caso lo *Śaktismo* porta avanti una dottrina monistica che attribuisce l'unica vera realtà allo spirito universale, il *Brahman*; nel suo aspetto statico *Brahman* è *Śiva*, beato, immoto, non tocco da alcuna vicenda terrena; nel suo aspetto cinetico invece il *Brahman* è *Śakti*, l'energia che crea, sostiene e riassorbe la terra e tutto ciò che in essa esiste.

I riti praticati sono di vario genere, andando dalle offerte animali e vegetali a quelle umane. Grande importanza ha, nel culto, la recitazione dei *mantra* in cui si rintraccia un grande significato simbolico; essendo inoltre la parola eterna, il *mantra* ha potere divino e soprannaturale. Accanto ai culti pubblici c'è tutto un rituale segreto detto *ca-krapūjā* che comprende pratiche primitive e di grossolana magia ma anche pratiche orgiastiche, uso di vino e di bevande inebrianti; di tutto ciò, e soprattutto delle pratiche sessuali, gli *Śakta* danno una giustificazione convinti come sono che occorre sublimare, e non rifiutare le passioni dacché in tutto è presente il divino; al tutto si accompagna infine l'idea che quanto si fa senza discernimento o è proibito nel culto viene regolato e sottoposto a precise norme grazie alle quali acquista dignità.

Cap. V – *I cambiamenti nel tempo e nello spazio dell'Oriente*

Processi di mutamento nelle sette dell'hindūismo

L'affermazione del *Tantrismo* e dello *Śaktismo* si collega strettamente alla diffusione delle sette in seno all'Hindūismo. L'origine delle sette è avvolta nell'ombra: nel *Mahābhārata* e nei *Purāṇa* si ritrovano passi che contengono dottrine esplicitamente settarie ed è probabile che nel corso del loro sviluppo vengano a formarsi comunità religiose viṣṇuitiche o śivaite che elaborano e diffondono la loro dottrina in scritti (le *Samhitā* e gli *Āgama* già ricordati) che recuperano il patrimonio speculativo brahmanico ai propri fini e che per qualche tempo non godono di grande considerazione; anche in seno ai diversi sistemi brahmanici si ammette l'esistenza di divinità e, se alcuni (*sāṃkhya* classico, *mīmāṃsā*) considerano gli dèi originati dal *karman* e il cosmo retto da una legge impersonale, altri (*yoga*, *nyāya-vaiśeṣika*, *vedānta*) pensano che il mondo dipenda da un sovrano eterno non soggetto al *karman*, creatore e reggitore del cosmo e dell'ordine universale, rimanendo le altre divinità inferiori a lui. I sistemi dottrinari, nei loro testi, non indicano mai se le divinità da adorare debbano essere Śiva, Viṣṇu o altre, ma lasciano la decisione al fedele; la setta invece è caratterizzata principalmente dal riconoscimento di un dio unico e vero padrone del mondo, sforzandosi di dimostrare che solo quello adorato è il vero, mentre le altre divinità sono inferiori e sottoposte a lui.

Nella seconda metà del primo millennio, allorché il Buddhismo comincia a declinare in India, i movimenti devozionali e teistici guadagnano proseliti e la loro filosofia conosce formulazioni più ampie anche grazie all'adesione di figure di rilievo. Uno degli aspetti più interessanti delle sette, e che in ultima analisi le rende diverse tra loro, è che i viṣṇuiti riconoscono la realtà del mondo esterno mentre tra gli śivaite si sviluppa un'importante scuola idealistica.

Nella speculazione viṣṇuita si possono individuare due correnti: quella dei *Bhāgavata*, che elaborano l'insegnamento contenuto nella *Bhagavadgītā* e nel *Bhāgavata Purāṇa*, e quella dei *Pāñcarātra* che

appaiono menzionati nel *Mahābhārata*. Ai *Pāñcarātra* si deve la formulazione di una dottrina secondo la quale i fattori dell'esistenza sarebbero emanati per gradi l'uno dall'altro; essi danno spazio nei loro scritti sacri (108 *Samhitā* o «Raccolte») a elementi tantrici e *śaktici*, ammettendo che Viṣṇu procede ricorrendo alla sua *śakti* personificata in Lakṣmī. L'elemento *śaktico* è presente in proporzioni diverse nelle varie sette e in genere riveste un'importanza secondaria, ma essi pretendono di rifarsi filosoficamente all'insegnamento delle *Upaniṣad*, non falsato cioè da Śaṅkara; affrontando poi il problema del rapporto dio-anime-mondo, lo risolvono variamente concordando però sull'idea che Viṣṇu contiene il mondo in sé, lo compenetra, lo regge e ne è il libero sovrano.

Le sette śivaite mostrano una connessione meno stretta con le *Upaniṣad*: i seguaci di Śiva vengono indicati nell'*Atharvasira Upaniṣad*, nel *Mahābhārata* e nei *Purāṇa Paśupata* riferendosi all'appellativo di Śiva, «Signore degli animali»; di questo si dà in seguito un'interpretazione mistica: gli animali sono le anime di cui Śiva è il Signore; egli le tiene legate col laccio della non-scienza nel mondo delle mutazioni ma può liberarle con la sua grazia. Lo Śivaismo sviluppa la propria dottrina dopo il 500 d.C. in una serie di scritti, 28 *Āgama*, introducendovi l'elemento tantrico e *śaktico* e offrendo soluzioni differenti al problema dio-anime-mondo: questo conferma come nello *Śivaismo* siano esistite tendenze diverse fin dai tempi più antichi anche se, ovviamente, non si può accertare la datazione delle singole correnti.

Accanto alle sette śivaite e viṣṇuite, se ne formano altre per le quali il sovrano dei mondi è Ganeśa, o Skanda, o Brahmā ma, per quanto se ne sa, non elaborano una vera e propria letteratura filosofica. Fra le altre minori particolare importanza rivestono le sette *śaktiche*: l'alta valutazione di cui gode la *Śakti* fa sì che sorgano sette che le attribuiscono il rango di unica eterna e suprema divinità e di fronte a essa il principio maschile passa in secondo piano. La formulazione più completa dello *Śaktismo* raggiunge l'apice intorno al XIII sec.

Processi innovativi nel Buddhismo

La fine dell'invasione degli Unni ad opera di Yaśodharman (527 d.C.) riporta la tranquillità e la fine di pesanti tributi ma, come è usuale in India, riaccende le lotte tra i vari stati; il compito di cambiare il quadro politico dell'India tocca alla stirpe dei Vardhana, sovrani di

Thānesvar, la quale trova il più importante esponente in Harṣa Vardhana (606-647), ultimo grande re dell'India. Fonti del periodo di Harṣa sono il *Harṣacarita* di Bhāṇa, poeta di corte del sovrano, e *Il rapporto sul paese occidentale* del pellegrino cinese Hsüan-tsang. Succeduto al padre Prabhākaravardhana, Harṣa sale al trono a soli sedici anni, in seguito alla morte del fratello maggiore, e crea un vasto regno che da Thānesvar giunge fino al Bengala; maggiori difficoltà incontra la sua espansione verso sud dove combatte senza successo contro i Chālukya. E' amante delle arti ed egli stesso letterato: a lui si devono alcune composizioni e opere drammatiche; sebbene di fede hindū, viene attratto dal Buddhismo *mahāyāna* che protegge e favorisce ampiamente.

Alla morte di Harṣa nel 647 il quadro politico è cambiato e gli ultimi Gupta regnano nel Bengala e nel Magadha prima che il regno venga abbattuto da Lalitāditya del Kaśmīr. Del succedersi degli eventi non manca di informare la *Rājatarāṅginī* di Kalhaṇa (XII sec.), documentata cronaca basata su altre cronache del Kaśmīr ma che, se è veritiera e obiettiva intorno alle vicende della guerra contro Yaśovarman, è più incline al fantastico quando narra delle imprese del re verso il quale va il favore del suo autore. Nell'VIII secolo salgono al trono i Pāla che rimangono al potere fino al XII; il primo re dei Pāla, Gopāla, si converte al Buddhismo e rivolge particolari favori all'università buddhista di Nālandā dove si studiano non solo scritti buddhisti ma anche testi di grammatica, medicina e filosofia. Vengono anche fondati altri conventi, come quelli di Otantapurī e di Vikramaśīlā, che attraggono studiosi e pellegrini dal Tibet, dal Nepal e dall'Asia sud-orientale: al tempo stesso vi si recano molti missionari tra i quali Atīśa che diffonde definitivamente il Buddhismo in Tibet.

Nel periodo Pāla, soprattutto nei territori soggetti a quella dinastia, si registra una profonda trasformazione del Buddhismo che dà luogo alla nuova scuola del *Vajrayāna* («Veicolo di diamante» o «Veicolo adamantino») nella quale la magia diviene mezzo di salvezza: formule magiche (*dhāraṇī*), particolari posizioni delle mani (*mudrā*), diagramma intesi come simboli visivi della divinità (*maṇḍala*) sono tra le dottrine segrete insegnate con cautela dai maestri ai discepoli. Si sviluppa anche una forma erotizzata di *Vajrayāna*, in cui compaiono divinità femminili subordinate ai *buddha* e ai *bodhisattva*, e si accoglie l'idea che l'Assoluto si realizzi nell'unione del principio maschile con quello femminile: l'iniziato vive l'esperienza dell'Uno-tutto quando si congiunge con la donna secondo un determinato rito. Relativamente ai tratti richiamati il Buddhismo risente delle note correnti del *Tantrismo* e dello *Śaktismo* che, diffuse a partire dal 500 d.C.,

riportavano in auge nell'Induismo l'una il rito magico e la ben nota scienza della recitazione di formule (*mantra*), dei gesti rituali (*mudrā*) e della meditazione (*samādhi*), l'altra l'elemento femminile che fino ad ora è rimasto del tutto estraneo alla speculazione buddhista.

Né Asaṅga né Nāgārjuna spiegano il rapporto tra Assoluto e mondo fenomenico che viene chiarito più tardi considerando il mondo fenomenico apparente come identico all'Assoluto e da questo generato. Ma i due pensatori, negando la realtà del mondo fenomenico e sostenendo l'idea che il pensiero possa da solo attingere alla suprema realtà, si mantengono fedeli al Buddhismo primitivo e in armonia con la dottrina della salvezza: la realtà è sì illusoria, ma si rivela un'apparizione necessaria possedendo un valore transitorio ma non trascurabile per la condotta da tenersi; è così che tutte le prescrizioni etiche, i riti, ecc., hanno valore e vengono considerati stadi preparatori alla più alta verità cui accedono però solo i saggi.

Il *Mahāyāna* viene incontro ai bisogni delle menti elevate e al tempo stesso facilita il cammino dei non eletti suggerendo che la più alta Verità può essere attinta con la costante meditazione sulla suprema Realtà e con la venerazione del supremo Buddha; questo accresce via via l'importanza del rito e del culto i quali si arricchiscono di formule magiche e misteriose e di manifestazioni esteriori d'ogni tipo: adottate dalle sette devozionali dell'Induismo e dal Tantrismo, acquisiscono tanto valore da divenire un vero e proprio mezzo di salvezza. Nel complesso gli aspetti richiamati caratterizzano la terza e più tarda fase del Buddhismo, nota come Buddhismo «magico» o *Vajrayāna*, «Veicolo di diamante» (*vajra*, «folgore», è la mitica arma di Indra e significa anche «diamante»), o *mantrāyāna*, «veicolo della formula». Il *Vajrayāna* si afferma intorno al VII sec. d.C. e, anche se i principi della dottrina dovevano esistere già dal III sec. d.C. o dovevano esser presenti già nel *Mahāyāna*, soltanto quattro secoli dopo diviene un "veicolo" vero e proprio, diffondendosi in India nel Magadha e, in particolare, nell'università buddhista di Nālandā.

Il Buddhismo dall'evo moderno al contemporaneo

Senza rinnegare le antiche concezioni, le ultime dottrine aspirano a realizzare un Assoluto inteso panteisticamente, anche attraverso procedimenti di magia, ricollegandosi in ciò all'Induismo e al *Tantrismo* con cui spesso il primo si confonde. Diversamente dal Buddhismo

primitivo aperto a tutti, senza distinzione di casta, il *Tantra* è esoterico, riservato cioè a circoli privilegiati e trasmesso in modo segreto tramite cerimonie d'iniziazione: l'*abhiṣeka*, «iniziazione» (corrispondente al nostro battesimo, celebrandosi nell'acqua) è la più importante. A poco servono i libri per il retto compimento della meditazione e per l'utilizzo delle *mudrā* («posizioni delle mani») e dei *mantra*; straordinaria importanza viene invece attribuita al maestro (*guru*), l'unico che possa trasmettere la dottrina. La tradizione reca una lista di 84 *siddha*, «maghi», o *vidhyādhara*, «incantatori» che si trasmettono i segreti del *tantra* provenienti per lo più da caste inferiori.

Nei circoli buddhisti aderenti al *Tantrismo* l'Assoluto, detto *Virocana*, «Luminoso», viene concepito come Buddha universale, il Buddha assoluto e libero da contingenze storiche. Virocana trova sostanza in sei elementi (terra, acqua, fuoco, aria, etere (spazio o vuoto), coscienza) e funzioni nelle azioni del corpo, del pensiero e della parola. Si manifesta ovunque e in ogni cosa, nei Buddha, nei *Bodhisattva*, negli dèi, ma anche nelle piante, nei monti, ecc., poiché la natura di Buddha è in tutto ciò che esiste, in tutti gli esseri animati e inanimati che ne sono l'emanazione. Appare in tutta evidenza il cambiamento del Buddhismo sulla concezione dell'universo: tutto ciò che esiste è manifestazione dell'eterno Buddha, datore di salvezza. Per il Buddhismo antico *samsāra* e *nirvāṇa* erano opposti e al *nirvāṇa* si arrivava col distacco dal mondo e l'annientamento delle passioni; nel *Mahāyāna*, *samsāra* e *nirvāṇa* sono due aspetti dell'unico Assoluto, Buddha. Per il *Vajrayāna* il mondo è manifestazione del *dharmakāya*, «corpo del *dharmā*», e tutto ciò che esiste è apparizione dell'unica Realtà; la sua immanenza autorizza tutti i parallelismi e le corrispondenze che collegano macro e microcosmo al mondo del sacrificio, delle formule e dei riti; il *tantra* non manca di mutuare diverse immagini dall'antica speculazione sacrificale.

A quest'unica Realtà, al Buddha e a Virocana, si può pervenire attraverso il rito e la meditazione: nell'antico Buddhismo questa costituisce un mezzo per ottenere il distacco dal mondo; nel Buddhismo tantrico invece la meditazione ha uno scopo pratico. Il saggio può perdersi nel vuoto e ricondurre dal vuoto tutto ciò che si riferisce al mondo fenomenico; concentrandosi sulla sillaba essenziale (*bīja*) di una divinità, il fedele può giungere a identificarsi e trasformarsi in essa sia pur provvisoriamente. La dottrina dell'identificazione magica nasce dalla consapevolezza che le cose esistenti nell'immaginazione e le cose che appaiono nella realtà hanno la stessa consistenza appartenendo entrambe al mondo dell'illusione. Nella corrente in esame la filosofia svolge un ruolo secondario e lo spazio che le spetterebbe viene etutto

preso dal rito magico: prima di ogni operazione il mago procede a un ufficio settuplice (confessione dei peccati, compiacimento per i meriti altrui, invito ai *Bodhisattva* a ritardare l'ingresso nel *nirvāna*, invito ai Buddha a predicare la legge, ecc.); seguono varie meditazioni sulla vacuità di tutte le cose oppure sui quattro sentimenti raccomandati dal *Mahāyāna* (benevolenza, compassione, gioia e indifferenza). Tutto questo costituisce solo l'atto preparatorio essendo il fine ultimo quello di piegare la divinità ai propri scopi: solo il rito è perciò veramente importante dovendo far sorgere questa o quella divinità dalla sillaba magica, che è poi il suo germe (*bīja*), e una volta evocata la divinità identificarsi con essa tramite il gesto (*mudrā*) o la formula (*mantra*).

La ripetizione della formula magica ha avuto sempre importanza nel Buddhismo, ma ben presto sorge l'abitudine di inserirvi sillabe sempre più misteriose e inintelligibili lasciando che, sull'esempio del *Tantrismo* dell'Induismo, si formi tutta una scienza riguardante le sillabe e le parole che garantiscono forza magica: la reiterata recitazione di formule (*mantra*) può arrivare a sostituire la meditazione (*samādhi*), spesso accompagnata da gesti rituali con speciale attenzione alla posizione delle mani (*mudrā*), ciò perchè *mudrā*, *mantra* e *samādhi*, i gesti rituali delle mani, le formule e le meditazioni sono considerati forme parallele dell'attività del corpo, della parola e del pensiero.

La teoria e la pratica della meditazione sono congiunte all'impiego di *maṇḍala*, «circoli», oggetti di concentrazione già noti al Buddhismo antico; per suscitare la divinità e identificarsi con essa è necessario conoscerne gli esatti connotati (posizione nello spazio, colore, atteggiamento e gesto del corpo, attributi delle mani): nessuna descrizione risulta essere esatta o minuziosa e ogni minimo errore rischia di far fallire il rito. Per parte sua il *pantheon* accoglie numerose divinità buddhiste e induiste ma tutte, una volta ammesse, vengono inquadrare e classificate per sempre e essendo localizzate a seconda della loro funzione nel mondo; perciò vengono raffigurate in un posto determinato, entro aree o zone magiche (*maṇḍala*) disegnate sul suolo o sulla stoffa, simbolo delle forze cosmiche di cui le divinità sono tributarie. Con la meditazione sui *maṇḍala*, che rappresentano l'emanazione dell'universo da Virocana e l'elevazione di tutte le creature fino a identificarsi con lui, con l'uso dei *mantra* e dei *mudrā*, infine, si raggiunge l'identificazione con Virocana, la qualità di Buddha in questo mondo.

Da tutto quanto detto consegue un mutamento di giudizio sulle passioni, non da sopprimere ma da considerare preparatorie al bene; quanto si riferisce alla terra contiene il germe dell'Assoluto e ogni es-

sere ha in sé il germe della condizione di Buddha. La conoscenza suprema non è, dunque, diversa dall'ignoranza ma è solo il grado supremo di una qualità che è possibile ritrovare pure nelle infime creature. Lo stesso avviene per le passioni: esse sono cattive finché per ignoranza si rivolgono a falsi oggetti ma quando si liberano delle limitazioni che nascono dalla presunzione dell'individualità aiutano a conseguire la salvezza. Le passioni non vanno dunque sopresse ma nobilitate, trasformate, sublimare e rese utili al processo di salvezza. Il mutato modo di considerare il mondo e la vita implica anche un mutato atteggiamento nei confronti delle donne e dei rapporti sessuali mentre si riduce sempre più la repulsione del Buddismo primitivo per tutto ciò che è erotico; all'interno del *Vajrayāna* si formano però diverse sette alcune delle quali accettano il tratto erotico e altre lo rifiutano, fedeli al Buddismo primitivo.

Dalla seconda metà del primo millennio s'introduce, sull'esempio dello *Śivaismo*, l'elemento *śaktico*, un tratto contrario al Buddismo antico che era stato sempre rivolto agli uomini e dove le donne non avevano posto nella comunità e neppure nel *pantheon*. Dietro l'influsso dello *śaktismo* nasce nel *Vajrayāna* la convinzione che il piacere amoroso con una donna consacrata (*vidyā*, «scienza») possa agevolare la via alla salvezza; le dottrine e i riti erotici vengono aggiunti al *Vajrayāna* come una sorta di supplemento e le *vidyā* sono considerate mezzi per raggiungere lo scopo. La base filosofica della nuova dottrina è costituita dalla concezione della suprema Realtà come unione di un principio maschile con uno femminile; l'aspetto maschile è l'aspetto attivo dell'Assoluto, quello femminile è identico al suo aspetto passivo. L'unione sessuale del mago (*sādhaka*) con la sposa consacrata (*vidyā*) è, ad imitazione degli amplessi divini, il mezzo per arrivare di colpo alla perfezione; nell'unione dell'uomo con la donna si raggiunge la gioia beata dell'Assoluto, unità sovra-empirica al di là di ogni pluralità del mondo della molteplicità.

Il Buddismo nel Tibet

A partire dal VII-VIII secolo Il Buddismo supera il confine della terra d'origine per diffondersi nei paesi orientali, Cina e Giappone ma soprattutto Tibet dove fa la sua comparsa nel VII sec. Noto anche col nome indigeno e più suggestivo di «Paese delle nevi», *Bod* (pron. Po o Poyul), paese chiamato Bhota dagli antichi, il Tibet sta a nord-est dell'Himālaya, circondato e attraversato da montagne che ne favori-

scono l'isolamento, non meno della sua cultura e della sua spiritualità. Teatro di lotte e rivalità interne, stretto tra popoli potenti nei tempi antichi (Iran, Mongoli, Turchi e Cinesi) e oggetto di mire espansionistiche delle grandi potenze in tempi recenti (Russia, Cina e Inghilterra), nonostante la sua cultura si ispiri al principio della non-violenza e della benevolenza verso gli altri, paese un tempo indipendente entro i suoi confini, il Tibet è oggi una provincia della Cina alla quale ben poco l'accomuna; di certo non la spiritualità, né la cultura.

La storia del Tibet si può far partire dal VII secolo. Non mancano naturalmente leggende e miti relativi alle origini, storie fantasiose di scimmie e di donne dèmoni, di dinastie mitiche che vantano discendenze divine e dalle quali procedono le numerose famiglie e i potenti clan in cui è diviso il Tibet storico, responsabili di una grande instabilità politica con frequenti conflitti per confini non ben definiti; non si ha notizia però di eventi databili prima del VII sec. né sono noti particolari aspetti della civiltà a parte la religione, profondamente intrisa di magia e detta *Bon* o dei *Bon po*, che lascia ampio spazio alla ritualità funebre.

La prima figura di cui si ha notizia – si conosce infatti la data della sua morte (649 o 650 d.C.) – è quella di Songtsen Gampo che, costringendo le varie famiglie a riconoscere la sua autorità, fonda il primo regno del Tibet e organizza uno stato unitario i cui confini arrivano a toccare le pendici dell'Himālaya; con lui si inaugura una politica di espansione che continua anche dopo la morte e porta i Tibetani in territorio cinese. Il contatto con altri popoli favorisce l'importazione di nuove tecniche di produzione, a loro volta foriere di parecchie innovazioni, come quella dei bachi da seta, dell'alcol e della carta, dell'inchiostro e del vetro, ma anche al diffondersi di macine da mulino. Secondo la tradizione tibetana, Songtsen Gampo introduce una forma di scrittura forse derivata dall'India e in particolare dalla scrittura *devanāgarī* che costituisce il presupposto dell'unificazione culturale e politica del Tibet; ma quel che è più importante è che introduce il Buddhismo di cui è probabilmente grande sostenitore.

Grande influenza sembra abbiano su di lui le due spose, una cinese e una nepalese, questa meno certa sul piano storico, alle quali si deve l'introduzione di due forme diverse di buddhismo, il cinese o *Ch'an* (in Occidente noto col nome di Zen) e l'indiano: quest'ultimo propende per un itinerario graduale verso la perfezione sostenendo l'importanza delle regole morali e il principio della ricompensa delle buone opere nella vita futura, al contrario della forma cinese che attribuiva poca importanza alle opere di bene. La tensione tra le due scuole caratterizza il buddhismo tibetano rivelando al tempo stesso come sul piano religioso e socio-politico, debbano operare, due correnti, una

filo-cinese e una filo-indiana, in conflitto tra loro. I contatti tra Tibet e India sono frequenti e il Tibet spesso è anche zona di passaggio per i pellegrini cinesi che vanno in India; è comprensibile perciò che il Tibet abbia finito col subire il fascino della cultura cinese. Songtsen Gampo muore nel 649-650 e, anche se il suo regno è destinato a finire con i suoi successori, nel 665-666 il Tibet sottrae alla Cina alcuni territori (Khotan, Kucha, Karashahr e Kashgar): il Tibet nei secoli che vanno dal VII al IX entra a far parte del club delle potenze d'Asia uscendo dall'isolamento originario.

Si riescono a conseguire simili successi sul piano internazionale perché la casa reale può imporre la propria autorità; una forte limitazione all'autorità del re è costituita dalla mancanza di fedeltà delle famiglie feudali e per garantire la fedeltà dei territori non è sufficiente l'attuazione di una politica di alleanze matrimoniali. Le rivalità tra la famiglia del re e le famiglie delle diverse mogli, anche esse spesso in contrasto tra loro, accrescono l'instabilità della casa reale che già subisce l'ostilità della classe sacerdotale dei *Bon po* e di quella dei nobili: sia la prima che i secondi impediscono al re di esercitare i suoi poteri e, entrambi minacciati nei propri privilegi, trovano il comune tornaconto nell'osteggiare il Buddhismo.

In seno al Buddhismo viene riconosciuta più importanza e maggior notorietà al successore di Songtsen Gampo, Thisong Detsen. Sotto il suo regno giungono in Tibet diversi maestri dall'India, fra questi il monaco buddhista Śāntarīkṣa e Padma-saṃbhava: al primo, distinto per le sue opere di magia, perseguitato dai fedeli della religione *Bon* e costretto ad abbandonare il paese, si deve la fondazione del celebre monastero di Samye presso Lhasa, nel 775; il secondo si adopera per la diffusione del Buddhismo *Vajrayāna*, una forma di buddhismo che, arricchito di elementi tratti dal Tantrismo, conferisce grande importanza alla ripetizione di *mantra* e formule sacre oltre che allo *yoga*, conseguendo maggior successo in Tibet perché meglio integra in sé le potenze spirituali della religione *Bon*.

Nel 791 il Buddhismo viene proclamato religione ufficiale, anche se non mancano antagonismi dottrinali tra la scuola cinese *Ch'an* (o Zen) e il buddhismo indiano, controversia risolta nel celebre concilio di Samye del 792-94 con la vittoria del buddhismo indiano. Nella vittoria di quest'ultimo non è da escludere in realtà una qualche ragione politica: negli stessi anni infatti Thisong Detsen invade la Cina e si sente perciò anche politicamente più vicino all'India; simile atteggiamento prosegue col successore Ralpachen che favorisce ulteriori ingressi di maestri buddhisti in Tibet. Sotto il suo regno fioriscono le scuole di traduzione di testi buddhisti e si assiste alla fondazione di

numerosi monasteri, luoghi di culto che acquistano una crescente potenza economica: il convento costituisce un'istituzione giuridica del tutto nuova che si sviluppa al di fuori dello stato e che va individuandosi come un nuovo potere contrapposto alle antiche famiglie nobili. Il potere finisce così col non essere più appannaggio delle grandi famiglie feudali ma dei monasteri: unità economicamente autarchiche, esentate dalle imposte e dal servizio militare, in possesso di terre e beni mobili e un gran numero di servi, i monasteri, oltre alle proprietà, esercitano anche il commercio. Sotto il regno di Ralpachen che nell'836, dopo un'incerta successione, prende il trono di Thisong Detsen, molti personaggi di corte si convertono e la casa reale accorda privilegi alle comunità provvedendo con donazioni alle loro necessità. L'esempio del re fa presto scuola e la figura del donatore diviene sempre più importante anche in conformità al principio ribadito negli scritti sacri del Buddismo d'indirizzo indiano, in cui la redenzione è attribuita a due fattori inscindibili: la conoscenza superiore e le pratiche di solidarietà in cui rientra la munificenza verso la comunità buddhista.

Come c'è da aspettarsi, il favore della casa regnante per il Buddismo suscita il malcontento della classe nobile tibetana e degli esponenti della religione *Bon po* finché Ralpachen viene assassinato nell'anno 842; gli succede Langhdarma (IX sec.), ultimo re della dinastia che ripristina l'antica religione *Bon*, distrugge i monasteri, perseguita i buddhisti innanzitutto per motivi economici ma non solo, dacché lo stato guarda con preoccupazione al crescere della potenza dei monasteri. La persecuzione mette fine alla prima diffusione del Buddismo in India e tra X e XI secolo si avvia un periodo di nuovo isolamento, mentre alcune città vengono cedute alla Cina.

Nell'evo medio

Morto nel Tibet centrale, il Buddismo continua a vivere nelle province dei confini orientale e occidentale dove però, saldamente legato al Tantrismo, esso finisce con l'indulgere a pratiche aberranti come il bere alcol e la sregolatezza, il banditismo e il ricorso al magico, diffuse nelle comunità e nei monasteri; si avverte perciò la necessità di una riforma che miri a ristabilire la disciplina monastica rifiutando le violenze e gli abusi degli adepti delle sette tantriche. Artefici di questa seconda fase del Buddismo in Tibet sono Atīśa (982-1054) e Rin-chen-bzān-po (958-1055): inviato nel Kaśmīr da dove importa il

Buddhismo arricchito di apporti del Tantrismo kaśmīro, a quest'ultimo e ai suoi proseliti si deve la traduzione di importanti testi buddhisti che danno vita al canone del Buddhismo tibetano distinto in *Kanjur*, raccolta di più di cento testi originari del pensiero buddhista, e *Tanjur*, silloge di più di trecento testi di commentatori, esegeti, glossatori, e di discipline utili a comprendere il pensiero del Buddha (grammatica, logica e astronomia).

Di altrettanto valore è il monaco Atīśa, un bengalese giunto in Tibet nel 1042: il Buddhismo che egli predica in Tibet è soprattutto quello del *Mahāyāna* e collabora alla riforma del Buddhismo ponendo l'accento sull'importanza della disciplina religiosa e monastica. Da allora si può cominciare a parlare di «lamaismo», in riferimento al termine *lama*, «maestro», equivalente al *guru* indiano, titolo dato al monaco che abbia ricevuto un'iniziazione regolare, limitata in ogni caso ai più ragguardevoli esponenti della religione buddhista: nel Buddhismo tibetano il maestro è ritenuto in grado di trasformare con la sola sua presenza la coscienza dell'allievo e di accelerarne la maturazione mentale; dall'importanza del maestro dipende l'autorevolezza della dottrina perché solo l'insegnamento del maestro è garanzia della giusta interpretazione delle scritture e della comprensione dello spirito dei testi. I *lama* godono di autorità assoluta e la trasmissione del patrimonio tradizionale va dal *lama* all'allievo; i principali, in particolare gli abati di monasteri, sono considerati reincarnazioni dei *lama* che li hanno preceduti.

Tra l'XI e il XIII secolo, col diffondersi del buddhismo si assiste a una rinascita intellettuale con la fondazione di comunità religiose come quelle dei *Kadam-pa*, *Sakya-pa*, *Kagya-pa*, *Geluk-pa*, *Phagmotrupa* (*pa* indica «persone appartenenti a un gruppo o nate in un luogo»). Tra le scuole spirituali o ordini religiosi ce ne quattro ad assumere particolare importanza tra cui quella dei *Niñ-ma-pa*, «anziani», che si ricollega a Padmasambhava e che conserva le pratiche tantriche dell'esorcismo sviluppando pratiche di tipo magico. Alla riforma di Rin-chen-bzañ-po e agli insegnamenti di Atīśa si ricollega la scuola dei *Kadam-pa* cui si connette la setta dei *Geluk-pa*, la chiesa ufficiale del Dalai Lama, detta chiesa gialla e fondata da Tsongka-pa, che conferisce la dovuta importanza allo studio delle scritture e all'osservanza delle regole morali. Un'altra scuola importante è la *Kagyu-pa*, risalente a Mar-pa e al suo discepolo Milarepa. Nel 1073, in armonia con lo spirito di riforme di Atīśa, viene fondato il monastero di Sakya, nei pressi di Lhasa, che porta alla nascita della scuola *Sakya-pa*, la quale non si distacca dai *Kadam-pa* ma sviluppa linee proprie.

Le diverse scuole, basate sulla trasmissione da maestro ad allievo e nelle quali sorgono i grandi sistemi filosofici che contraddistinguono il buddhismo tibetano, incidono sul mutamento della struttura sociale e politica del paese e assumono grande importanza dal XIII secolo in poi caratterizzando la vita del Tibet. Esse si sviluppano nei monasteri nati come piccoli centri raccolti attorno a un tempietto dove meditano maestri religiosi e laici, offrendo le basi alla crescente potenza politica, potenza temporale costruita sul prestigio religioso; centri di vita spirituale, essi sono anche centri politici ricchi e potenti, a carattere abbaziale, possedendo grandi proprietà terriere e grandi armate per guerreggiare tra di loro. Il prestigio e la potenza dei monasteri induce i laici a legare la propria sorte alle loro vicende: si diffonde sempre più la convinzione che l'autorità religiosa sia preminente e, per una sorta di subordinazione delle attività umane alle religiose, i laici sono sottomessi alla comunità monacale. I monaci, a loro volta, provengono da famiglie laiche per lo più nobili che pagano rette notevoli ai monasteri o, se non nobili, si mantengono prestando lavoro entro i monasteri. Questi ultimi si trasmettono per eredità da zio a nipote perché, nelle famiglie di nobili o di principi se un fratello si sposa, l'altro si fa monaco e trasmette il monastero al nipote o al secondo figlio del fratello. Ne deriva che ogni famiglia usa mandare almeno un figlio in monastero, all'età di otto anni quando inizia l'alunnato e segue tutte le tappe fino a diventare monaco regolare. Anche se il potere si incentra sui laici (che poi sono i re), essi si ritrovano a dover tener conto del prestigio dei monasteri cui si ricollegano: a partire dal XII secolo questi diventano sempre più potenti, impegnati in lotte e rivalità a non finire, e assumono grande importanza quando nel XIII secolo il Tibet si ritrova di nuovo inserito nella storia dell'Asia, pur con un ruolo passivo.

Nel quadro finora delineato a partire da quel secolo s'inseriscono i Mongoli; Gengis Khan, divenuto re dell'impero mongolo, si accinge a invadere il Tibet e, per scongiurare l'evento, una delegazione tibetana viene inviata alla sua corte per offrirgli un tributo e promettergli rapporti amichevoli che portano l'abate dei Sakya-pa a predicare la religione in Mongolia. Questo segna l'inizio di un rapporto speciale, proseguito anche con Khubilai, tra il *lama* e il Gran Khan dei Mongoli che ricambia offrendo protezione militare, sono soprattutto i *Sakya-pa* a godere della protezione di Gengis Khan e di Khubilai, particolarmente attratto dal Buddhismo. Il buon rapporto non dura a lungo però perché, essendo i Mongoli padroni della Cina, nel 1261 sul Tibet si instaura un protettorato cinese: il dominio dei Mongoli di Cina rimane morbido, tuttavia, se il Tibet rimane autonomo e indipendente e il potere politico resta in mano ai grandi monasteri che continuano ad appoggiarsi sulle grandi famiglie della nobiltà. La Cina sembra dare solo

un'investitura confermando la situazione di fatto, ma appare evidente che il Tibet può mantenere l'autonomia solo sottomettendosi alla sovranità straniera: per far fronte alle ostilità interne e ottenere che il potere rimanga saldo all'interno, è chiaro insomma che ci si deve far proteggere dall'esterno. Il fatto che i Mongoli di Khubilai proteggano i *Sakya-pa* tanto da conceder loro il governo di tutte le tredici province del Tibet (1253 o 1260) nel corso del XIV secolo determina violenti conflitti all'interno del Tibet e grandi rivalità tra le più grosse famiglie del tempo. Il riferimento va ai conflitti fra i *Phagmotru-pa* che, legati ai *Digung-pa*, prendono comunque il potere alleandosi o opponendosi a loro, e i *Sakya-pa* nel Tibet meridionale, alleati dei *Karma-pa* che affermano nel Tibet nord-orientale e dei *Kham*, che trovano loro appoggio in Cina prima con i Mongoli e poi con i Ming.

Lo stato di cose descritto non dura però a lungo e la situazione comincia a deteriorarsi quando, nel 1368, i Mongoli vengono espulsi dalla Cina dove si afferma la dinastia Ming (1368-1644) per proseguire tre secoli dopo con la dinastia Manciù (1644-1911); i *Sakya-pa* perdono prestigio e prendono il sopravvento i *Phagmotru-pa* che, protetti dai Ming, investono le famiglie dei propri sostenitori di feudi trasmessi di padre in figlio creando un sistema di vassallaggio che scardina il precedente sistema amministrativo. Caduta la dinastia mongola l'autorità cinese si limita al conferimento di titoli e il Tibet torna a godere di effettiva indipendenza, anche se non certo di pace e unità a causa delle lotte e dei contrasti interni. La figura più ragguardevole del tempo è Tsongka-pa (1356-1418): egli si adopera per riportare il Buddhismo ormai alquanto rilassato ai più rigidi dettami del Buddha; abolisce il matrimonio ormai usuale tra i monaci e le aberrazioni alle quali il Buddhismo è giunto; riforma la disciplina monastica e fonda un gran numero di monasteri, creando infine la setta dei *Geluk-pa*, «Berretti gialli», rimasta nel tempo la più importante del Tibet. Con l'instaurarsi del celibato, infine, si rende necessario adottare un metodo che garantisca la successione alla direzione dei monasteri: si diffonde allora la prassi di scegliere il successore individuando il fanciullo in cui si è incarnato il predecessore defunto, iva riconosciuto attraverso particolari prodigi avvenuti alla nascita e il riconoscimento da parte sua di oggetti appartenuti al defunto. Com'è facile capire, la successione non poteva non lasciare ampio spazio nella scelta del candidato a conflitti di interessi, intrighi e pressioni.

In età moderna

Segue un periodo oscuro, quello compreso fra il 1400 e il 1600, non privo di contrasti e di rivalità tra i monasteri, alla base di guerre interne che portano a una nuova comparsa dei Mongoli nella scena politica e militare; se l'influenza tibetana alla corte mongola si è già fatta sentire, è in questo periodo che si ha la vera conversione di questo popolo ad opera del capo dei *Geluk-pa*, Sonam-Gyatso (1543-1588) abate di Depung, noto poi come terzo *Dalai Lama* («Maestro spirituale-oceano di saggezza»), nome attribuitogli nel 1578 da Altan Khan, allora capo dei Mongoli. L'epiteto viene dato anche ai primi due e rimane per i successivi per cui diventa il nome dei *Geluk-pa* in occidente. Preoccupato a sua volta per il pericolo che per *U* e per i *Geluk-pa* costituiva la famiglia regnante di Tsang, è ora Sonam-Gyatso a chiedere aiuto ai Mongoli di Altan Khan che gli offre protezione, ma non tarda a coglierne le conseguenze: alla morte di Sonam Gyatso il successore viene indicato in un pronipote dello stesso imperatore mongolo Altan Khan.

Intorno alla metà del 1600 figura notevole si rivela quella del V Lama, Lopsang Gyatso (1617-1682), originario della zona orientale di Tsang. Con lui si stabilisce definitivamente la supremazia politica dei *Geluk-pa* e la sua autorità politica si rafforza grazie alla simpatia nutrita dall'imperatore cinese della nuova dinastia Manciù; a lui, si deve la creazione della figura del *Panchen Lama*, elevando il suo maestro al grado di somma autorità religiosa, con pari dignità del *Dalai Lama* ma occupato solo in cose spirituali (e il *Dalai Lama* anche di quelle materiali) e creando appunto la figura del *Panchen Lama*, «Grande pandita» (nome per metà sanscrito e per metà tibetano), residente nel monastero di Tashilumpo fondato dal discepolo di Tshonka-pa. Il *Panchen Lama* è considerato incarnazione di Buddha Amitabhā, mentre il *Dalai Lama* è l'incarnazione di Avalokiteśvara (già incarnato nella mitica scimmia della tradizione tibetana e in Songsten Gampo). Il provvedimento assunto si rivela carico di conseguenze per i successivi *Dalai Lama*: benché infatti i poteri siano inizialmente differenti, non mancano contrasti e rivalità talvolta accanite tra le due principali autorità della chiesa lamaista. In ogni caso con quest'ultimo *Dalai Lama* il Tibet perviene a una fase di notevole rinascita politica e culturale e diviene meta di viaggiatori provenienti da varie parti del mondo.

Le rivalità interne, tuttavia, sono ben lungi dal cessare e portano i Mongoli a intervenire; ciò determina la diffusione del Buddhismo dei *Geluk-pa* tra i Mongoli ma, cercando di sfruttare politicamente la situazione, essi mandano come loro rappresentante un reggente (*desi*) ma il V Dalai Lama riesce a volgere la situazione in suo favore e gli

sostituisce un allievo, Sangye Gyatso. L'esito finale è che il Tibet si inserisce nelle rivalità che frantumano l'impero mongolo mentre la Cina, dove frattanto è caduta la dinastia Ming ed è andata al potere la dinastia Manciù, guarda con sospetto alla loro irrequietezza, pur senza intervenire. Il reggente viene ucciso dai Mongoli che, considerandosi di fatto protettori del Tibet, interferiscono nelle scelte di successione: alla morte del V Dalai Lama, dopo aver ucciso il reggente ed eliminato il VI Dalai Lama con un'accusa di dubbia moralità, essi invadono e saccheggiano Lhasa (1717) imponendo il VII Dalai Lama e, quando i Tibetani chiedono aiuto agli Dzungari, la Cina interviene in difesa dei Mongoli, suoi alleati. Dopo alterne vicende la Cina, nel 1720, riconquista Lhasa e vi pone una guarnigione che controlli il potere politico. Sebbene il protettorato della dinastia Manciù risulti abbastanza morbido, il Tibet viene privato della sua autonomia come non era mai successo prima e la posizione del legato (*amban*) dei Manciù si rafforza sempre più raggiungendo un piano di parità con il Dalai Lama e il Panchen Lama, ritenuto responsabile delle relazioni estere e della difesa.

Il commercio e l'entrata degli stranieri sono rigorosamente controllati, non meno della scelta dei dignitari ecclesiastici superiori che vengono presi da famiglie gradite ai Cinesi; la carica di reggente viene abolita e la storia politica del Tibet passa sotto il controllo della Cina. Le cose non tardano a cambiare di nuovo: a partire dal 1750 infatti il re o reggente non è più scelto dalla Cina e di fatto il Dalai Lama viene riconosciuto tacitamente come capo supremo del Tibet, anche se da allora la Cina si riserva il diritto di controllare la scelta dei Dalai Lama e dei Panchen Lama. Per converso la Cina tiene in grande considerazione le comunità lamaiste di Cina e Mongolia, costruendo templi e monasteri e facendone donazione ai *Geluk-pa*, ormai chiesa ufficiale; si riserva infine il diritto di difendere il Tibet dalle invasioni straniere, come quella dei Gurkha nel 1788-92.

A partire dal 1769 si delinea un periodo di criticità col vicino Nepal, con cui pure si erano sempre mantenuti buoni rapporti: un popolo indù ortodosso, i Gurkha, conquista il Nepal con i ricchi monasteri tibetani che facevano gola ai nuovi regnanti nepalesi; i Tibetani filocinesi con l'aiuto degli stessi firmano un patto con i Gurkha che tornano indietro dietro pagamento di un tributo. L'accordo vien fatto apparire all'imperatore come un successo, ma non piace al Dalai Lama per cui non viene pagata la seconda parte del tributo, il che determina la reazione dei Gurkha; allora interviene la Cina per ristabilire il proprio prestigio considerando che l'azione dei Gurkha era riuscita per le rivalità interne in Tibet; la spedizione militare cinese giunge fino al Nepal e i Gurkha chiedono la pace che viene stipulata nel 1792. Da tutto questo consegue un aumento del potere dei rappresentanti cinesi

a Lhasa e il governo diviene un governo-ombra che si limita a rendere esecutivi gli ordini di Pechino, mentre la Cina comincia a intervenire nel controllo dei diversi «incarnati» in modo da controllare attraverso famiglie a lei fedeli le mire e la potenza dei monasteri. Un simile stato di cose continua anche dopo la morte del Dalai Lama, cui ne seguono altri quattro, figure però di poco rilievo, spesso secondari anche rispetto ai Panchen Lama, mentre i Tibetani si chiudono in un nuovo isolamento su cui pesano la presenza cinese e il risorgere di antiche guerriglie.

In età contemporanea

Lo stato di cose descritto continua fino all'avvento del XIII Dalai Lama, Thupten-Gyatso (1876-1933) che insieme al V è una delle figure più autorevoli della storia tibetana e regge il Tibet in uno dei periodi più difficili della sua storia. All'avvento del XIII Dalai Lama, infatti, si registra una crescente tensione tra la Russia, che mira a far entrare il Tibet sotto il suo protettorato, e l'Inghilterra che tende a mantenere lo *statu quo* e a salvaguardare i suoi possedimenti in India. Il Dalai Lama annuncia una visita in Russia (dov'è diffuso il lamaismo tra molte popolazioni mongole) ma l'Inghilterra, nel timore di un'intesa tra il capo tibetano e la Russia, fa partire una missione col compito di regolare i rapporti commerciali col Tibet; poiché non si giunge a un accordo l'Inghilterra, approfittando del fatto che la Russia è impegnata nella guerra col Giappone, manda una spedizione che invade il Tibet e occupa Lhasa (1904), mentre il Dalai Lama si rifugia a Urga. Viene aperta intanto una via di collegamento tra India e Tibet e vengono creati diversi centri commerciali: l'accordo viene però firmato solo dal governo tibetano e non da quello cinese, il che viene inteso dalla Russia come l'avvio di un protettorato inglese sul Tibet; da parte sua, il governo di Londra per evitare un peggioramento dei rapporti con la Russia sancisce la possibilità di futuri negoziati col Tibet solo attraverso la Cina, riconoscendo così l'autorità dell'una sull'altro: Russi e Inglesi avrebbero mantenuto rapporti con i Tibetani, ma soltanto per questioni spirituali.

Il succedersi delle azioni diplomatiche suscita la reazione dei Tibetani che ritengono la Cina non autorizzata ad assumere decisioni senza averli prima consultati. La reazione non si fa attendere: il governo cinese depone il Dalai Lama, fuggito ad Urga, creando malcontento tra i Tibetani, torna a confermare come egli sia solo il capo spirituale della

Chiesa gialla, rimanendo l'autorità temporale assegnata allo *amban* di Lhasa. I rapporti fra Cina e Tibet si fanno sempre più tesi proprio ora che il Tibet non è più inaccessibile: nel 1908 la Cina lo invade attuando una dura repressione e, tra il 1908-1910, comincia a riorganizzare rimodernare il Tibet sancendo la sua supremazia. Il Dalai Lama torna a Lhasa nel 1909 ma ne fugge di nuovo nel 1910, ricevendo ospitalità dall'Inghilterra. Sono le ultime conquiste dell'impero, ormai vicino al crollo perché nel 1911 cade la dinastia Manciù e viene proclamata la repubblica; l'anno dopo il Dalai Lama torna a Lhasa e proclama l'indipendenza del Tibet espellendo la guarnigione cinese. Il Tibet così torna ad essere autonomo e l'unico paese con cui mantiene rapporti di buon vicinato è l'India inglese, mentre il Nepal viene solo autorizzato a tenere stabilmente a Lhasa un proprio ambasciatore; nelle regioni orientali, in ogni caso, i confini continuano a rimaner fluidi per le pretese della Cina e per il carattere bellicoso delle popolazioni interessate.

La Cina repubblicana proclama il Tibet provincia cinese, non riconoscendone l'indipendenza e non rinunciando ai diritti che continua ad accampare, ma non è in condizione di reagire ben sapendo che sul Tibet continua a vegliare l'Inghilterra. Si giunge così nel 1913 alla stipula del trattato di Simla con cui il Tibet riconosce la sovranità nominale della Cina che a sua volta si impegna a non intervenire negli affari interni ma, quando i Cinesi cominciano a tergiversare nella firma dell'accordo, l'Inghilterra decide di trattare direttamente con i Tibetani. Così avviene e solo nel 1934, alla morte del XIII Dalai Lama, la Cina manda una missione in Tibet con generose donazioni da devolvere ai conventi per porgere le dovute condoglianze; tra i due paesi vige ancora uno stato di tensione per questioni irrisolte con il Panchen Lama che in molte occasioni dà prova di un avvicinamento alla Cina, contrario alla posizione del Dalai Lama; per non dire che i rapporti tra Dalai Lama e Panchen Lama, già tesi dal tempo della fuga del primo a Urga accrescendo i contrasti tra Lhasa e Trashilumpo, si acuiscono in due occasioni ancora: quando il Dalai Lama rientrato in India dal secondo esilio nel 1913 chiede a Trashilumpo di contribuire alle spese dell'esercito ottenendone un rifiuto e quando il Panchen Lama fugge in Cina nel 1923.

Dopo la morte del XIII, prima dell'individuazione del XIV Dalai Lama e del raggiungimento della sua maturità, passano anni durante i quali si alternano diversi reggenti: molti favorevoli ai cinesi che, una volta scoperti, vengono messi a morte. Non mancano d'altronde interferenze della Cina nella successione del Panchen Lama al punto che, violando il principio che la scelta sia appannaggio del Dalai Lama,

come incarnazione del Panchen Lama viene individuato un fanciullo cinese, finendo così col dare alla Cina il controllo sull'alta carica e la possibilità di servirsene nelle prese di posizione contro il Tibet; anche in seguito, in pieno conflitto mondiale, la Cina non rinuncia alle pretese sul Tibet e al progetto di tornare a incorporarlo. Il riavvicinamento tra Cina e Inghilterra a difesa del Giappone induce in seguito la prima a chiedere l'apertura di strade in Tibet; nel 1947 l'India ottiene l'Indipendenza e nel 1950, un anno dopo il crollo della Cina di Chiang Kai-Shek e l'affermazione di Mao Tse-Tung, l'esercito della repubblica popolare cinese sconfinò in Tibet. L'India protesta ma il governo cinese dichiara che il Tibet costituisce parte integrante della Cina e che la questione tibetana è un fatto interno.

Una dura protesta inoltrata nel 1950 dal Tibet alle Nazioni Unite rimane inascoltata finché si giunge all'accordo cino-tibetano del maggio 1951 in base al quale il Tibet viene incorporato nella madrepatria cinese come minoranza etnica ma mantenendo una propria autonomia. Un comitato militare e amministrativo con sede a Lhasa si impegna a curare il rispetto degli e a promuovere l'incorporazione dell'esercito tibetano in quello cinese; in cambio la Cina si impegna a non alterare il tradizionale sistema di governo tibetano e a non interferire con la posizione giuridica del Dalai Lama, rispettando i costumi religiosi del Tibet e assicurando che qualunque riforma si può varare solo col suo consenso. Il Tibet sembra doversi inquadrare nello stato cinese, ma è subito da dire che il patto non viene mai effettivamente rispettato e che al contrario la Cina, prima in sordina poi sempre più palesemente, instaurò un clima di dittatura militare non rifuggendo da mezzi coercitivi (lavori forzati, confische, carte d'identità obbligatorie) per abbattere il sistema di governo tradizionale. Si mette di certo in moto un processo di modernizzazione (creazione di scuole, centrali elettriche, ferrovie, ospedali, cooperative) solo che esso significa in primo luogo sfruttamento economico e abbattimento delle antiche tradizioni del Tibet. Pur riuscendo a rispettarle in linea di principio, non c'è dubbio che l'educazione dei giovani in senso moderno minaccia le antiche istituzioni: nel 1959 il Dalai Lama fugge in India ma la sua dura protesta alle Nazioni Unite, dopo quattro giorni di discussioni, non raggiunge alcun risultato benché la sorte toccata al popolo tibetano in molti paesi non manchi di suscitare vivaci reazioni.

E veniamo a oggi. Che lo voglia o no il Tibet è ormai una provincia cinese anche se la Cina, dopo la fine della Rivoluzione culturale, dà segni di tentare forme di riappacificazione. Nei fatti, il rovesciamento del governo del Dalai Lama, l'attacco alle istituzioni religiose e la distruzione dell'ordinamento sociale tradizionale segnano la fine

della civiltà del Tibet; insignito del Nobel per la pace nel 1989, per la campagna di liberazione non violenta del Tibet, il Dalai Lama vive ancora in esilio in India; molti Tibetani, seguendone l'esempio passano il confine e vanno in India, riorganizzandosi in comunità, centri e monasteri diffusi in India, Europa e Nord-America, dove riescono a mantener vive civiltà, tradizioni, cultura, religione e arte diffondendo così lo spirito del Buddismo nel mondo. Ai profughi, non meno che al Dalai Lama, continua a essere affidato il compito di preservare l'antica cultura del Tibet.

Cap. VI – *Le ricadute sociali sulle popolazioni e le azioni politiche*

Essere donna in India

Non diversamente da quanto accade in molte società arcaiche o d'interesse etnologico, anche nell'India antica nascere donna non è la più auspicabile delle sorti; se non è il peggiore dei mali in periodo vedico, lo è certo nei periodi successivi e, nonostante l'introduzione e la diffusione in epoche recenti di idee moderne e democratiche, la condizione della donna registra solo limitati miglioramenti. Che in periodo vedico antico la nascita di una figlia non sia un evento sgradito è ampiamente testimoniato: la sua nascita non procura la stessa gioia di quella di un maschio, garante della continuità e della sicurezza anche economica della famiglia. Non è nemmeno fonte di costernazione o di preoccupazione per i genitori, tant'è che nelle prime *Upaniṣad* viene addirittura menzionato un rito che serve a garantire la nascita di una figlia: il rito non diviene mai tanto popolare quanto il *pumsavana* prescritto per assicurare la nascita di un maschio ma testimonia come i genitori possano desiderare anche prole femminile. In ogni modo, nella letteratura vedica non si trovano allusioni alla pratica dell'infanticidio femminile che, se mai lo sia stato, resta confinato negli strati più bassi della popolazione.

Se si allargano le aree di riferimento, non se ne trovano tracce neanche nella letteratura epica, né in quella classica: se la pratica fosse diffusa gli scrittori *smṛti*, che considerano la distruzione di un embrione un crimine atroce, non mancherebbero certo di denunciarla. E' in epoca medievale che l'infanticidio femminile si diffonde in alcuni strati della popolazione poiché in questo periodo la donna viene ritenuta radice d'ogni miseria; sotto il governo britannico la pratica è ancora diffusa negli strati meno abbienti anche se le sue dimensioni appaiono esagerate nelle relazioni dei viaggiatori stranieri; oggi la pratica sembra del tutto scomparsa. Tornando all'area indiana, il matrimo-

nio sembra non costituire affatto un problema né per la scelta dello sposo né per la dote, sconosciuta nelle modalità acquisite in tempi recenti; la stessa vedovanza non è considerata una sciagura dal momento che una donna rimasta vedova può contrarre un nuovo matrimonio regolare o avere figli ricorrendo alla pratica del *niyoga*, pratica affine ma non identica al levirato d'ambiente semitico che permette alla vedova o alla donna col marito sterile di procreare figli col fratello minore del marito¹⁴⁵.

Può darsi che la considerazione di cui gode la donna nella società vedica alla base ha ragioni d'ordine religioso e politico: gli Arî appena arrivati devono essere numericamente inferiori rispetto alla popolazione non-aria e sarebbe una politica suicida incoraggiare la pratica della *satî* o impedire il matrimonio delle vedove. Oltre ad avere infatti un ruolo attivo nella società, occupandosi di agricoltura e artigianato, alle donne è riconosciuto un ruolo centrale nella cultura, essendo loro permesso di accedere ai testi vedici ed essendo loro consentito di istruirsi tanto da svolgere professioni come l'insegnamento e la medicina. Considerate uguali agli uomini, esse ricevono la medesima istruzione e godono degli stessi diritti; non vanno soggette ad alcuna esclusione dalla vita religiosa, a parte il periodo mestruale in cui sono considerate impure e intoccabili. In India, infatti, il ciclo mestruale è considerato una maledizione di Indra che, secondo la *Taittirîya Saṃhitā* (II,5,1,5-7), uccidendo il brahmano Vṛtra trasferirebbe un terzo della sua colpa sulle donne sotto forma di periodo mestruale.

L'iniziazione allo studio del *Veda* o *upanayana*, «iniziazione religiosa», obbligatoria all'inizio per bambini e bambine, viene in seguito sostituita, per le bambine, dal matrimonio e rimane limitata ai soli maschi. Considerato una sorta di seconda nascita spirituale, l'*upanayana* è limitato alle sole prime tre caste, i cui membri divengono *dvija*, «due volte nati», ed è invece vietato agli *sūdra* e agli strati più umili cui non è consentito partecipare ai riti religiosi o ascoltare la recita del *Veda*. L'*upanayana* è obbligatorio anche per la donna consentendole di accedere agli studi vedici e all'istruzione per poi offrire sacrifici alle divinità: preghiere e funzioni religiose vengono recitate e compiute dal marito coadiuvato dalla moglie e, in assenza del marito, essa può eseguirle anche da sola. Le ragazze appartenenti a famiglie benestanti ricevono una buona istruzione, impartita da familiari o da maestre locali: secondo la tradizione ortodossa una ventina compongono inni inclusi nel *Ṛgveda*. La donna dedica per lo più all'istruzione gli anni che

¹⁴⁵ Cfr. A. Pellegrini Sannino, *A proposito di usi interdetti: il niyoga*, in *Atti dell'VIII Convegno nazionale di Studi Sanscriti* e del Seminario di studi *La donna in India: tra mito e realtà*, a cura di I. Piovano e V. Agostini, Torino 2001, pp. 161-177.

la separano dal matrimonio; in periodo vedico questo non si celebra prima dei sedici o diciassette anni, essendo diffusa la convinzione che una ragazza ha successo nel matrimonio solo se ben istruita (AV XI, 5, 18) e a maturità raggiunta; il fatto d'essere di una certa maturità le consente di scegliere personalmente lo sposo e di essere trattata con rispetto e considerazione dai membri della famiglia del marito, perdendo la propria e venendo a far parte col matrimonio della nuova.

Sembra che già in epoca vedica il matrimonio, sia pure nella forma elementare propria di un periodo così antico, debba presentarsi come un'istituzione ben consolidata: secondo il *Veda* una buona moglie deve essere sempre obbediente al marito con cui lei rimarrebbe unita anche nell'aldilà. Il matrimonio è considerato un dovere sociale e religioso e costituisce una necessità sia per le donne che per gli uomini; dovere principale della donna è la cura della casa e della famiglia, mentre la nascita di un figlio maschio ne eleva immediatamente lo *status*. Per un *ārya* in età da matrimonio sposarsi significa completare la sua formazione religiosa; col matrimonio egli ottempera al dovere di generare figli maschi per garantire la continuità della famiglia e per assicurarsi i necessari sacrifici al momento della sua morte; l'idea dominante ancora oggi nella società indiana è che la coppia debba offrire sacrifici agli dèi e allevare una numerosa progenie affinché le oblazioni continuino ad essere offerte con regolarità.

Graduali cambiamenti nella posizione della donna cominciano ad avvertirsi in periodo neovedico, e di ciò si ha testimonianza nelle tarde *Samhitā*, nei *Brāhmaṇa* e nelle *Upaniṣad*. Con il consolidarsi della conquista ariana dell'India e col definirsi della divisione sociale in caste, molti lavori prima svolti dalle donne vengono affidati agli *śūdra*, casta che costituisce il gradino più basso della società e in cui è confluita la popolazione anaria. Le donne perdono il loro antico ruolo nella società e d'altronde già durante il periodo dei *Brāhmaṇa* (1000 a.C.) la ritualità vedica si fa sempre più complessa e si accentua la necessità di non compiere errori durante il sacrificio e nella recitazione dei *mantra*. L'esecuzione dei riti richiede ora un periodo di studio di almeno sedici o diciassette anni, troppo lungo per le ragazze dal momento che il matrimonio si celebra tra il sedicesimo e il diciassettesimo anno: ne deriva che alle donne non è più possibile conseguire la preparazione richiesta per le pratiche religiose, a meno che esse non siano disposte a restare nubili fino ai ventidue o ventiquattro anni. Cominciano inoltre a farsi sempre più diffusi i matrimoni misti, tra arî e donne anarie, e a queste ultime, ignoranti del sanscrito e della ritualità vedica, non possono esser riconosciuti gli stessi privilegi di cui godono le donne arie (l'*upanayana* è uno di questi).

Da tutto quanto richiamato consegue che ben presto tutte le donne cominciano a venir considerate poco o per nulla adatte agli studi vedici e ai doveri religiosi; gradualmente l'istruzione religiosa e secolare si restringe solo alle ragazze appartenenti a famiglie di casta più elevata; la partecipazione delle donne ai sacrifici finisce col diventare una pura formalità e il loro ruolo nel rituale diviene appannaggio degli appartenenti alla casta nascente dei brahmani; l'accentrarsi del potere religioso nelle mani dei brahmani relega infine la donna a gestire solo gli aspetti domestici del rituale (*grhya*). E' necessario ancora considerare che, in un periodo di crescente affermazione del rito, va definendosi l'importanza del rito funebre e dell'adorazione degli antenati, nella convinzione che solo i maschi possano svolgere il significativo compito. A suffragare simile convinzione è l'idea che l'uomo nasce con tre debiti (*ṛṇa*), il più rilevante dei quali è quello verso gli avi da assolvere attraverso una serie di offerte rituali garantendo il perpetuarsi della famiglia attraverso la procreazione di un figlio maschio; il figlio diviene così importante per assicurare la continuità della famiglia e la pace del defunto nell'aldilà. Altri due debiti sono verso gli insegnanti e verso la società, da assolvere rispettivamente con lo studio del *Veda* e con l'offerta di cibo e di soccorso a chi è in difficoltà.

Non passa molto tempo che in società si cominciano a disapprovare i matrimoni tra caste differenti e, sebbene il matrimonio non debba esser celebrato ad ogni costo e il divorzio o il nuovo matrimonio della vedova siano ancora permessi, la scelta di uno sposo per la figlia comincia per i genitori comincia a farsi un'impresa ardua. Nel tempo in cui si diffondono e si affermano Buddismo e del Giainismo le cose paiono schiarirsi: sebbene inizialmente riluttanti, vedendo entrambi nella donna la causa di tutti i mali, le due comunità finiscono con l'accogliere le donne anche se in una posizione di netta subordinazione. La creazione di monasteri che attirano giovani donne le quali, piuttosto che sposarsi, vi si recano per approfondire la loro istruzione, non manca però di accendere conflitti fra le famiglie le quali finiscono col trovare nel matrimonio precoce un modo per prevenire simili tendenze: rimasta fissata ai sedici anni l'età matrimoniale almeno fino al 500 a.C., comincia così a diffondersi la tendenza ad abbassarla per far sposare le ragazze prima che fossero in grado di prendere decisioni importanti come quella di inserirsi negli ordini buddhista e giainista. Conseguenza del diffondersi del matrimonio post-puberale è la soppressione dell'*upanayana* e del periodo prima dedicato all'istruzione tant'è che questa, a partire dal III sec. a.C., peggiora notevolmente. Sempre più incolte e prive di istruzione le donne, ridotte allo stato di 'nate una volta' ed equiparate agli *śūdra* (*ŚB.* I,1,31), non sono più ca-

pacì di intendere e recitare gli inni vedici e ritenute indegne di ascoltarli: al pari degli *śūdra*, infine, viene loro interdetto il *Veda*.

A partire dal 300 a.C. il matrimonio, dichiarato sostitutivo dell'*upanayana* per le ragazze e obbligatorio per i ragazzi, comincia a essere considerato tale anche per le ragazze; poiché però l'*upanayana* viene praticato all'età di nove o dieci anni, l'età finisce con l'apparire adatta al matrimonio. Il diffondersi nei primi tre secoli dell'era cristiana dell'idea di importanza della verginità, da assicurare allo sposo come garanzia del perpetuarsi della famiglia, fa sì inoltre che si cominci a guardare con favore ai matrimoni celebrati in giovanissima età (*Gau-DhS.* XVIII, 21-23). Ne consegue che agli inizi dell'era cristiana il matrimonio in età puberale appare ormai un fatto comune, anche se l'usanza tarda a diffondersi in ambiente *kṣatriya* per il timore di accrescere notevolmente il numero delle vedove bambine. Scrittori *smṛti* come Yāma (550 d.C.), arrivano a sostenere che, essendo il matrimonio obbligatorio per le ragazze, genitori o tutori devono darle in sposo anche a persone non desiderabili, quando non ne trovano di adatti prima della pubertà: inevitabilmente anche il matrimonio con persone cieche o sorde, mute, pazze o impotenti comincia a essere considerato valido, pur se non da tutti i legislatori.

Le conseguenze dell'abbassarsi dell'età matrimoniale e del peggioramento dell'istruzione sono numerose, com'è dato comprendere; alla donna infatti non viene più riconosciuta una vita pubblica e sua unica funzione è quella di far da madre figli maschi, unici suoi scopi il matrimonio e la cura della famiglia. E' anche inevitabile che, non potendo una bambina di otto o nove anni operare adeguatamente, la scelta dello sposo ricade sul padre o sul tutore; quando però spose bambine inesperte e analfabete salgono all'ordine del giorno, cambia anche il loro trattamento nella nuova famiglia, cominciano a sorgere problemi con le suocere e frequenti sono i casi di maltrattamento delle giovanissime spose. Le cause di simili cambiamenti vanno ricercate nel progressivo affermarsi della casta brahmanica e al procedere elaborando diversi codici della legge, il più importante dei quali è il *Mānavadharmasātra*, tutti diretti alla riorganizzazione della società e quindi della vita femminile secondo norme e dettami imposti.

Con la nascita della letteratura del *dharma* si delineano la definizione e la classificazione delle tipologie di matrimonio. Quelle a oggi note sono otto, quattro delle quali approvate e quattro disapprovate pur risalendo a tempi preistorici. Tra le ultime rientra la forma *paśāca*, in cui la sposa viene presa con la forza dopo averla circuita, drogata o fatta ubriacare: legalizzare un simile atto di violenza ha ve-

rosimilmente alla base l'idea che obbligare i colpevoli a sposare le ragazze alle quali hanno usato violenza è l'unico modo per punirli. Un'altra forma di matrimonio altrettanto antica è quella detta *rākṣasa*, in cui le donne sono considerate bottino di guerra e che cessa di esser praticata già a partire dal III sec. a.C. La terza delle forme disapprovate è l'*āśura* che prevede che il marito possa ottenere la sposa pagandone un prezzo ragionevole al padre: gli scrittori dei *Dharmaśāstra* attaccano ripetutamente il costume del «prezzo della sposa», sostenendo che una moglie così comprata non può mai essere una moglie leale; la denuncia riesce a soffocare l'usanza solo nelle classi più alte della società, rimanendo ben radicata altrove e a oggi rimane la forma più diffusa in India. La quarta forma è il matrimonio *gāndharva*, il vero e proprio matrimonio d'amore, ma non tutte le tradizioni concordano nell'includerlo tra le forme approvate.

Passando alle forme approvate viene per primo il tipo *ārṣa*, in cui il padre della sposa accetta dal genero come dono un toro o una vacca per facilitare l'esecuzione di sacrifici che richiedono latte vaccino: in realtà questo dono è un relitto del «prezzo della sposa» e verosimilmente è una testimonianza del compromesso tra il matrimonio *āśura* e l'avversione della società per quel «prezzo»; è forse per questo che la *ārṣa* sia generalmente considerata come l'ultima delle forme approvate. Proseguendo, il *daiva* si ha quando chi offre un sacrificio dà in moglie la propria figlia al prete officiante: tale forma perde importanza col declinare dei sacrifici vedici. Tra le ultime, comunque, le forme più interessanti sono la *brāhma* e la *prājāpatya*: la distinzione tra le due non è del tutto netta nelle *smṛti* ma sembra che la forma *prājāpatya*, in cui è lo sposo a chiedere al padre la figlia in sposa e i due giovani si uniscono per condividere responsabilità e compiti, sia la più antica e l'unica accettata per lunga tradizione dal *Rgveda*. Da questa si passerebbe al matrimonio *brāhma* in cui il padre sceglie il proprio genero, lo invita a casa sua e gli offre la figlia ornata di splendidi gioielli, considerando la sposa alla stregua di un dono: in tempi remoti era il padre della sposa a richiedere un pagamento allo sposo che portava via dalla famiglia una forza-lavoro, in periodo vedico invece nell'antica India è la donna a esser data via come dono; i parenti della sposa non devono accettare nulla in cambio perché anche il più piccolo omaggio può essere interpretato come un «prezzo» per la vendita della figlia. In epoca *Dharmaśāstra* gli scrittori dichiarano che le donne e i bambini non devono essere assolutamente venduti o donati. Sebbene duramente condannata, la pratica si diffonde largamente nella società indiana a partire dall'inizio dell'era volgare, quando i matrimoni infantili divengono abituali e i genitori avidi di denaro danno le figlie al miglior offerente, non curandosi del loro bene.

Non è da escludere che, dall'idea che la donna sia un dono e che debba essere perciò presentata allo sposo coperta di gioielli, si sia andato introducendo l'uso della dote. Nell'India antica questa costituisce un dono scaturito dall'affetto e fino al XIX secolo il sistema della dote non è mai un impedimento al matrimonio della figlia. Dall'inizio del XX secolo assume però proporzioni scandalose e, nonostante il *Dowry Prohibition Act* del 1961 abbia ufficialmente bandito la dote in India e che sia reato offrirgliela e accettarla, a dispetto della legge la pratica della dote è in aumento e risulta diffusa nella maggior parte dei matrimoni: se non vengono rispettati gli accordi presi tra le parti prima del matrimonio, e che spesso si protraggono ben oltre, la sposa subisce maltrattamenti d'ogni tipo da parte della famiglia del marito e sono frequenti in certi strati sociali i casi di suicidio delle spose o addirittura di omicidio camuffato da suicidio.

La donna vedova, l'istruzione e il diritto di proprietà

In un lungo arco di tempo, tra il 200 a.C. ed il 300 d.C., mentre si afferma il matrimonio infantile cominciano a diffondersi nuovi ideali di vita ascetica, ma questo avviene screditando la figura della donna con l'intento di indurre gli uomini a condurre una vita di rinuncia (*saṃnyāsa*), essenziale per la salvezza. In periodo vedico, certo, non mancano passi che esprimono giudizi negativi sulla donna e questo mostra come l'atteggiamento nei confronti del sesso femminile non sia neanche allora del tutto positivo¹⁴⁶; all'inizio dell'era cristiana i passi scritti per diffamare la donna diventano però sempre più numerosi. Un delle conseguenze del deteriorarsi dell'immagine femminile è dato riscontrare nella teoria della tutela perpetua che compare nel *Mānavadharmasāstra* (IX,3-4): qui si afferma che la donna quando è ancora fanciulla dev'essere protetta dal padre, quando è sposa dal marito, quando il marito non c'è più dai figli. Può darsi che lo scopo dell'autore del testo, Manu, sia quello di assicurare protezione alla donna per tutto l'arco della sua vita, ma non c'è dubbio che nel corso del tempo le sue parole vengono interpretate letteralmente e dirette a negare alla donna ogni libertà e ogni indipendenza: la donna è tenuta a obbedire al padre nell'infanzia, al marito nella maturità e ai figli in caso di vedovanza.

¹⁴⁶ Per *Rgveda* (X,95,15) le donne sono incostanti e secondo la *Maitrāyaṇīya Saṃhitā* (I,10,11) la donna è la falsità incarnata.

Il diffondersi di simili idee contribuisce a far scadere ulteriormente la condizione della donna, traducendosi nell'osservanza di una vita casta e soprattutto nella proibizione del secondo matrimonio: se prima un marito pazzo, impotente o affetto da un male incurabile poteva essere lasciato dalla moglie, all'inizio dell'era cristiana si cominciano ad adottare idee più rigide. Scorrendo la tarda letteratura del *dharma* (200-1200 d.C.) si legge che la donna può contrarre matrimonio solo una volta e finisce con l'apparire una procedura malvista il fatto di divorziare dal marito per sposarne un altro: pur avendo sposato uno che non meriti alcun rispetto la donna è tenuta ad adorarlo come un dio, laddove il marito può abbandonare la moglie quando vuole per risposarsi, o addirittura avere più mogli. Di norma nella società hindū prevale la monogamia ma nei fatti anche la poligamia è molto diffusa soprattutto negli strati più alti della società perché solo un uomo ricco può mantenere più mogli. All'inizio la giustificazione di un secondo matrimonio è costituita dalla sterilità della prima moglie, ma al subentrare dell'era cristiana, con l'abbassarsi dell'età matrimoniale, si diffonde sempre più la sostituzione della moglie. Ancora oggi gli uomini possono passare a nuove nozze ma le donne, anche se abbandonate, non possono farlo e, nonostante il governo indiano abbia approvato nel 1955 una legge che consente il divorzio, continua a non esser vista di buon occhio la donna che divorzia e ancor più quella che torna a risposarsi.

Conseguenze più gravi si risentono nella condizione della vedovanza: nella società vedica, e fino al 300 a.C., la vedova vive in una condizione tollerabile; il costume della tonsura è sconosciuto e non è ancora diffusa la pratica della *satī*, termine che allude al sacrificio della vedova sulla pira del marito; la vedova non è considerata erede del marito ma può risposarsi e/o avere figli attraverso il *niyoga* e, grazie a una pratica simile, è raro che una vedova resti senza un figlio che si occupi di lei. A partire però dal 300 d.C. comincia a manifestarsi un'opposizione sempre più forte al nuovo matrimonio della vedova, il *niyoga* comincia ad essere malvisto e condannato sempre più energicamente dagli scrittori *smṛti*: sia il fatto di risposarsi che il *niyoga* finiscono con l'essere proibiti del tutto intorno al 500 d.C. Dal 1000 in poi le vedove cominciano ad essere considerate di cattivo augurio tanto da non poter partecipare neppure alle feste della loro famiglia, per non dire che viene proibito il secondo matrimonio anche alle vedove vergini; l'idea sottesa è che la vedova è tale a causa del suo *karman*: da lei, responsabile certo di colpe gravissime, e dalla sua empietà conviene prendere le dovute distanze per non esserne contaminati. Lo stato di vedovanza diviene così causa di dolore e di preoccupazione per i genitori rassegnati a veder vivere la figlia in uno stato di perpetua

emarginazione sociale e affettiva, quando non finisce col ricorrere alla pratica della *satī* di cui non a caso si registra una crescente diffusione a partire dal V secolo d.C.

E' verosimile che la pratica della *satī* si ricolleggi all'idea, diffusa in diverse civiltà arcaiche e soprattutto in ambiti guerrieri, che i bisogni dei defunti nell'aldilà siano simili a quelli dei vivi e perciò, alla morte di un re, si usa ucciderne i servi e le mogli che possano così servirlo nel mondo ultraterreno; è lecito inoltre pensare che simile credenza stia alla base dell'usanza di bruciare la vedova insieme col marito morto. In India, comunque, non vi sono tracce di pratica della *satī* fino al 400 a.C., probabilmente perché gli arī vedici attraverso il *niyoga* o il risposarsi della vedova preferiscono far crescere la popolazione decimata nei frequenti scontri bellici; rari accenni alla pratica compaiono nel *Mahābhārata* e nei *Purāṇa* ed è solo dal 300 a.C. che l'usanza comincia a diffondersi soprattutto nella classe dei guerrieri. Il sacrificio della vedova sembra il più grande atto di fedeltà di una donna verso il marito perché la pratica le permette di vivere eternamente con lui nell'aldilà; essendovi inoltre implicita la convinzione che con essa si cancellano i peccati del marito, modificando quindi la legge del *karman*, le *satī* ovvero le donne che si sacrificano, diventano oggetto di grande venerazione. Tra il 700 e il 1100 d.C. le *satī* si fanno sempre più frequenti nel nord dell'India e nel Kaśmīr ma ben presto il costume si estende a tutte le classi sociali e continua ad essere praticato in certi strati della popolazione anche in tempi recenti, pur essendo stato dichiarato illegale nel 1929 sotto la dominazione inglese. Molti viaggiatori riferiscono che le vedove vengono spesso obbligate a immolarsi ma talvolta sono esse stesse a sacrificarsi volontariamente, indotte dal senso del dovere, dalla misera condizione della vedova nel suo ambiente sociale, dalla speranza dell'unione eterna col marito. Parallelamente all'affermarsi della pratica della *satī* viene introdotta la tonsura, costume proprio di monaci e suore ma che, a partire dal 1200 d.C., viene imposto alle vedove; diffusa sino alla fine del secolo scorso, oggi, non più usata nelle città, persiste ancora nelle aree rurali.

Un lieve miglioramento nella condizione femminile si registra nella sfera dei diritti di proprietà, sebbene anche questi risentano del più generale atteggiamento che si nutre nei confronti della donna: secondo la letteratura vedica non gode di diritti ereditari ed è opinione generale che alla donna, in presenza di fratelli, non spettano parti del patrimonio pur godendo di privilegi nel caso in cui sia figlia unica; in alcuni inni del *Rgveda* si legge appunto che ha diritto a parte del patrimonio. Questo continua a essere riconosciuto alle donne fino al 400 a.C., fino a quando cioè si verifica un peggioramento generale della condizione

femminile e, a partire dal 200 a.C., non più istruite, esse cominciano a venire sposate in giovane età e a perdere gradualmente i privilegi religiosi e i diritti ereditari: ciò anche se dal 500 nessuno mette in questione il diritto della figlia di ereditare la proprietà del padre, ben inteso in assenza di un fratello.

Non è migliore la condizione della donna sposata. Secondo le scritture vediche marito e moglie sono comproprietari della casa e delle proprietà ma, in realtà, l'unico proprietario rimane il marito e alla moglie vengono assicurati pochi diritti e minori privilegi; nel caso di un secondo matrimonio del marito la moglie abbandonata deve essere adeguatamente mantenuta e nel caso di un lungo viaggio il marito deve provvedere al mantenimento della moglie durante l'assenza; la vedova infine non ha diritto all'eredità del marito defunto. Nell'asserire però che una vedova non può risposarsi né avere figli ricorrendo al *niyoga*, si dà per scontato che le debba essere assegnata almeno una parte della proprietà di famiglia; dal 200 d.C. si comincia ad avvertire la necessità di concedere alla vedova senza figli e fedele alla memoria del marito una parte della proprietà perché possa sopravvivere e condurre una vita tranquilla. Anche se a partire dal 1200 alle vedove viene riconosciuto il diritto di ereditare, non c'è dubbio che il periodo tardo-medievale successivo risulta il più conservatore nella storia delle istituzioni e dei costumi hindū e ancora oggi i diritti ereditari delle donne risultano molto limitati.

In effetti alla donna viene preclusa la proprietà di beni immobili e già in epoca antica le viene invece concesso il diritto di proprietà su beni mobili costituiti da gioielli, abiti e ornamenti. Un tal genere di proprietà, chiamato *strīdhāna* o «proprietà speciale delle donne», può esser collegato, in ultima analisi, all'inveterato costume del «prezzo» della sposa: col denaro che i genitori le danno come dono di nozze, la sposa è in condizione di acquistare abbigliamento, ornamenti personali e mobili per la nuova casa. Anche i doni di nozze ricevuti in occasione del matrimonio e, col passare del tempo, anche i regali ricevuti dal marito dopo il matrimonio vengono fatti rientrare nello *strīdhāna* e diventano proprietà della sposa, mentre non vi rientravano gli eventuali compensi da lei percepiti e usati per le necessità della famiglia. A partire dal VII sec. d.C. nello *strīdhāna* viene inclusa anche la proprietà terriera, pur senz un comune accordo dei giuristi. Alla morte della donna i beni passavano ai figli ma, in loro assenza, è il padre a reclamarne la proprietà.

Il fatto che in questo periodo crescano i diritti riconosciuti alle donne fa pensare che nella società hindū nei loro confronti si nutrano

idee liberali, attribuite a giuristi quali Atri (mitico) e Devala (VII sec.), e questo dura almeno fino al IX sec. d.C. Secondo le *smṛti* e i *Purāṇa*, se una donna cade in mani nemiche diventando oggetto di stupro deve essere accettata di nuovo nella famiglia dopo i dovuti riti purificatori anche nel caso in cui, in seguito alla violenza subita, partorisca un bambino; quest'ultimo però è destinato a essere allevato da altri e non può essere ammesso nella famiglia della donna.

Il processo di svalutazione della donna da un punto di vista sociale e culturale si aggrava ulteriormente in seguito al contatto, spesso violento, con altre culture, quella islamica più di altre; la ferocia con la quale i re musulmani agiscono in India e gli atti di violenza di cui si fanno responsabili rendono molto dura la vita delle donne, tenute segregate in casa e costrette a un'età matrimoniale ulteriormente abbassata nella convinzione diffusa che i musulmani non tocchino le donne sposate. Muta anche l'atteggiamento nei confronti delle donne catturate con la forza, raggiungendo l'apice nel corso dell'XI secolo. Non possono più sperare di ritornare in seno alle proprie famiglie e, abbandonate a se stesse, finiscono col rimanere con chi usa loro violenza: Kamalādevī, consorte del re Bhīma del Gujarat, dopo esser stata rapita dal sovrano musulmano All-ud-din khilji non solo rimane con lui ma lo prega di rapire la figlia generata con Bhīma. Alle donne è inoltre proibito studiare e, in ogni caso, l'istruzione rimane limitata a famiglie ricche o regali o alle danzatrici, essendosi intanto diffusa l'idea che le donne istruite siano destinate a rimanere vedove. Con l'avvento dei musulmani, infine, nell'India del nord si diffonde l'uso del *purda* già noto in parte dell'India; sconosciuto in epoca vedica, è una sorta di velo che fa la sua comparsa intorno al 100 a.C. sostenuto dall'idea che le ragazze in segno di prestigio non possono essere guardate da occhi volgari; dopo il 300 d.C., infine, negli strati più alti e soprattutto nelle famiglie reali dell'India del nord, si diffonde l'uso di portare in pubblico un velo; obbligate a portarlo non sono le donne degli strati sociali più poveri che, costrette a lavorare per sopravvivere, non possono restare in isolamento, ma bensì le donne delle famiglie più abbienti delle quali costituisce un indice di elevata posizione sociale.

Al periodo musulmano è da attribuire un enorme declino dei processi di alfabetizzazione per cui, agli inizi del 1800, risulta molto difficile trovare donne capaci di leggere e scrivere anche se, grazie all'insegnamento dei familiari e dei saggi dei villaggi, esse rimangono le più importanti custodi della tradizione. All'avvento dell'impero britannico l'istruzione femminile tra gli hindū è quasi del tutto scomparsa e l'età del matrimonio per le ragazze è scesa agli otto o dieci anni, il non può non provocare un intervento da parte degli inglesi: sotto il lo-

ro dominio l'usanza dei matrimoni infantili viene ristretta con apposite leggi in base alle quali l'età minima viene portata prima ai quattordici anni (1929) e poi (1955) ai diciotto. In conclusione è però da dire che, nonostante gli sforzi compiuti dagli amministratori coloniali britannici intesi a por fine ai matrimoni infantili, progressi si registrano ma con grande lentezza: solo a inizio secolo, in seguito a una grande epidemia di peste, l'età del matrimonio comincia a elevarsi. Sono infine le conseguenze della seconda guerra mondiale a rendere indispensabile il lavoro della donna promuovendo la ripresa dell'istruzione sicché oggi, nella più parte dei casi, alla donna viene almeno assicurata l'istruzione di livello inferiore.

Dharma e alterità nel rapporto con l'altro

Sin da quando, all'inizio del periodo upaniṣadico, si affermano la ferrea legge del *karman* e la dottrina del *samsāra*, «ciclo delle esistenze», le quali individuano nella rinascita attuale la conseguenza dell'operato nella vita precedente, gli uomini tendono sempre a superare la loro individualità e a realizzare il proprio «io». Non si può dire però che sia mai venuta meno la considerazione dell'«altro». Ancora prima, nel periodo vedico in cui mancava una piena consapevolezza dell'io, non essendoci una netta distinzione tra il materiale e lo spirituale, gli uomini sono ottimisticamente legati alla vita e all'azione a tutti i livelli e, per altro verso, è profondamente sentito il rispetto per l'«altro».

I testi vedici presentano un mondo sottoposto a un principio d'ordine, lo *rta*, che agisce a livello cosmico e a livello individuale regolando l'agire dell'uomo nei confronti della divinità e del suo simile. Il rapporto con gli «altri» rientra tra i doveri dell'uomo, avverte lo *Śatapatha Brāhmaṇa* che lo elenca tra i debiti con cui l'uomo nasce ispirandosi al rispetto degli altri¹⁴⁷. E' opportuno, al riguardo, riprendere passi come *RV.*, V, 85,7: «Se mai abbiamo commesso un'ingiuria, o Varuṇa, nei confronti di un amico che ci ama o di un compagno o di un fratello, se mai abbiamo peccato contro il nostro vicino o contro

¹⁴⁷ Si veda *S:B.*, 1,7,2,1 dove si legge: *ṛṇaṃ ha vai jāyate yo 'sti sa jāyamāna eva devbhya ṛṣibhyaḥ pitṛbhyo manuṣyebhyaḥ* [«In verità allorché nasce, chi è <in questo mondo>, nasce con un debito verso gli dèi, verso i saggi, verso i padri, verso gli uomini». Più in generale cfr. Piano 1984: 135-137 e 1996: 206.

uno straniero, o Varuṇa, perdona questa colpa»¹⁴⁸. Gli uni e gli altri suggeriscono la viva preoccupazione suscitata da un cattivo comportamento nei confronti degli altri, tanto da considerarsi una «colpa». Da qui la costante ricerca di una condotta che non leda gli altri e che si uniformi alla verità, *satya* (l'agire in conformità al reale col suo ordine), allo *rta*, (l'opposto di *satya*, «vero», è *anrta*, «falso», negazione dello *rta*), alla sincerità e alla rettitudine, all'onestà e alla gentilezza, alla benevolenza e a una generale tolleranza ciò che l'uomo vedico si augura da parte della stessa divinità quando ne invoca l'aiuto o il perdono¹⁴⁹. Che il mondo umano nei suoi rapporti debba ispirarsi a questi valori pare confermarlo lo stesso mondo divino che può costituire la trasposizione su un piano mitico della società vedica: un mondo altrettanto ordinato, regolato anch'esso dallo *rta*, all'interno del quale ogni divinità interagisce con le altre senza prevaricazioni né contrasti insuperabili e dove anzi si può cogliere un clima generale di tolleranza e di compromesso – esempio evidente ne è il rapporto tra Varuṇa e Indra; quando l'«altro» si lascia inserire nel sistema, risolve i contrasti e le opposizioni secondo modalità di integrazione che caratterizzano l'intero Induismo, sempre teso a integrare o modificando o subordinando o considerando preparatorie del futuro le posizioni, le concezioni, le figure alle quali l'«altro» appare inizialmente antitetico¹⁵⁰.

Che tutto questo avvenga non solo nella trasposizione mitica ma anche nella realtà storica lo prova l'istituzione dell'organizzazione sociale detta «castale» che nel più recente periodo vedico – la prima menzione si ritrova infatti in un inno abbastanza tardo del *Rgveda*, il X, 90 – si sostituisce all'antica suddivisione sociale tripartita, continuata in altre società di origine indoeuropea; si tratta di una divisione all'inizio quadripartita il cui scopo originario consiste nell'inquadrare socialmente l'«altro», inserire nel sistema sociale i *dāsa* o *dasyu*, l'antica popolazione aborigena che costituisce un «altro» da non poter ignorare e che anzi, in qualsiasi modo, anche negativo, va integrato¹⁵¹.

¹⁴⁸ Si vedano anche i numerosi passi citati da Chowdhury 1962: 49-50; cfr. inoltre Radhakrishnan 1974: 90-94 e 120-122 e in generale Bhattacharyya, 1969: 623-625.

¹⁴⁹ Cfr. Tarapada Chowdhury 1952: 49 e Sannino Pellegrini 1991: 67-80.

¹⁵⁰ Sul contrasto tra Varuṇa e Indra, cfr. Della Casa-Carozzi 1984: 36sgg. e 40sgg.; sui concetti di «tolleranza indiana» e di «inclusivismo», cfr. Della Casa 1991: 179-188; in generale cfr. anche Hacker 1983; Halbfass 1988: 403-418 e Roest Crolius-Rome 1994: 191-202.

¹⁵¹ Cfr. Della Casa 1984: 42-44; per il seguito cfr. invece Radhakrishnan 1974: 122.

Il sistema delle caste, caratterizzato da regolamentazioni e restrizioni particolari in materia di contatti, connubi e ereditarietà di mestiere, risponde chiaramente all'intento di dare ordine alla società e regolamentare i rapporti tra i soggetti sociali, ma va sempre più irrigidendosi finché si afferma la dottrina del *karman* che giustifica le felicità e l'infelicità degli uomini in questa terra con la condotta da essi tenuta nella vita precedente e rende l'uomo artefice del suo destino: egli nasce, vive, agisce e muore per rinascere poi su questa terra in conseguenza delle sue azioni, soggetto com'è alla transitorietà e alla caducità che investe l'esistente e che da questo momento viene sentita come una condanna. Sollecitato dalla necessità di liberarsi da questa condanna, è inevitabile che l'uomo sposti o incentri l'interesse sull'individuo per comprendere che cosa sia il *quid* di permanente nell'uomo che rimane sempre lo stesso nonostante i mutamenti e che si rinnova nel mondo per effetto dell'azione costituendone quindi l'essenza: è il tentativo di definire il vero 'io' dell'individuo da tener distinto dal corpo che appare invece perituro e soggetto a nascite e morti.

Il complesso viene Preparato verosimilmente dai *Brāhmaṇa*, nel tentativo di riportare il sacrificio nella dimensione più intima dell'individuo, controparte microcosmica dell'universo¹⁵²; viene sollecitato dall'esigenza, palese nel più recente periodo vedico, di individuare un principio unitario che stia alla base della varietà e della molteplicità oltre che di porsi al di là degli stessi dei la cui supremazia comincia a essere messa in crisi da riti ben celebrati¹⁵³; viene infine individuato dalle *Upaniṣad* attraverso una lunga ricerca che parte dall'osservazione della natura e da continue identificazioni con elementi naturali: l'Assoluto finisce così con l'essere avvertito come unica e ultima Realtà che sta alla base dell'intero universo, il quale scaturisce da quello rimanendone compenetrato e costituisce l'essenza dell'individuo¹⁵⁴. Il vero «io» dell'uomo (*ātman*), in breve, non è che l'unico Assoluto (*Brahman*) presente egualmente in tutte le forme del

¹⁵² Sannino Pellegrini 1991: 8.

¹⁵³ E' quanto come suggeriscono inni come *ṚV.*, X,129. E' noto inoltre l'inno *ṚV.*, I, 164,46 dove si legge: «In molti modi definiscono i saggi ciò che è uno: [lo] chiamano Agni, Yama, Mātariśvan...». Per il seguito si veda *ṚV.*, X, 129,6 che così suona: «Chi mai sa, chi può dire da dove sia venuta questa creazione? Gli dèi sono nati dopo la creazione di questo mondo, ma questo, chi sa da dove è nato?». (Cfr., per l'intero inno, Ambrosini 1981: 125-127).

¹⁵⁴ L'identità tra principio vitale dell'uomo e principio vitale dell'universo viene così espressa dalla *Chāndogya Upaniṣad* (6,8 sgg) nella celebre formula *tat tvam asi*: «Tu (l'anima individuale) sei il *Tat* (il principio supremo)». Cfr. Della Casa 1976: 20sgg. (=Della Casa 1988: XIII).

fenomenico; eterno e immutabile, sotteso alla varietà e alla mutevolezza del fenomeno in cui rientra l'individualità, elemento permanente che assicura il legame tra le diverse esistenze e che rinasce con una nuova individualità per effetto del *karman*. La legge del *karman* e la dottrina del *samsāra* sono rivoluzionarie perché implicano lo spostamento dell'allora nascente interesse speculativo sull'uomo e questo dà avvio a tutta una serie di concezioni e punti di vista (*darśana*), che, pur avendo l'obiettivo di indicare una via per uscire dalla transitorietà, tendono a spiegare l'io dell'uomo e il suo modo di relazionarsi con il resto della realtà.

La maggior parte delle concezioni richiamate hanno il loro punto di partenza proprio nelle conquiste upaniṣadiche, pur ampliate, riviste o precisate; non mancano però concezioni che dalle *Upaniṣad* si discostano o che addirittura le rifiutano *in toto*, come avviene per i Carvāka o materialisti che non ammettono né la legge del *karman* né la dottrina del *samsāra* e quindi ogni concezione di rimerito delle azioni escludendo di conseguenza che vi sia un «io» permanente nell'uomo identificato piuttosto col suo corpo¹⁵⁵. Volendo schematizzare, le concezioni dell'io che si vanno precisando si riducono sostanzialmente a quattro: accanto alla concezione upaniṣadica dell'io, sentito identico all'Assoluto (unica Realtà presente in tutte le creature che ne fuoriescono come scintille da un fuoco e pervasiva dell'intero universo, il quale ha una esistenza reale sia pure inferiore a quella dell'Assoluto in quanto procede da questo), si pone la concezione di un infinito numero di anime (*puruṣa*) ciascuna delle quali risiede nel corpo, del tutto distinta da questo costituito di materia (*prakṛti*); l'individuo (*jīva*) appare quindi unione di spirito e materia in cui il vero «io» è spirituale ma è limitato o offuscato dalla materia che, determinando l'individualità, lo tiene legato alla rinascita. Dalle due concezioni, opportunamente sintetizzate e integrate reintroducendo la figura della divinità, forma personale dell'unico Assoluto che si manifesta come spirito (*puruṣa*) e natura (*prakṛti*), intorno agli inizi dell'era volgare si sviluppa la dottrina teistica che rimane fondamentale nell'Induismo e che vede nelle singole anime «parti» o infiniti «modi» di dio.

Una terza concezione parte pure dalle *Upaniṣad*, perché ammette la validità della legge del *karman*, ed è quella propria del Buddismo che rifiuta l'esistenza di un «io» reale e permanente che sia al di là della

¹⁵⁵ Cfr. Glasenapp 1962: 358sgg., Gonda 1981: 400-401, e soprattutto Radhakrishnan 1974: 278-283. Si deve al *Prabodhacandrodaya* di Kṛṣṇamīśra uno delle più ampie esposizioni dei contenuti della dottrina di questa corrente di pensiero. Cfr. Sannino Pellegrini 1987.

non-permanenza e dia sostegno a tutto il divenire e che alla morte trasmigra in un altro corpo: ogni individuo è il prodotto del *karman*, delle azioni, delle inclinazioni e delle predisposizioni di un individuo precedente le quali rimangono come anello connettivo tra il vecchio e il nuovo essere; quest'ultimo sarà quindi non del tutto diverso da quello ma neppure identico a quello. Uno sviluppo dell'idea upaniṣadica è infine la concezione dell'«io» sostenuta dal *Vedānta*, che trova piena formulazione nella dottrina di Śaṅkara (VIII sec. d.C) che accetta la concezione dell'unica Realtà delle *Upaniṣad* ma insiste sulla sua assoluta trascendenza: vi si priva di ogni realtà il mondo o il fenomeno e l'uomo, di conseguenza nella sua essenza è l'unica Realtà ma come individuo non ha alcuna esistenza reale; è irreale e illusorio come tutta la realtà empirica che altro non è se non una sovraimposizione all'unica Realtà dovuta all'ignoranza (*māyā*)¹⁵⁶.

Un individuo così concepito non può correlarsi con gli altri, essendo del tutto illusorie tanto egli stesso quanto le sue azioni; lo stesso Śaṅkara è portato ad ammettere due piani di Realtà: su quello inferiore il Sé agisce identificandosi erroneamente con l'individuo per effetto della *māyā*; la sua utilità consiste nel preparare alla conoscenza del proprio Sé che rimane tuttavia un fatto d'intuizione, e quindi dell'Assoluto che coincide con la liberazione e in cui l'unico Sé si ritrova all'improvviso al di là dei condizionamenti dell'esistenza empirica. Su quello superiore, invece, è l'«io» come individuo del tutto reale a correlarsi con gli altri, con il «tu» o con altri «io» reali, interagendo con essi. D'altra parte, i vari sistemi sembrano in genere riconoscere all'individuo il libero arbitrio. È vero, che nella sua nascita l'uomo è condizionato dalle azioni, dal *karman*, della vita precedente, e in parte anche influenzato da esse nelle sue scelte, ma egli rimane pur sempre libero nella vita attuale di scegliere tra il bene e il male e di indirizzare in un senso o nell'altro il suo comportamento e il suo rapporto con gli altri, determinando, in ultima analisi, con le sue scelte attuali, la sua vita futura¹⁵⁷. È inevitabile che il modo di correlarsi con gli altri dipenda dalle diverse concezioni dell'«io» che condizionano quelle del «tu».

¹⁵⁶ Per le concezioni filosofiche qui richiamate si rinvia ai più noti testi sul pensiero filosofico dell'India antica. A quelli già citati si aggiungono G. Tucci 1957: 334-376; Baret 1972: 1-13; Piano 1975: 180; Scalabrino Borsani 1976, e, più in generale Tucci 1926; Della Casa 1962; Franci 1970; M. Piantelli 1974; Botto 1984. Sulla concezione dell'uomo nelle scuole di pensiero indiano cfr. anche Halbfass 1991: 265-289.

¹⁵⁷ Cfr. Bhattacharyya 1969: 620-621 e 640-642; Glasenapp 1962: 359-360.

Per i materialisti, per i quali l'io si identifica con il corpo e per i quali l'unico scopo della vita è perseguire il proprio piacere, è il proprio interesse a predominare. Non si sa in verità molto della loro dottrina, se non il poco che si deduce da opere che la confutano per la loro decisa opposizione alla tradizione, ma non mancano accenni al loro comportamento antisociale e c'è da pensare che essi mirino a realizzare il proprio interesse senza aver riguardo per gli altri. Laddove però si ammetta, come fanno i pensatori upaniṣadici, che l'io essenza dell'individuo sia l'unico Assoluto, fondamento di tutto ciò che esiste, è inevitabile che l'uomo sia portato a ravvisare nel «tu» con il quale egli interagisce il suo stesso identico Sé; l'«io» e il «tu» sono in realtà identici nella loro essenza. La consapevolezza di questa identità non può non stimolare l'uomo a trascendere e a superare la propria individualità, a trascurare il proprio egoismo per realizzare il proprio Sé e a rivolgersi con gentilezza e compassione a tutti gli esseri perché in tutte le creature o, con un'espressione che in India allude alla totalità del creato, «da Brahmā fino all'ultimo filo d'erba», è presente lo stesso unico Sé al di là delle differenze superficiali e esteriori che ne costituiscono l'individualità.

Le *Upaniṣad* stesse – non ci sono infatti testi specifici per questo periodo, come avverrà più tardi – ci informano sul comportamento da tenere nei confronti gli altri: frequenti notazioni e ingiunzioni di etica sociale mostrano come i pensatori upaniṣadici non trascurino affatto l'alterità e la molteplicità, nonchè la necessità di correlarsi ad esse. Anzi è proprio la consapevolezza che lo stesso identico Sé è presente nell'«io» e nel «tu», che induce ad amare il prossimo e sollecita l'altruismo, il rifiuto dell'egoismo, il senso dell'io, senza nuocere a nessuno perché tutti sono un solo essere e l'unico Assoluto riverbera nell'«altro» come nell'«io». Basti richiamare la parabola del *da, da, da*, di *BUp.* V, 2, 1-3, sono raccomandati esplicitamente il dominio di sé, il far l'elemosina e la compassione, l'ultima parte della prima *vallī* della *Taittirīya Upaniṣad* (*anuvāka* 9-11), esortazione a vivere la vita con equilibrio e nel rispetto degli altri, e infine *ChUp.* III,17,4 dove si sollecita la pratica di valori umani quali «la mortificazione, l'elemosina, la rettitudine, il non nuocere, l'essere veritiero»¹⁵⁸. Tutti i

¹⁵⁸ In particolare *BUp.*, V,2,3 conclude: «Questo invero intende la voce celeste, cioè il tuono, quando fa udire il suo *da, da, da*: dominatevi, donate, abbiate compassione. E proprio queste tre virtù bisogna praticare, il dominio di sé, il far l'elemosina, la compassione». Per la *Taittirīya Upaniṣad* (*anuvāka* 9-11), in *TUp.*, 1,11,1 si legge: «... Di' il vero. Segui la giustizia, non trascurare lo studio del *Veda* à...À Non bisogna trascurare la verità, non bisogna trascurare il dovere, non bisogna trascurare la salute; non bisogna trascurare il benessere, non bisogna trascurare lo studio e l'insegnamento dei *Veda*». In *ChUp.*, III,17,4 infine si legge: «La mortificazione, l'elemosina, la rettitudine,

passi sono decisamente indicativi della ricerca di un rapporto umanitario e compassionevole nei confronti degli altri e tra i valori sono due a rimaner fondamentali nell'Induismo: l'*ahimsā*, la «non-violenza», il «non-nuocere» ad alcun essere vivente, adottata poi da tutte le correnti di pensiero indiane, e la «veridicità» e la «sincerità» nel rapporto umano.

Un'etica sociale del genere appare profondamente umanitaria se rapportata ai tempi: il peso della legge appena formulata del *karman* è tale per la sua novità da non consentire interventi di sorta, come avverrà più tardi. Ognuno risulta artefice del proprio destino, si ritrova in una posizione sociale che dipende dal suo operato senza poter essere aiutato dal suo simile. La struttura sociale, con il suo rigoroso sistema castale, costituisce certo un peso nell'impossibilità di attuare un rapporto caritatevole, perché nessuno può intervenire nell'infelicità altrui né alleviarla: ma questo non impedisce un atteggiamento di tolleranza e di comprensione verso l'«altro» da trattare col massimo rispetto perché anche in lui è presente l'unico Assoluto; le *Upaniṣad* offrono un codice di doveri che mira a trascendere l'individualità e controllare le passioni senza che i fini personali appaiano non subordinati a quelli sociali ma senza dubbio con essi coincidenti.

Il rapporto con l'altro quale emerge dalle *Upaniṣad* non può esser considerato una conseguenza dell'interesse individualistico, subordinato cioè all'interesse dell'individuo a realizzare il proprio Sé¹⁵⁹: un simile interesse deve certo esser pressante ma il comportamento rispettoso verso gli altri deve al contrario esser sentito come la condizione perché esso possa realizzarsi. Questo può trovare conferma nella concezione upaniṣadica dell'ascesi che, in quanto rifiuto del mondo, sottintende anche il rifiuto del rapporto con gli altri; l'atteggiamento ascetico è certamente raccomandato nelle *Upaniṣad* e il rifiuto dell'azione è un sicuro antidoto alla legge del *karman* (come tale apparirà a taluni sistemi di pensiero), ma non è di certo incoraggiato in questi testi che anzi paiono spingere l'uomo a considerare prioritaria la vita attiva, vissuta nel rapporto con gli altri in un rapporto caratterizzato da profonda umanità e rispetto. Che questa sia effettivamente la concezione dominante in ambiente upaniṣadico può trovare conferma nel fatto che in questo periodo fa la sua prima comparsa la concezione degli *āśrama*, o degli «stadi di vita» in cui la vita ascetica occupa sì un posto, ma al quarto e ultimo stadio, solo dopo che l'uomo ha vissuto

dine, il non nuocere, l'esser veritiero corrispondono per lui ai doni dati agli officianti».

¹⁵⁹ Tucci 1957: 507; in posizione contraria sono Bhattacharyya 1969: 621-623, 641sgg. e Mahadevan 1962: 76-81.

nel mondo e interagito con gli altri, non venendo meno ai doveri e alle necessità che gli stadi di vita precedenti gli impongono¹⁶⁰.

Dev'essere certo molto sentito il contrasto tra asceti e vita che si traduce in ultima analisi nel contrasto tra vita inattiva, implicante inevitabilmente il rifiuto del mondo e del rapporto con gli altri, e vita attiva in seno alla collettività e in continua interazione con gli altri. La predilezione per la vita ascetica è possibile che trovi motivazione nell'idea stessa che il risultato di un'azione non sia mai sicuro e gli effetti possono esser contrari alle previsioni o non previsti; di conseguenza l'azione può finire col ledere comunque gli «altri» per cui il danno è minore se ci si astiene dall'agire.

L'incontro con l'altro tra i Giaina, i Buddhisti e gli Induisti

Il quadro delineato è quello per molti aspetti diffuso tra i Giaina ma, pur non condividendo la concezione upaniṣadica dell'unità del tutto e ammettendo quindi una differenza tra l'«io» e il «tu», ciò non significa che essi rifiutino o tengano in scarsa considerazione l'alterità. C'è la convinzione che esista un numero infinito di anime distinte tra loro e che in ogni aspetto della realtà, dalle più basse alle più alte forme di esistenza fino alla stessa divinità e quindi nell'«io» e nel «tu», vi sia un'anima, avviluppata e offuscata seppur in proporzioni differenti in dipendenza delle azioni trascorse e della materia da eliminare perché torni libera: questo da un lato comporta che molta importanza venga attribuita all'asceti (giungendo a includere anche il suicidio come forma estrema di mortificazione), come mezzo per l'eliminazione del *karman* accumulato nella vita precedente, dall'altro sollecita il massimo rispetto per l'esistente al fine di impedire la formazione di nuovo *karman*.

Il rapporto con l'«altro» viene codificato dai Giaina in un insieme di precetti o voti, il primo dei quali è l'*ahiṃsā*, il non-nuocere ad alcun essere vivente, che implica un atteggiamento di rispetto e d'amore verso il creato che non dev'essere danneggiato né con l'agire né con la parola né col pensiero: il solo pensiero di far del male agli altri esseri è una colpa. Per altro verso, non solo va evitata l'offesa diretta ma non si deve permettere che altri offendano o consentire la cattiva condotta altrui: ne consegue che i Giaina nel rapporto con l'«altro» si unifor-

¹⁶⁰Cfr. Della Casa 1976: 27-29 e Radhakrishnan 1974 [1923]: 199-207.

mano a una condotta pura che esalta le virtù (pazienza, umiltà, semplicità, generosità e comprensione verso tutti gli esseri, che siano uomini, animali o piante) che insistono soprattutto sull'*ahimsā*, «non-nuocere», e sul *satya*, «verità». Il rispetto della verità, della sincerità in cui si risolve il «non-nuocere» all'«altro» con la parola, è il secondo precetto da osservare purché non si riveli incompatibile con l'*ahimsā*: è necessario dire ciò che è vero badando a che non si riveli spiacevole perché non è meno condannabile la verità che causa danno ad altri, uomini o animali che siano. Secondo la dottrina giaina, inoltre, nella quale anche la nascita come divinità è soltanto una condizione ottenuta per meriti e soggetta non meno delle altre a decadenza, il peccato non è contro dio ma contro l'uomo e, più in generale, contro l'«altro», qualunque sia la sua forma di esistenza: si raccomanda dunque imperturbabilità e indifferenza perché la vera libertà consiste nell'essere indifferente al piacere e al dolore; il *jīva*, a sua volta, l'essere individuale, l'«io» che attraverso il desiderio delle cose esteriori sperimenta piacere e dolore, risulta condizionato dall'«altro»; solo se l'individuo è libero dal rapporto con gli altri è determinato nella condotta e in tal modo, mentre realizza il suo scopo, rende un servizio agli altri che possono aver bisogno di aiuto e di guida¹⁶¹. In pratica, quello del Giainismo è il tentativo di salvaguardare la libertà e la realizzazione dell'«io» senza ledere l'«altro», non rifiutando quest'ultimo ma piuttosto avvicinandosi ad esso senza però lasciarsene al tempo stesso condizionare.

Decisamente più attivo di quello del Giainismo è l'atteggiamento che il Buddhismo assume nei confronti dell'«altro»: probabilmente la differenza va ricercata nella diversa concezione che dell'«io» si coltiva. All'idea giainica di un infinito numero di anime differenti tra loro il Buddhismo oppone la convinzione che non esista affatto un'anima o un *quid* di permanente nell'individuo. L'idea di disporre di un proprio sé spinge l'individuo a cercare il suo bene anziché quello degli altri; se smette di credere nell'esistenza di un sé e di un'entità permanente allora egli comprende che è inutile pensare a se stesso e si rivela futile l'egoismo. In realtà, allorché si dissolve l'aggregato dei fattori esistenziali (*skandha*) che costituiscono l'individuo il *karman* passa ad una nuova aggregazione temporanea. Nei fatti ogni azione comporta conseguenze che nella successiva esistenza ricadono su chi rinasce per effetto del *karman* di chi l'ha compiuta e che è un individuo diverso: ciò implica che il senso di responsabilità dell'individuo sia grande

¹⁶¹ Cfr. Chakravarty 1962: 175-180 e Radhakrishnan 1962: 336-331. Sulla dottrina dei giaina cfr. ancora C. Della Casa, *Il giainismo*, op.cit.

perché col suo agire pone le basi della felicità o dell'infelicità di un altro individuo che viene in vita dopo la sua morte, come risultato del suo *karman*.

La retta percezione dell'«io» induce all'altruismo e alla compassione verso l'«altro»: sia l'«io» sia l'«altro» sono egualmente compagni nella sofferenza ed entrambi sono soggetti a una comune condanna. Di conseguenza, la dottrina insiste sia sugli atti che portano alla vittoria sulle passioni e sull'illusione che esista un «io», sia su tutte le doti che, controllando mente, volontà, proposito e pensiero, portano alla purezza d'intenzione, all'umiltà, al distacco, alla cessazione del desiderio, all'arresto del dolore, alla tranquillità e all'illuminazione. Il comportamento richiesto viene riassunto in semplici formule apparentemente negative: non uccidere alcun essere vivente, non rubare, non commettere adulterio, non dire falsità e non bere liquori inebrianti; a queste regole che mirano a conseguire l'autocontrollo si aggiungono virtù come la gentilezza amorevole o la benevolenza verso tutte le creature (*maitrī*), la compassione per gli infelici (*karunā*), la partecipazione all'altrui felicità (*muditā*), l'imparzialità o indifferenza verso le altrui colpe (*upekṣā*), le quali assumono tutte grande importanza nella fase del Buddhismo nota come *Mahāyāna*, «Grande Veicolo». Sono soprattutto le prime due, benevolenza e compassione, a divenire fondamentali nel *Mahāyāna*: non basta, cioè, non far male, non uccidere o non offendere l'«altro» ma bisogna invece partecipare alla vita altrui con amore, aver simpatia per i propri simili, commiserarne e alleviarne i dolori. Nel *Mahāyāna* insomma, nel quale si insiste sull'idea che l'io non esiste sicché, non essendovi differenza alcuna tra l'«io» e l'«altro», nulla impedisce di considerare l'«altro» come se stesso: qui paiono accentuarsi i sentimenti d'amore e di carità verso l'«altro» e di attiva partecipazione alla sua vita e alle sue sofferenze, concretizzanti nella figura dei *Bodhisattva*, una categoria di esserie un'espressione di estrema abnegazione e di spirito di sacrificio che, destinati a raggiungere il *nirvāṇa*, vi rinunciano per il bene degli altri e sono indotti dal loro amore ad operare per l'umanità sofferente che, nel bisogno, si rivolge loro¹⁶².

L'apertura umanitaria e il senso del collettivo si affermano con il *Mahāyāna* ma è pur vero che, nella fase più antica che in contrapposizione prende nome di *Hīnayāna* e a cui è in genere riconosciuto un interesse più per l'individuo che per il sociale, il Buddhismo ha certo a cuore l'individuo e la sua salvezza ma non ignora che ogni uomo vive con gli altri. In tal senso non vengono mai incoraggiati l'asceti o il

¹⁶² Botto 1984: 142-143.

suicidio che implicano pur sempre un isolarsi dagli altri e una fuga dal mondo e dalle responsabilità umane e sociali¹⁶³. Il Buddhismo sollecita invece a eliminare il desiderio che, direttamente o meno in base all'agire dell'individuo, è la causa della rinascita, cioè al fine di raggiungere attraverso una dottrina etica lo stato di distacco, di imperturbabilità, di cessazione dei desideri (*nirvāṇa*) che interrompe il ciclo delle rinascite. La necessità di eliminare il desiderio per venir incontro all'esigenza di una vita attiva senza essere irretito nella rinascita, idea che può farsi risalire alle *Upaniṣad*, è la concezione su cui poggia anche l'Induismo, ampiamente formulata nella *Bhagavadgītā* dove il conflitto tra morale ascetico-monastica e morale di impegno sociale si risolve conciliando le due tendenze opposte nella dottrina che invita a compiere il proprio dovere con spirito disinteressato¹⁶⁴.

Secondo la concezione del Sāṃkhya che la *Bhagavadgītā*, nella tendenza sincretistica che le è riconosciuta, riprende e amalgama con la sua ispirazione upaniṣadica di base e con altre concezioni del suo tempo, l'individuo è un insieme di spirito (*puruṣa*) e materia (*prakṛti*), le due forme in cui si manifesta nel mondo Dio che altri non è che la forma personale dell'Assoluto impersonale delle *Upaniṣad*, presente quindi come invisibile e pervadente realtà in tutte le cose. L'anima individuale (*jīva*) non è che «parte» di Dio; l'«io» differisce dal «tu» per l'individualità, ma il loro sé è lo stesso com'è il medesimo in tutti gli altri esseri. La consapevolezza di questa identità induce a trattare l'«altro» con il massimo rispetto: ciò non significa però che l'uomo non debba compiere azioni spiacevoli quando o se esse sono necessarie. D'altronde l'uomo è posto in relazione col mondo, con gli «altri», tramite il suo agire: l'azione è una necessità pratica che mantiene in efficienza il mondo e il Signore stesso agisce per amore dell'umanità. In altri termini, l'ordine universale richiede l'attività dell'uomo e questi agisce perché è suo dovere: l'uomo ha doveri che gli derivano dal fatto di appartenere a una casta determinata, a un dato *āśrama*, «stadio di vita», dal posto che occupa in società, e ad essi non può e non deve sottrarsi perché compiendo il proprio dovere particolare, *svadharma*, contribuisce al mantenimento dell'ordine universale, *sanātānadhama*. La soluzione offerta dalla *Bhagavadgītā* è la soppressione del desiderio, l'atteggiamento distaccato e indifferente verso i risultati dell'azione, nella convinzione che l'azione disinteressata è inazione che non produce, cioè, *karman* e non lega di conseguenza alla rinascita. Infine,

¹⁶³ Cfr. Radhakrishnan 1974: 431-439 e 627-635. Di contro, cfr. Dasgupta 1987 [1° ed. 1927]: 100-101. Sull'apertura umanitaria anche nel Buddhismo più antico cfr. Sarao 1989: 49-54, e, sulla cautela da adottare nel contrapporre il Buddhismo antico (o *Hīnayāna*) al *Mahāyāna*, cfr. Pensa 1973: 41-51.

¹⁶⁴ Sannino Pellegrini 2001: 1-14.

non si nega l'azione ma la si priva di ogni appropriazione da parte dell'io e, dato che il rapporto ostile lega al *saṃsāra*, ciò si traduce inevitabilmente in un atteggiamento ispirato all'imperturbabilità, al distacco e al dominio di sé, oltre che all'onestà, alla sincerità, alla compassione, alla mitezza e soprattutto all'*ahiṃsā*, al non-nuocere che si estende a tutto, incluso il rapporto con l'«altro».

Il dharma... e altro

Il rispetto delle virtù dianzi richiamate rientra nel concetto più generale di *dharma*, «dovere». Secondo la concezione hindū la società è un insieme di gente in mutua interazione la cui vita è regolata dal *dharma*: erede dell'antico *ṛta* vedico, è il complesso di norme morali, giuridiche, sociali e rituali che regolano il cosmo, la natura, la società e l'esistenza individuale e a cui tutti gli uomini devono spontaneamente attenersi. Ognuno deve osservare il proprio *dharma* e salvaguardare così la stabilità della natura e della società: un comportamento contrario al *dharma* crea disordine perché esso regola le relazioni reciproche tra gli uomini e tra questi e l'universo; benché sia considerato un principio unitario ed eterno, il *dharma* si differenzia in norma particolare (*svadharma*) e norma comune (*sādhāraṇadharmā* o *sāmānya-dharma*) o legge eterna (*sānātānadharmā*) e legge universale che governa il mondo¹⁶⁵.

Il concetto di *dharma* si ricollega strettamente con quelli di casta e di *āśrama* che stanno alla base della struttura sociale indiana la quale, in ultima analisi, poggia sulla dottrina del *karman*: la posizione che si ha oggi nella società viene raggiunta o causata grazie alle azioni compiute nell'esistenza precedente; essa può tuttavia esser migliorata o peggiorata con l'adempimento del proprio dovere o col venir meno ad esso in questa o nelle vite successive: l'agire di ciascuno dev'essere conforme alle sue specifiche competenze che dipendono dalla funzione che svolge nella società. La casta e gli *āśrama* sottopongono la vita privata e pubblica dei membri a precisi e determinati doveri e regole a cui nessuno può sottrarsi se non vuol perdere il posto nella società. L'insieme di regole sociali e morali riguardanti ciascuna casta (*jāti*),

¹⁶⁵ Cfr. Gonda 1981: 372 sgg.; Piano 1993: 7-30; Piano 1996: 24-36. Sul concetto di *dharma* cfr. Zaehner 1972: 27sgg. e 129 sgg; Halbfass 1988: 311 sgg. e 334 sgg.; Buitenen 1988: 111-119.

diversificati in un gran numero di *dharma* particolari che variano a seconda delle categorie sociali, delle caste, degli stadi di vita, delle occupazioni e inclinazioni personali, costituisce la norma particolare, lo *svadharma*. Esso può essere adempiuto solo in parte da ciascun individuo, in quanto un uomo può appartenere di volta in volta, in ogni singola rinascita, soltanto a un grado sociale e, a seconda della sua condizione di nascita, deve compiere il suo dovere sociale e uniformare il suo comportamento obbedendo alle leggi del suo particolare stato che sono solo una parte del *dharma* universale. Quest'ultimo a sua volta è l'insieme di principi etici generali, doveri e virtù morali comuni a tutte le categorie sociali e considerati validi per tutti gli uomini, compresi quelli che non sono nati in India: principi e virtù, come non fare ingiuria agli esseri viventi (*ahimsā*), non appropriarsi di beni altrui, osservare la purezza e la continenza sessuale, praticare la veracità nella parola, nel pensiero e nelle azioni, evitare di incorrere in colpe quali ira, orgoglio, infatuazione e gelosia; essi vanno osservati da tutti e hanno valore universale poiché servono a promuovere la concordia sociale e il benessere di tutte le creature¹⁶⁶.

Non è accettabile in conclusione la critica rivolta all'etica indiana che indirizzerebbe l'uomo unicamente alla sua personale liberazione senza tener conto degli altri e che, al di là del Buddhismo, la morale non si occuperebbe della vita associata non insistendo sulla dimensione sociale e non curandosi dei rapporti dell'uomo con la comunità ma solo di quelli con l'Assoluto¹⁶⁷. L'etica indiana avrebbe sì forme strettamente individualistiche però, rispettando i doveri della casta e degli *āśrama* indispensabili alla liberazione, l'uomo opera certo per sé ma coinvolgendo gli altri: gli effetti delle norme etiche che vengono rispettate ottemperando al proprio dovere mirano alla felicità del singolo individuo, dell'«io», ma si risentono anche sugli «altri». L'idea infine che ogni uomo possa aspirare alla liberazione soltanto dopo aver fatto propri i doveri della casta, degli *āśrama* conferma nel *trivarga* il fatto che l'hindū non solo non è affatto ostile a questo mondo, ma anzi avverte come la condizione necessaria perché si attui la liberazione sia vivere in esso, cercando di mantenerne l'ordine col suo comportamento¹⁶⁸. Alla consapevolezza diffusa indipendentemente dalle varie concezioni, che la sofferenza accomuna l'umanità e che l'«io» e l'«altro» sono soggetti alla stessa infelicità, consegue l'idea di rendere impensabile l'ingiuria o l'oppressione e di sollecitare a non ledere gli altri,

¹⁶⁶ Bhattacharyya 1969: 630.

¹⁶⁷ Cfr. Tucci 1957: 500-501 e Piano 1996: 205. Per una revisione dell'idea che la spiritualità indiana miri alla salvezza del singolo cfr. Franci 1975: 53-92.

¹⁶⁸ Cfr. Nilakanta Sastri 1962: 126-129 e Acharuparambil 1986: 32-35.

idea indicativa della considerazione in cui è tenuto l'«altro»: vien da chiedersi allora se non si trovi a esser ribadita la convinzione che la vita deve essere vissuta nel rapporto con gli altri, l'esigenza del vivere sociale ad aver portato al superamento della rigida applicazione della legge del *karman*, e questo grazie alla dottrina della *bhakti* nell'Induismo e alla figura dei *bodhisattva* nel Buddhismo. Proprio l'alta considerazione attribuita al *dharma* fa sì che per la società indiana la quale già in periodo medievale, quando Buddhismo e Giainismo perdono molta della loro antica popolarità, risulta in prevalenza induista, l'elemento discriminante tra l'«io» e l'«altro», tra concetto di identità e di alterità, sia l'adesione al *dharma*, che implica il fatto di sottostare al sistema sociale e religioso brahmanico e di riconoscere l'autorità del *Veda*.

Particolare rilievo riveste la posizione assunta dagli Arî nei confronti dei *dāsa* o *dasyu* al loro arrivo in India. Sono loro in effetti ad essere stranieri, ma dal loro punto di vista sono i *dasyu* a rappresentare lo straniero, l'«altro». Nel *Veda* è possibile cogliere la considerazione negativa in cui essi son tenuti per i loro usi e costumi e insieme il desiderio degli Arî di sterminarli affermando la propria individualità. La difficoltà di operare in tal senso induce però ad accettarli e a «tollerarli»: l'istituzione del sistema delle caste, dove i *dāsa* appaiono integrati nella quarta casta alla quale è preclusa la partecipazione alla vita religiosa ariana, giudicata cioè negativamente, offre testimonianza della iniziale intolleranza e della originaria volontà di escluderli ma anche della necessità di inserirli nel sistema volendo sottolineare la propria individualità in contrapposizione alla loro alterità.

E' dunque uno stato di cose dettato dalla necessità a portare all'integrazione e alla «tolleranza» dell'«altro», «tolleranza» sempre vista come un carattere fondante dell'India, in campo religioso sempre pronta ad assimilare, più che a eliminare, e a integrare in un insieme armonico atteggiamenti, costumi e credenze dalle origini più disparate, condizionata senza dubbio dall'importanza attribuita al *dharma*. Nei fatti, l'India appare tollerare l'«altro», il «diverso», purché lo si possa inserire nel sistema, o esso si lasci inserire; altrimenti dà prova di rigido esclusivismo dimostrando che la sua «tolleranza» è tutt'altro che frutto di indifferenza: chi non aderisce o non si lascia sottomettere al sistema socio-religioso brahmanico e non riconosce l'autorità vedica viene considerato «altro» e non c'è alcuna possibilità di dialogo né volontà di interazione.

Del desiderio di esclusione è prova l'atteggiamento assunto nei confronti dei *mleccha*, termine di etimologia dubbia usato dai *Brāh-*

maṇa in poi con valore negativo e spregiativo indicante chi è al di fuori del sistema delle caste e degli *āśrama* e non conosce il sanscrito né non attribuisce santità ai *Veda*: è, in breve, al di fuori del *dharma*. Disprezzati e considerati al di sotto dei *cāṇḍāla* che, pur collocandosi al livello più basso dei fuoricasta, sono sempre all'interno del sistema sebbene in senso negativo riconoscendo l'esclusione dal rituale e sottomettendosi ad essa, i *mleccha* son considerati uno stadio di transizione al regno animale. Il linguaggio costituisce il criterio principale per affermare la propria identità contro i *mleccha*: è necessario in tal senso evitare che essi imparino il sanscrito e non si deve apprendere il loro linguaggio, né conversare con loro o visitare le loro terre. Anche se alla fine si ammette la loro competenza in particolari mestieri (come la cattura e l'allevamento degli uccelli o le bardature) e la possibilità da parte degli Arī di usare termini tecnici del loro linguaggio relativi a quelle occupazioni, rimane un atteggiamento di chiusura pressoché totale e non c'è volontà di sottometerli o di interagire; non costituiscono neppure un'alterità con cui confrontarsi né c'è volontà alcuna di affermare la propria 'individualità' rispetto ad essi¹⁶⁹.

Un deciso senso di chiusura si applica anche nei confronti di chi non riconosce l'autorità del *Veda* che gli Hindū ortodossi considerano unica fonte di conoscenza: ciò spiega l'atteggiamento di preclusione dell'ortodossia anche nei confronti dei buddhisti, dei giaina e dei materialisti che negano l'autorità vedica e, almeno sul piano teorico, rifiutano la suddivisione in caste. Al contrario si palesa un atteggiamento più aperto e liberale nei confronti dell'«altro», dello «straniero», nelle sette dei Kaula e nel Tantrismo, dove la nozione di casta è avvertita con minor rigore, e soprattutto tra i Buddhisti anche per il loro atteggiamento universalistico e per la tendenza ad andare incontro nella predicazione alle esigenze linguistiche e alla mentalità di chi deve essere convertito, inclusi anche i *mleccha*¹⁷⁰.

Lo spirito di apertura del Buddhismo non ha però cambiato – se non l'ha addirittura irrigidito – l'atteggiamento generale degli Indiani verso l'«altro», lo «straniero», per il quale essi non hanno mai mostrato alcuna curiosità non essendo un'entità concreta con cui misurarsi. Ciò spiega come mai sono così limitati nella letteratura ortodossa gli

¹⁶⁹ Cfr. Della Casa-Carozzi 1984: 18 sgg e 42-53 e Halbfass 1988: 175-196. Cfr. anche Panikkar 1975: 16-19 e, più in generale, la bibliografia contenuta in nota.

¹⁷⁰ E' esplicito al riguardo il cap. XXXV del *Tantrāloka* dove si legge: «Una soltanto è perciò la tradizione. Su di essa tutto è fondato, dalle dottrine popolari fino a quella dei viṣṇuiti, dei buddhisti e degli scivaiti» (trad. it. a cura di Gnoli 1972: 762-767).

accenni a paesi, avvenimenti, popoli e personaggi stranieri: lo stesso Alessandro è pressoché ignoto agli Indiani. Ovviamente «altri» sono pure, più di recente, gli europei con i quali l'India non ha mai cercato né incontro né dialogo: mentre l'Europa ha sempre mostrato grande interesse per l'India, l'India si è lasciata conoscere solo per assicurare e difendere la propria identità, non per conoscere l'«altro», ossia le regioni, le società, le religioni, le tradizioni o le culture straniere, né per confrontarsi con esse¹⁷¹.

Non è un caso che l'atteggiamento di chiusura si sia irrigidito nel periodo post-vedico, ricollegabile com'è al manifestarsi sempre più consapevole del concetto di *dharma*. Mentre si va cioè delineando la superiorità della casta brahmanica e si va precisando la nozione di *dharma*, si va definendo anche l'atteggiamento nei confronti dell'«altro»: «altro» è unicamente colui che non sottostà al *dharma*. Convinta che non si può imparare nulla dall'«altro» e che lingue, pratiche e credenze degli «altri» mettono in pericolo il *dharma* minacciando la tradizione, l'India più ortodossa non ha mai manifestato alcuna volontà di porsi in relazione con loro, definire la propria identità in rapporto alla loro «alterità», e non ha mai mostrato alcun desiderio di conoscerli: in breve, non ha mai cercato con l'«altro», tale perché non aderisce al *dharma*, alcun tipo di sintesi, riconciliazione o dialogo.

Mauriziani e Tamil: due storie per due culture

Da anni la realtà sociale palermitana è interessata da flussi migratori provenienti dall'Oriente: accanto alla comunità cinese che diventa sempre più numerosa, a partire dai recenti anni Ottanta si fa sempre più visibile la presenza di una comunità individuata genericamente come di provenienza indiana ma in realtà ben differenziata. In seno al gruppo si distinguono innanzitutto gli emigrati dal Bangladesh che per la loro religiosità – professano l'islamismo, com'è noto – vengono generalmente considerati a sé o inclusi tra gli immigrati di religione e cultura islamiche; meno visibile – probabilmente per propri tratti caratteriali – ma ormai numerosa (trattandosi almeno di sei o settemila persone) è la comunità che, se si guarda ai tratti somatici o alla religiosità, si suole definire 'indù' o 'induista', ma che è tutt'altro che unitaria al suo interno sia per provenienza geografica sia per lingua che-

¹⁷¹ Sul dialogo asimmetrico tra India e Europa, cfr. Halbfass 1988: 172-174.

per etnia: la comunità si compone di due grossi gruppi, uno proveniente dall'isola di Mauritius e l'altro dallo Sri Lanka, quest'ultimo noto come Tamil¹⁷². Secondo dati del 1999 i Mauriziani residenti a Palermo ascendono a 1570 e i Tamil ad almeno 4.500, se non addirittura a quasi 8.000, costituendo in entrambi i casi una delle comunità più numerose d'Italia¹⁷³. Nel territorio palermitano esiste un terzo gruppo costituito dai "telugu" che però non sono ben distinti né distinguibili dai Tamil ai quali risultano affini per etnia, provenendo anch'essi da distretti della zona dell'attuale Andhra Pradesh nel sud dell'India.

I Mauriziani, provenienti dall'Isola di Mauritius, sono gli eredi attuali di popolazioni provenienti dal Nord dell'India qui trasferitisi quando l'isola, scoperta dai Portoghesi nel 1505, colonizzata dagli Olandesi e passata poi sotto il dominio dei Francesi, fu conquistata dagli Inglesi nel 1810: quando viene abolita la schiavitù a partire dal 1835, questi ultimi incentivano l'immigrazione di manodopera a basso costo soprattutto dall'India, loro colonia, per garantire lo sviluppo delle fiorenti attività (dalla canna da zucchero all'industria tessile) avviate dai Francesi. A colonizzare Mauritius sono in prevalenza immigrati provenienti dal Nord dell'India, in gran parte di etnia indoeuropea tanto da parlare la lingua hindī, lingua indo-aria dopo l'indipendenza divenuta lingua nazionale dell'Unione Indiana, e attualmente uno degli idiomi più diffusi nelle Mauritius insieme all'urdu (altra lingua affine alla hindī e oggi lingua ufficiale del Pakistan) e al telugu (idioma di ceppo linguistico dravidico parlato in Andhra Pradesh).

Diversa è invece l'etnia Tamil, proveniente dall'antica Ceylon (la Taprobane dei Greci) e dopo l'indipendenza nota col nome di Sri Lanka, ricollegabile attraverso l'*epos* nazionale indiano, il *Rāmāyaṇa*, al più tradizionale hindūismo. Chiamati anche "Jaffna Tamil" dal nome della principale città del nord-est, i Tamil dello Sri Lanka in effetti sono originari dello Stato indiano del Tamil Nāḍu; giungono in gran quantità nell'isola per volere dei colonialisti britannici, in qualità di braccianti nelle piantagioni di tè e caffè, e rimangono nelle regioni del nord-est anche quando tra il 1947 e il '48 l'India e lo Sri Lanka ottengono l'indipendenza dalla Corona britannica. Le loro condizioni di vita e di lavoro sono anche migliori di quelle esistenti nei vicini villaggi

¹⁷² Parte dei dati sulle Comunità tamil e mauriziana si deve all'osservazione diretta e alla ricerca sul campo sia mia che di giovani studiosi che hanno affrontato singoli argomenti nelle loro dissertazioni di laurea: il mio ringraziamento va in particolare ai dottori Daniela Giambanco, Francesca Giardina, Francesca Greco, Annalisa Fricano, Tommaso Zirilli.

¹⁷³ E' quanto rileva G. Burgio, 2007, 65. [*La diaspora interculturale. Analisi etnoantropologica del contatto tra culture: i Tamil in Italia*, Edizioni ETS, Pisa].

dei singalesi che pertanto nutrono un forte risentimento per i Tamil che, a loro volta, rifiutano di lasciarsi assimilare dalla società singalese e dalla loro religione.

Già prima di quest'ultimo afflusso non è da escludere che ci siano state nello Sri Lanka penetrazioni dal Tamil Nāḍu, data la vicinanza dell'isola alle sue coste: abitata fin dal paleolitico da popolazioni forse di tipo australoide, i cui discendenti sono i Vedda odierni, l'isola di Sri Lanka ha visto succedersi numerose invasioni col sovrapporsi di diverse etnie. Verso la metà del I millennio si colloca la prima invasione dell'isola da parte di popolazioni arie provenienti, via mare, dal Nord dell'India agli ordini del re Vijaya che divenne il primo re di Ceylon (483-455 a.C.); i nuovi coloni occupano soprattutto le coste e alcune valli fluviali respingendo verso l'interno le tribù autoctone e introducendo la propria lingua, il singalese, un idioma indo-ario; intorno al 250 a.C. si convertono al Buddhismo che, in seguito alla missione voluta dall'imperatore Aśoka, si diffonde nell'isola dove rimane vivo fino ad oggi nella forma antica aderente all'insegnamento originario del Buddha e nota come *Hīnayāna*. In seguito lo Sri Lanka subisce nuove invasioni di popolazioni provenienti dal Sud dell'India, il Tamil Nāḍu, che si verificano secondo alcuni – ma la questione è ampiamente e variamente dibattuta – intorno ai primi secoli dopo Cristo.

Comunque sia, la cultura dravidica e la lingua tamil si diffondono in Sri Lanka con l'arrivo di popolazioni d'etnia dravidica, probabili rappresentanti attuali dell'antichissima civiltà prearia della Valle dell'Indo, le cui genti intorno al 1500 a. C. si rifugiano nei territori meridionali del subcontinente indiano sotto la spinta degli indoeuropei (ammesso che non si siano semplicemente spostate, come vogliono diversi studiosi). La compresenza nell'isola delle due etnie non è senza contrasti e, dopo alterne vicende con lotte, vittorie e sconfitte, nel XIII secolo si costituisce un regno Tamil a Nallur, presso Jaffna, e i Singalesi rimangono nella maggior parte del centro e del sud dell'isola, con capitale Kandy, anche se la sede del governo è a Kotte, vicino l'attuale Colombo.

I rapporti tra i due popoli non migliorano nei secoli successivi che vedono nuove invasioni di popolazioni straniere, prima Arabi e più tardi colonizzatori europei, dai Portoghesi agli Olandesi e agli Inglesi; questi ultimi creano nell'isola grandi piantagioni di tè reclutando forza lavoro nell'area tamil della presidenza di Madras: nel 1948, al momento dell'indipendenza, in Sri Lanka risulta ormai consolidata la presenza di una consistente minoranza (18%) di lingua tamil e di religione hindū di contro a una maggioranza (74%) di lingua singalese e

di religione buddhista che contende ai Tamil il primato della presenza sull'isola della quale rivendica il possesso, alla base dei contrasti sfociati in una terribile e ininterrotta guerra civile che porta, secondo le stime più recenti, a sessantamila morti. I rapporti già difficili fra le due etnie peggiorano quando nel 1983 il governo di Colombo reagisce con una repressione militare su ampia scala alle rivendicazioni politiche dei Tamil; dopo anni di resistenza passiva ispirata al *satyagrāha* di Gandhi questi, con il partito armato delle *Liberation Tigers for Tamil Eelam* (LLTE), innescano una feroce lotta per l'indipendenza dei territori del nord, abitati in prevalenza da Tamil (*Tamil Eelam*) e per il riconoscimento di lingua e cultura proprie.

Fare comunità e costruire identità: i Tamil a Palermo

Il quadro necessariamente sintetico delle vicende politiche dei due popoli lascia trasparire la diversità etnica e linguistica dei due gruppi che compongono la comunità hindū a Palermo e permette di cogliere altri interessanti aspetti degli specifici nuclei migranti. Innanzitutto, nei due casi è diverso il motivo che sta alla base del fenomeno migratorio: i Mauriziani non hanno altra motivazione che li spinga ad abbandonare la propria terra d'origine se non quella economica, l'idea cioè che la permanenza nel nostro paese consenta loro un miglioramento economico pur attraverso un lavoro che mostra ben presto di non rispondere alle aspettative. Disposti a svolgere lavori faticosi rifiutati dai locali (raccolta del pomodoro in Campania o delle olive in Calabria, operaio in malsane fabbriche siderurgiche del Nord-Est, collaboratore familiare a tempo pieno nelle case dei siciliani), senza limiti di orari e senza giorni festivi, essi limitano la loro permanenza a procurarsi quanto permetta loro di acquistare una casa, un terreno o di avviare un'attività commerciale che assicuri un futuro migliore nel proprio paese, una volta rientrati; accettano spesso di vivere in case poco confortevoli e condivise con altri connazionali arrivando ad avere una propria abitazione solo nel caso in cui li raggiungano moglie e famiglia o in cui decidano di sposarsi.

È solo al sopraggiungere della seconda generazione che deviano dal progetto iniziale, quello del ritorno, perché i figli, cresciuti lontano dalla patria di cui conoscono ben poco tramite le poche visite sporadiche, piuttosto che in patria pensano di andare in un altro paese che si prefigura migliore. In ogni caso, il possibile rientro è vincolato dalla presenza dei figli o comunque ritardato finché questi non siano in grado di vivere una vita propria; non sono rari i casi in cui i figli vengono

mandati in patria in età scolare perché non siano d'ostacolo al rientro della famiglia al momento opportuno. In ogni caso, a rimanere certo è l'obiettivo del rientro mentre la sosta è soltanto momentanea e finalizzata al possibile miglioramento economico¹⁷⁴.

Ben diversa è la motivazione dell'esodo dei Tamil e non è per nulla certo il loro obiettivo finale. Essi emigrano dalla propria terra perché costretti dalla guerra e dalla conseguente crisi economica: per sfuggire al conflitto, non perdere la propria vita e quella dei familiari, talvolta lasciano lavori soddisfacenti e redditizi e, pur disponendo in molti casi come i mauriziani, di titoli di studio e di buona conoscenza delle lingue, si prestano a lavori assai umili quali sono quelli ben noti e in genere disponibili per i migranti nei paesi d'arrivo. Palermo non è da meno: anche qui sono loro riservati lavori del terziario, principalmente di collaboratore domestico. Né, diversamente dai Mauriziani, i Tamil nutrono certezza sullo scopo da conseguire: vivono con nostalgia e con timore il rientro perché, finché non si raggiunga la soluzione del conflitto, significa ritornare a ciò da cui sono sfuggiti.

Se si tien conto delle diverse motivazioni che stanno alla base dei processi migratori, è inevitabile che il rapporto dei due gruppi con la città ospitante sia diverso: per i Mauriziani Palermo è una sede consapevolmente transitoria ma dalla quale sanno che possono sempre andar via; per i Tamil essa è transitoria solo come ispirazione perché nella realtà dei fatti sanno di non poter tornare nella propria patria. Ciò spiega il forte senso di attaccamento alla propria terra, *Eelam*, e alle proprie tradizioni; spiega altresì l'importanza che per i Tamil assumono sia il *TRO* (Organizzazione per la Riabilitazione dei Tamil), organizzazione a livello mondiale e punto di riferimento per i Tamil fuoriusciti alla quale aderiscono in gran numero, sia il *Comitato Coordinatore Tamil* di Palermo: tali Organismi hanno come scopo principale quello di mantenere viva la lingua e la tradizione culturale, affinché essa non vada perduta tra le nuove generazioni grazie all'istituzione di una scuola dove, oltre la lingua tamil, vengono tramandati gli aspetti della cultura, tra i quali la prestigiosa e antichissima danza, il *Bhāratānāṭyam*, originaria del Tamil Nāḍu; ma spiega anche, per converso, la minore visibilità dell'Associazione "*Mauritius Ganesh Mandir*" sentita in genere come poco efficiente nello svolgere il ruolo della conservazione e della costruzione d'identità (gli stessi Mauriziani vi aderiscono ma solo in parte).

¹⁷⁴ Sulle dinamiche delle migrazioni cfr. F. Pinto Minerva, *L'intercultura*, Laterza, Roma-Bari, 2002; U. Fabietti - R. Malighetti - V. Matera, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Mondadori, Milano 2002; R.T. Di Rosa, "Socializzazione e identità migrante", in M. Grasso (a cura di), *Socializzazione familiare ed educativa nei mutamenti sociali della globalizzazione*, Università, Palermo 2004, pp. 89-96.

Molte sono le differenze, ma ad accomunare i due gruppi è la fede religiosa, l'Induismo, termine coniato in Occidente che però non individua una religione – con le sue idee di rivelazione divina e di fede in essa connessa alla presenza operante di dogmi, clero e Chiesa – ma piuttosto un insieme di credenze, pratiche, fedi, culti e riti spesso assai diversi e talvolta contraddittori, un modo di vivere in cui la componente religiosa non è inscindibile né scissa da quella socio-culturale, ma s'identifica anzi con essa, un modo di agire e di essere in accordo con la società e con la sua cultura. Nella realtà indiana più ortodossa sin dai tempi più antichi tutto ciò è stato implicito nel vocabolo *dharma* (propriamente 'legge', 'giustizia', 'dovere') che in India designa la religione e che individua allo stesso tempo in senso universale la legge eterna immutabile, l'ordine e l'equilibrio stesso del creato (*sanātana-dharma*), e in senso individuale l'ordine civile, religioso e sociale, la legge morale (*sva-dharma*) illustrata e minutamente spiegata nei codici delle leggi ma impressa al tempo stesso nella coscienza di ogni soggetto e alla quale ogni essere umano deve uniformarsi. Religione per gli hindū è sempre stata quindi un insieme di norme valide sia sul piano cosmico sia su quello individuale; norme eterne, immutabili e da sempre immutate che indipendentemente dalla fede professata vanno osservate, preservate e tramandate.

L'osservanza e il rispetto dell'insieme di pratiche, riti e culti che scandisce i diversi aspetti e momenti della vita del fedele, sono ciò che fa di un uomo un hindū: non per nulla, solo chi è nato in suolo indiano, conoscendo e sottostando al *dharma*, è hindū ed è dunque il *dharma*, la «religione», che nella cultura indiana costituisce elemento discriminante dell'«alterità». «Altro» è chi non sottostà al *dharma*, chi non rientra nel sistema; per converso l'elemento identitario è proprio la religione, il *dharma*, un elemento unitario nell'hindūismo ma insieme molteplice e complesso che distingue lo hindū da chi non lo è. Una simile ideologia, preparata da concezioni antichissime risalenti al periodo vedico, riprese e sintetizzate per le nuove esigenze dai brahmani con l'abilità che da sempre li contraddistingue, viene formulata in India agli inizi dell'era cristiana per poi diffondersi nel sud dell'India, amalgamandosi con tratti nuovi sicché dal Medioevo a oggi l'Induismo, articolato in varie sette ma con un comune orientamento teistico, se non addirittura monoteistico di base, costituisce la religione effettiva della maggioranza del popolo indiano¹⁷⁵. E' bene in ogni caso segnalare che esso non rimane che un aspetto della religiosità

¹⁷⁵ Cfr. A. Pellegrini, "Incontro" cit., p. 5 e K. Knott *Induismo*, Einaudi, Torino 1999, pp. 55-56.

dell'India dove convivono più o meno pacificamente, accanto all'Induismo articolato in varie sette, forme di religiosità originarie, addirittura ateistiche, come Buddhismo e Giainismo, e religioni d'origine esterna, come Islam, Cristianesimo e Parsismo.

Nel complesso, tenendo conto di tutto quanto detto, si comprende l'importanza dell'idea di religione per gli hindū e quindi per i due gruppi che, nonostante differenze evidenti, formano un'unica comunità proprio per l'aderenza al *dharma* che ne costituisce il tratto identitario. Ciò spiega come mai gli hindū di Palermo soffrano del fatto che non sia venga concesso loro un luogo di culto il quale riveste un ruolo centrale nel mantenimento e nella costruzione dell'identità: in ultima analisi, questo significa un non-riconoscimento della loro identità. Il concetto di hindūismo implica infatti rituali, pratiche, regole, norme e prescrizioni, che toccano sia la sfera sociale che quella individuale: vi sono incluse, ad esempio, le norme che regolamentano le caste, le regole relative agli stadi di vita, le pratiche culturali quotidiane e festive, i riti di passaggio (*samskāra*) che vanno osservati e che rimangono inalterati dall'epoca vedica ad oggi, anche se il diffondersi di idee più moderne e democratiche dall'indipendenza in poi mitiga molte delle componenti più rigide. Nelle comunità emigrate norme e prescrizioni sono ovviamente molto meno categoriche: non per nulla il viaggio viene malvisto dagli hindū più ortodossi, tanto da comportare l'espulsione dalla casta nel timore che allontanarsi dal suolo indiano implichi il ritrovarsi nella condizione di trasgredire il *dharma*¹⁷⁶.

L'emigrazione dalla regione indiana consente senza dubbio di vivere meno rigidamente le prescrizioni legate al concetto di casta; il concetto stesso di casta è addirittura poco o per nulla sentito nella comunità palermitana. Fra i Tamil in particolare l'idea di casta, sopravvissuta nel ricordo di genitori e nonni, non viene più percepita in forma rigida e vincolante com'è in India e, in particolare, nel Tamil Nāḍu, dove risulta già indebolita a causa della guerra civile; con l'emigrazione, poiché la casta è legata al mestiere, l'esigenza di adattarsi a ogni genere di lavoro e la necessità di costituire fuori dalla patria un nucleo unitario, una comunità compatta e coesa, appiattisce inevitabilmente le distinzioni sociali. E' probabile che, per influenza delle idee occidentali più democratiche cui viene esposta Ceylon, il sistema di caste già assai semplificato – qui non esiste ad esempio una classe di intoccabili – è più che altro apparente e non vincolante come in India.

¹⁷⁶ C. Della Casa, «Un *kalivarjya* anomalo e discusso: il viaggio per mare», in S. Lienhard- I. Piovano, *Lex et Litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto*, Dell'Orso, Alessandria 1997, p. 171.

Ad annullare ulteriormente ogni distinzione sociale, in Sicilia interviene il fatto che la maggior parte degli immigrati appartiene agli strati sociali più bassi e solo pochi appartengono alla casta degli agricoltori o proprietari terrieri che in Sri Lanka costituisce quella più elevata: nutrendo altre aspirazioni essi prediligono regioni che offrono migliori e più consone possibilità di lavoro; una traccia della percezione di una originaria differenziazione sociale permane solo nel fatto che le caste più alte tengono molto alla scuola e all'istruzione dei figli: essa si lascia avvertire soprattutto in occasioni dei matrimoni fra giovani di caste diverse anche se il crescere di matrimoni tra tamil hindū e tamil di fede cristiana – che in Sri Lanka sono considerati di casta inferiore – mostrano come l'idea di casta si vada ormai perdendo in comunità che vivono fuori dalla regione indiana.

Essere hindū a Palermo: donna e religione

Una componente centrale della realtà indiana, che dunque non può non andar soggetta alle regole del *dharmā*, è la donna, con preciso riferimento alla sua condizione giuridica e sociale. L'emigrazione ha di certo allentato il rigore che la caratterizza e oggi nella comunità hindū, anche se non è più considerata “proprietà del marito”, la donna rimane comunque qualcosa da proteggere e in genere svolge un ruolo secondario rispetto a quello del marito al quale rimane dedicata come a un dio, sull'esempio di eroine, come Sītā, ben note alla tradizione.

In ambiente tamil la donna sottostà a una condizione più rigida rispetto a quella caratterizzante la donna mauriziana, la quale pure mantiene vive tradizioni e abitudini che porta con sé anche se, nel frattempo, nell'isola di Mauritius subiscono ulteriore evoluzione democratizzandosi. Qui la donna oggi lavora, adotta abiti moderni di foggia occidentale, indossa spesso i pantaloni o gonne lunghe e solo raramente, in particolari occasioni, il *sari*; non porta i contrassegni (soprattutto il *tikka* e l'anello al piede) propri della donna sposata che la preservano dagli sguardi degli uomini. La tradizione permane nella memoria della generazione precedente e sopravvive nelle consuetudini degli immigrati ma questi non rimangono insensibili al fascino della cultura occidentale e delle idee democratiche di cui è portatrice: il divorzio e i risposarsi della donna sono ampiamente ammessi e la vedova non è più rifiutata dalla società, non è più sottoposta al taglio dei capelli né obbligata a vivere in lutto perpetuo; non si verificano più fenomeni di

satī, «bruciamento della vedova» sul cadavere del marito, anche se ve n'è ancora memoria in una immigrata londinese della vecchia generazione, Meena Sonak Mataji, che vi avrebbe personalmente assistito nel 1963. L'importanza attribuita al figlio maschio, molto sentita fino alla generazione precedente, è venuta meno e non accade più che la nascita di figlie femmine la moglie venga ripudiata né si registrano più casi di infanticidio femminile, come può accadere ancora in India. Si ammette che il matrimonio sia preceduto da un periodo di convivenza, anche se continua a essere necessario il consenso dei genitori e ci si trasferisce in casa propria, magari in affitto, per ovviare all'ingerenza o alla prepotenza della suocera ancora avvertite quando il nuovo nucleo coabita nella casa dello sposo: tradizione vuole infatti che la sposa perda la propria famiglia e acquisisca quella dello sposo.

Le donne della comunità tamil sono più legate alla tradizione: per lo più casalinghe o collaboratrici domestiche, le donne tamil non hanno in famiglia alcun potere decisionale e sono sottoposte a divieti come quello assoluto di bere, sia in casa sia fuori. Molto riservate e controllate, anche perché i tamil non ammettono che ci si lamenti, parlano dei loro problemi solo con i familiari stretti; ciò anche se, come si evince da recenti ricerche sulla comunità tamil in Svizzera, sono spesso le donne a risentire dell'insoddisfazione dei mariti per i lavori umili e poco remunerati cui si rassegnano, insoddisfazione che diventa spesso violenza fisica¹⁷⁷. Esse hanno pochi contatti umani tant'è che spesso conoscono poco l'italiano pur risiedendo in Italia da molti anni e quasi mai hanno una vita sociale separata dal nucleo familiare; escono esclusivamente col marito e le amiche devono essere loro connazionali. Vivono le proprie tradizioni culturali e religiose ma esclusivamente all'interno della comunità e della famiglia e sono consapevoli della profonda dicotomia tra la loro cultura e quella della società ospitante, contraddistinta da notevole libertà delle donne, elevato numero di divorzi e seconde nozze, anche in caso di vedovanza. Quest'ultimo stato è vissuto in modo assai tradizionale fin da quando, alla morte del marito, la moglie viene spogliata di tutto ciò che la identifica come tale e, pur non essendo categoricamente proibito, finisce col non risposarsi e col rimanere sola per tutta la vita, nel caso in cui sia priva di figli. Nella tradizione hindū la vedova è tale a causa del suo *karman*: alla moglie viene imputata la morte del marito e questo genera un deterioramento del rapporto con la suocera e con la famiglia del marito nella cui casa la nuora vive e alla quale appartiene sin dal momento del matrimonio, senza alcuna possibilità di rientrare nella propria.

¹⁷⁷ Damaris Luthi, www.swissinfo.org

E' però da dire che, al di là della differenza tra le donne dei due gruppi, collegabile alla diversità di provenienza geografica e di vicende storiche, sono proprio le donne a cercare di mantenere viva nel paese ospite la loro identità sia nell'indossare, ad esempio, il costume tradizionale (il *sari*) in occasioni ufficiali e religiose (tra le Mauriziane con maggiore assiduità che in madrepatria), sia nel conservare le tradizioni culinarie e della loro religione cui quelle sono strettamente legate: «Tra gli indù della diaspora non c'è un'unica versione di induismo. Indù di molte caste e sette sono emigrati portando con sé le tradizioni con le quali avevano dimestichezza in patria. Nel ricreare le loro pratiche e le loro credenze sono stati anche influenzati dal luogo in cui si erano stabiliti e dalle sue caratteristiche sociali e religiose»¹⁷⁸. per un hindū, come già avveniva in epoca vedica, qualunque cibo è innanzitutto un'offerta agli dèi che va fatta personalmente e non va mai consumata né assaggiata prima che sia offerta alla divinità. Anche oggi per gli hindū religione e preghiera fanno parte della vita di tutti i giorni: arredano una stanza o, se la casa non lo consente, una mensola come un altare dedicato agli dèi con le rispettive immagini (*mūrti*). La stanza è sacra e consente a tutti i familiari, alla madre soprattutto, di pregare in pace quando vuole e lontano dalla curiosità della gente: vi si entra solo per pregare e per deporvi fiori senza però odorarli, perché l'odore è per gli dèi, e offerte che si possono consumare solo dopo la benedizione del dio; altrove non si può né mangiare né bere.

Nella passata generazione operava una religiosità quotidiana e individuale con riproposizione dell'antico rituale giornaliero, o *samdhya*, che prevede l'oblazione agli dèi al mattino, a mezzogiorno e al tramonto, rientrando quindi tra i *nitya* o riti quotidiani; nella comunità palermitana oggi il *samdhya* continua a essere osservato sì ma con molto meno rigore del passato: solo al mattino e alla sera, per gli stringenti orari di lavoro, si pratica una ritualità collettiva che costituisce un momento di aggregazione della famiglia o dell'intera comunità. Nella ritualità della famiglia rientrano i riti di passaggio (*samskāra*) che scandiscono la vita dell'individuo: sono numerosi e lo accompagnano dalla nascita alla morte consacrando qualsiasi momento, anche quello meno rilevante per un occidentale, come la nascita del primo dentino del neonato, la prima mestruazione della figlia, il trasferimento di abitazione, l'acquisto di una nuova casa; nella tradizione indiana la nuova casa va consacrata con sterco di vacca per difendere dagli spiriti maligni coloro che vi abitano. Un'ampia ritualità dunque che oggi è in parte ridotta anche per il grande impegno lavorativo degli immigrati.

¹⁷⁸ K. Knott, *op. cit.*, p.101. Cfr. L. Kapani, *op. cit.*, p. 81.

Gran parte di questi rituali è oggi svolta in casa, tranne il funerale e il matrimonio, a causa della loro complessità. Evento importantissimo, il matrimonio, che secondo la tradizione consente la nascita dei figli che, soprattutto se maschi, sono garanti della continuità della famiglia, instaura un'alleanza tra famiglie. Anche in questo caso, tuttavia, è possibile rilevare alcune notevoli differenze tra i due gruppi della comunità. Per i Mauriziani, infatti, i matrimoni vanno celebrati esclusivamente nella terra d'origine; e non solo i propri, ma occorre intervenire a quelli dei congiunti, sicché, per queste occasioni, gli immigrati affrontano spese, anche notevoli, e sacrifici per rientrare nel proprio paese, perché le famiglie devono essere assolutamente presenti. I Tamil al contrario, pur condividendo l'importanza del matrimonio, usano celebrarlo a Palermo: qui, non disponendo di un luogo sacro come tempio, fanno ricorso a un locale preso in affitto o un ristorante e vi allestiscono un piccolo altare dove riproducono la cerimonia con la stessa procedura con cui si celebra in Sri Lanka. Mutamenti o sostituzioni di elementi sono inevitabili a partire dall'officiante stesso che non è un brahmano perché non è facile trovarlo: viene di solito sostituito da uno di loro più esperto d'altri nelle sacre scritture; si pranza senza l'aiuto delle mani e stando seduti per terra, non disponendo però il cibo su foglie di banano, come vuole la tradizione, ma su piatti e bicchieri di plastica e stando seduti ai tavoli; le spezie usate nei cibi, spesso non reperibili in Sicilia, vengono sostituite da condimenti affini. Tranne le inevitabili sostituzioni, la cerimonia si svolge però con la stessa procedura del matrimonio tradizionale.

Non diversamente dal matrimonio, anche il funerale è uno dei riti di passaggio che, in qualche modo, subisce i necessari adattamenti: nella tradizione hindu, pur essendo ammesse tutte e quattro le forme di funerale (cremazione, inumazione, esposizione all'aria e immersione nell'acqua) riferibili a quattro dei cinque elementi, è la cremazione la tipologia funeraria più usuale nella convinzione, diffusa anche nella comunità palermitana, che la parte spirituale dell'uomo (l'anima) solo liberandosi dalla materialità (il corpo) attraverso il fuoco può raggiungere dio. Alla cremazione non intervengono le donne che rimangono a casa: secondo tradizione essa compete al figlio maschio primogenito – lo *śraddha* che, da quando s'impone nel periodo dei *sūtra* intorno al 500 a.C., sancisce l'importanza del figlio maschio e decreta la secondarietà della donna nella società. Dopo la cerimonia, che si accompagna a un preciso rituale da ripetersi nel dodicesimo e nel quarantesimo giorno come al compimento dell'anno, la tradizione prevede che le ceneri vengano disperse nell'acqua del Gange o di un fiume: pur consapevoli della tradizione, Tamil e Mauriziani non sempre riescono a superare i contrasti con un ambiente e una cultura del tutto diversi.

Sembra che negli anni si sia celebrato a Palermo un solo funerale e tutti finiscono col celebrare i funerali nella loro terra d'origine ma questo implica che la salma del defunto venga trasferita in patria: allo scopo, tassandosi, raccolgono la quantità di denaro necessaria per le spese del trasferimento oltre che per aiutare la famiglia del defunto. Se invece a morire è un parente nella madrepatria l'evento, diversamente da quanto avviene per il matrimonio, riguarda solo il congiunto e non la famiglia ed è di solito il singolo a recarsi in patria; il periodo di lutto e le cerimonie che lo accompagnano (il digiuno per i tre giorni dopo la morte, le cerimonie del dodicesimo e del quarantesimo giorno, le pratiche collegate al lutto) vengono puntualmente osservate anche dai parenti che vivono a Palermo, in accordo con la tradizione antica.

Al contrario dei primi, i Tamil celebrano il funerale a Palermo ma adottando tratti differenti dal rituale hindū: la cremazione viene ad esempio sostituita dalla sepoltura perché i costi sarebbero assai elevati e le ceneri dovrebbero essere poi disperse nel fiume o in mare, cosa dalla quale i Tamil si esimono per rispetto alla cultura e alla religiosità della popolazione ospite; nei rari casi di cremazione sembra che le ceneri siano state inviate in patria. Al funerale, che si va sempre più uniformando a quello locale, pur seguendo le norme tradizionali per il periodo del lutto, partecipano tutti senza distinzione di sesso anche se per la tradizione dovrebbero andare solo gli uomini.

La religiosità degli hindū non si esaurisce nei riti giornalieri e in quelli «di passaggio». C'è ancora tutta un'ampia ritualità, costituita dai riti occasionali o stagionali (*naimittika*) che, legata a momenti della vita (come il *Pongal* connesso al raccolto del riso), a miti (come la *Holi* che si rifà alla sconfitta della demone Holikā), a divinità (come la *Divalī* o *Dipāvalī*, la «Festa delle luci», associata a Rāma, Kṛṣṇa e Lakṣmī o la *Śivaratrī*, in onore del dio Śiva, oppure la *Ganesh Caturthi*, in onore del dio Gaṇeśa o Ganesh), assume carattere religioso e comunitario in quanto molte festività o celebrazioni che, uscendo dalla sfera del privato, del singolo o della famiglia, coinvolgono l'intera comunità. Le feste, caratterizzate da processioni, danze e pratiche inusuali in Occidente, in un ambiente diverso dalla terra d'origine finiscono con l'essere realizzate in mezzo a grandi difficoltà dagli immigrati sia per timore di dar fastidio sia per pudore, consapevoli di non essere compresi dalla popolazione ospite che spesso conosce poco i loro costumi e la loro ritualità, sia per la mancanza di un luogo dove celebrarle. Certo, pagando un affitto, gli hindū adibiscono all'uopo un luogo – in realtà un garage – poco o per nulla consoni alla loro ritualità imperniata sul fuoco che, secondo l'antico rituale risalente al periodo vedico, necessita di un luogo aperto. E' per questo che, pur facendo

capo ad essi entrambi i gruppi, in giorni distinti il luogo viene frequentato poco dai Tamil che, profondamente religiosi, non condividono l'idea che la divinità debba stare sottoterra; ciò perché, per gli hindū, nell'icona del dio (*mūrti*) è presente il divino da quando, dopo essere stata creata, viene consacrata con un particolare rito¹⁷⁹. Il luogo viene invece vissuto (è il caso di dire) assiduamente dai Mauriziani con una frequenza che, assai limitata da impegni familiari e di lavoro, risulta maggiore di quella con cui frequentavano i loro luoghi di culto in madrepatria, consapevoli – non disponendo di scuole o istituzioni atte allo scopo – di non aver altri mezzi di trasmettere la loro cultura alle nuove generazioni.

Nonostante gli immigrati hindū cerchino di celebrare annualmente le loro feste con l'intento di non smarrire le loro tradizioni, molte di quelle che interessano la collettività e ne costituiscono momenti di aggregazione non vengono celebrate o celebrate in casa o realizzate in modo parziale, sostituendo tratti o aspetti dei rituali per adattarsi all'ambiente e alla società d'accoglienza: un esempio è la *Ganesh Caturthi* dei Mauriziani, dove la statua di Ganesh in mancanza di un fiume viene portata al mare dopo un lungo percorso fatto a piedi e con una processione di devoti che di anno in anno si riducono di numero, timorosi del giudizio dei palermitani. Se da tutto ciò risulta evidente il tentativo di mantenere l'identità originaria e al tempo stesso adattarsi alla società ospite, pare indicativo di un processo inverso il culto di Santa Rosalia praticato da Tamil e Mauriziani, tanto di fede cristiana quanto di fede hindū: un riadattamento della religiosità della società d'accoglienza al proprio universo religioso. Alla base del culto sono infatti due tratti fondamentali della cultura hindū: il culto della dea madre e la pratica della *tīrtha-yātrā* o del «pellegrinaggio (lett.: 'visita') ai guadi sacri»; il termine *tīrtha* (<*tī-*, 'attraversare') indica propriamente il 'guado' dei fiumi e, per estensione, il santuario o il luogo sacro in quanto è ciò che consente di attraversare (nel ciclo della rinascita) ma, spesso posto vicino ai fiumi ne trae il valore purificatorio dell'acqua.

Pratica religiosa molto antica in India e con ricche testimonianze nella letteratura del *dharma* risalente almeno al 300-100 a.C. (anche se l'opera risalirebbe addirittura al 600-300 a.C.)¹⁸⁰, il pellegrinaggio con l'affermarsi e poi col diffondersi dell'Induismo determina e incrementa la costruzione di templi e santuari in tutto il subcontinente

¹⁷⁹ K. Knott, *op. cit.*, p. 50.

¹⁸⁰ Cfr. O. Botto, "Le letterature antiche dell'India", in *Storia delle Letterature d'Oriente*, III, Società Editrice Libreria, Milano 1969, p. 295.

indiano, dove gli hindū senza distinzioni si recano a piedi dopo aver osservato rigide norme preparatorie come il digiuno. Alla pratica del pellegrinaggio al luogo sacro, sentita dagli hindū come un diritto-dovere, si unisce il culto della Dea Madre che, diffuso verosimilmente nell'India anaria, sopravvive per secoli tra le culture dei villaggi e delle campagne dell'India meridionale, esprimendosi nel culto delle loro divinità tutelari (*grāmadevatā*), per ricomparire nella corrente dello Śaktismo nell'Induismo¹⁸¹.

I due aspetti dell'Induismo sopra rilevati stanno alla base del culto di Santa Rosalia che porta gli hindū a salire a piedi scalzi al santuario di Monte Pellegrino ogni domenica mattina, muovendosi dalle case all'alba, per rendere omaggio alla Santa o per chiedere una grazia: profondamente devoti, raramente mancano all'appuntamento e non si sentono in pace se dovessero farne a meno. Lungi dall'appropriarsi di una Santa e dall'identificarvi una dea hindū, la comunità venera Santa Rosalia come la Patrona della terra, la Dea Madre del luogo che l'accoglie; qui, smarriti i propri luoghi sacri, si attua un grande processo di (ri)fondazione simbolica del loro proprio spazio sacro e di (ri)sacralizzazione del luogo di accoglienza, tornando a funzionalizzare un luogo di culto – il santuario di Santa Rosalia – vivo nell'esperienza religiosa della comunità di accoglienza e la cui sacralità è incrementata dalla sua posizione sopra un monte¹⁸².

Il culto di Santa Rosalia, che in apparenza è un fenomeno di adattamento della propria religiosità a quella della società d'accoglienza, si rivela essere un caso di inserimento del nuovo su tratti esistenti nella propria religiosità e del mantenimento di essi e della loro tradizione culturale, in armonia con la tendenza all'“inclusivismo” che si rivela sempre più un carattere proprio dell'India. La comunità hindū di Palermo, nei due gruppi che la compongono e in modo ora più ora meno fedele, ha cercato e cerca di mantenere viva una simile tradizione culturale sia pure con grandi difficoltà e non senza perderne tratti. Della comunità sono noti il carattere mite (il che vale anche per i Tamil che, nonostante la discussa fama derivante dalle vicende della loro terra, rispettano le regole della società ospite) e il rispetto verso la città d'accoglienza, la sua cultura e le sue istituzioni tra cui la scuola (il maestro nella cultura hindū gode di un'autorità indiscussa e indiscutibile); se vi

¹⁸¹ Per quest'aspetto della religiosità hindū cfr. D. Kinsley, *Hindu Goddesses: Vision of the Divine feminine in Hindu Religious Tradition*, Motilal Banarsidass, 1999.

¹⁸² M. Eliade, *op. cit.*, pp. 27-30. Sull'importanza dei monti nella cultura indiana cfr. A. Pelissero, “La montagna e il suo simbolismo in alcuni miti dell'India”, in A. Barbero-S. Piano (a cura di), *Religioni e sacri monti*, Atti del Convegno Internazionale (2004), Atlas, Ponzano Monferrato 2006, pp. 153-160.

si associa l'assenza di individualismo, tratto tipico delle culture orientali, è inevitabile chiedersi se il "rimodellarsi" sulla società ospite non s'identifichi piuttosto con l'assumerne i tratti perdendo progressivamente quelli della propria identità¹⁸³. E ciò nonostante la credenza, ampiamente condivisa, che chi nasce hindū rimane hindū per sempre.

¹⁸³ M.G. Giacomarra, *Condizioni di minoranza oggi*, A.C. Mirror, Palermo 2003, pp. 15-16.

Cap. VII – *Appunti di una storia ancora da ricostruire*

L'India dal VII secolo

Sebbene la dominazione araba in India sia opera dei Turchi, gli Arabi hanno contatti con l'India già a partire dal VI secolo: rapporti commerciali, per lo più, che interessano soprattutto la costa meridionale dell'India, in particolare il Malabar dove ben presto si forma una comunità musulmana di sangue misto, i Mopla. Uno scontro di rilievo si verifica nelle valli dell'India nord-occidentale, dove gli stati di Kabul e Zabul cadono nell'870 sotto il dominio persiano, e nel Sindh, dove nel 711 Muhammad Ibn-al-Qasim occupa il territorio fino a Multan. Così, pur affermandosi nel corso dell'VIII secolo nelle regioni occidentali la dinastia Gurjāra-Pratihāra che costituisce per un certo tempo un baluardo contro gli Arabi, il Seistan, l'Afghanistan, il Belucistan e il Sindh cadono sotto il dominio della Persia e ne risentono una profonda influenza sul piano culturale.

Anche gli Arabi mostrano di saper assimilare e sintetizzare molti aspetti di altre culture: a Bagdad arrivano il concetto di zero e il sistema numerico decimale che, attraverso gli Arabi, passano al mondo occidentale; insieme ai numeri arrivano fiabe e versioni tradotte in arabo di storie indiane; meno documentabile è l'influenza della mistica indiana sul sufismo. Uno degli aspetti più rilevanti della politica araba nel Sindh è costituito dal rapporto con gli indiani che vengono trattati come *dhimmi*: dietro pagamento di una tassa, la *gizya*, essi possono mantenere le proprie tradizioni religiose ed essere rispettati nella loro persona e nei loro beni.

Il regno di Ghazna – Mahmūd di Ghazna

Un grande scontro con il mondo arabo avviene però con i Turchi, sul finire del IX secolo: nelle regioni più orientali appartenenti alla dinastia persiana Samanide (874-999) il potere è in mano a ufficiali tur-

chi, in origine schiavi, tanto che la dinastia Samanide e prima gli Abbasidi usano allevare e istruire a corte giovani turchi catturati in guerra o venduti da mercanti di schiavi, diventando spesso consiglieri del sovrano. Uno di questi, Sabuktigīn, riesce a far proclamare indipendente il suo principato che ha centro a Ghazna (nell'odierno Afghanistan) e il figlio, Mahmūd, spinto dal desiderio di bottino, volge il suo sguardo verso l'India dando il via a una serie di scorrerie piratesche durante le quali distrugge e saccheggia templi e luoghi sacri: nella tradizione hindū conserva l'immagine del prototipo del conquistatore violento e terribile. Si ritrova ben presto sovrano di un vasto impero che allarga con la conquista sia del Sindh, dove le città di Mūltān e di Mansūra devono riconoscerne la supremazia, sia del regno degli Shāhi, che vengono sconfitti nel 1021. Nella capitale di questo regno, Lahore, Mahmūd di Ghazna trasferisce la corte facendone un importante centro di cultura islamica e persiana.

A partire dall'XI secolo compaiono nuove dinastie sulla scena politica indiana, tra le quali: *a*) i Chauhān, il cui sovrano più noto è Prthiviraj III che nel 1191 difende l'India dai Turchi; *b*) i Sena, che nel XII secolo conquistano il Bengala; *c*) i Paramāra, che regnano nell'India centrale e il cui sovrano più noto è Bhoja.

L'India tra i secoli XII e XVI (Sultanato di Delhi) Muhammād di Ghūr

Mahmūd di Ghazna non riesce a giungere a Delhi ma vi riesce Muhammād di Ghūr, così detto perché la sua dinastia ha centro a Ghūr, a nord di Kābul. Egli si impadronisce del regno di Ghazna, occupa Lahore nel 1186 e si volge verso Delhi. Una coalizione dei regni dell'India del nord guidata da Prthiviraj III lo sconfigge a Tarain nel 1191 ma l'anno successivo, quando Prthiviraj III respinge le proposte di pace che il sovrano turco gli fa pervenire (con conversione all'islamismo e riconoscimento della supremazia dei Ghūrīdi), Muhammād di Ghūr gli sferra un nuovo attacco sconfiggendolo. Gli eserciti di Muhammād di Ghūr giungono fino a Delhi e da lì avanzano su tutta la pianura gangetica fino al Bengala occupandone la parte occidentale e cacciando i Sena nella orientale. Lo stato di cose delineato non dura a lungo perché, alla morte prematura di Muhammād di Ghūr nel 1206, il regno non tarda a smembrarsi.

Il 1192 rimane una data di rilievo nella storia dell'India perché segna l'avvento sul suolo indiano del potere straniero dal quale l'India si libera solo con l'indipendenza conseguita nel 1947. Fra i motivi della

disfatta gli storici individuano: *a*) un ideale religioso e una fede quasi fanatica degli islamici di contro alla sostanziale indifferenza per le vicende del mondo e per la politica degli hindū; *b*) un esercito, quello dei Ghūrīdi, comandato da schiavi ed educato alla battaglia di contro a uno stile cavalleresco e un codice d'onore il cui rispetto preoccupa gli hindū più della vittoria stessa; *c*) l'incapacità degli indiani di adottare nuove tecniche militari; *d*) il logoramento degli animi e delle finanze a causa delle continue scorrerie musulmane; *e*) le lotte interne e le defezioni dei re hindū che cercano appoggi e creano alleanze con i governanti musulmani.

La dinastia degli Schiavi (1206-1290)

Alla morte di Muḥammād di Ghūr (1206) un suo generale schiavo, Aibak, si proclama sovrano dell'India e ottiene da Bagdad il riconoscimento dell'indipendenza e il titolo di sultano per il figlio Iltutmish. La dinastia degli Schiavi regna a Delhi dal 1206 al 1290 e di essa fanno parte Aibak (1206-1210), Iltutmish (1211-1236) e Balban (1256-1287). Fra i sovrani è soprattutto Balban che tenta di rinforzare il potere centrale di Delhi e indebolire i poteri locali; impegnata però a nord-ovest contro i Mongoli di Gengis Khan, la dinastia degli Schiavi non riesce a espandere il regno verso sud. Nel rapporto con la popolazione hindū si introduce la *gizya* considerando gli indiani dei *dhimmi*, ma nelle cariche di prestigio sono preferiti i Turchi e questo crea dissidi tra musulmani turchi e musulmani indiani (gli indiani convertiti all'islamismo): essendo diffusi soprattutto nel Sindh e nel Bengala questo induce a pensare che le conversioni avvengano là dove minore è la diffusione dell'Induismo e dove maggiore è la presenza del Buddismo.

Alla morte di Balban (1287), invece, non mancano lotte di successione che portano al potere varie dinastie: *a*) i Khalghī, il cui maggiore esponente è Alāud-dīn che allarga i confini del regno a danno dei Rājputi e di altri regni del Deccan, tra cui gli Yādava, i Hoysala e i Pāndya che ne riconoscono la supremazia pagando pesanti tributi sempre incassati col ricorso a rigorosi provvedimenti; *b*) i Tughlaq, che vanno al potere nel 1320 dopo una lunga guerra di successione. Il sovrano più importante, Muhammad-Ibn-Tughlaq (1325-1351) consolida il potere centrale rinforzando i confini a nord, e riducendo sotto il controllo del sultanato i territori dell'India meridionale; alcune vicende negative del suo regno, tra cui il trasferimento della capitale da Delhi a Daulatābād, il succedersi di carestie e l'aumento delle tasse inaspriscono i

rapporti tra il sovrano e i sudditi: la tensione sfocia in una serie di ribellioni e rivolte che portano alla costituzione del sultanato di Bahmanī, che non tarda a smembrarsi in quattro sultanati dominanti il Deccan, e al regno del re Vijayanagar: quest'ultimo muore nel 1564 sotto la pressione dei sultanati del Deccan che hanno la meglio nella battaglia di Talikota e saccheggiano la capitale Vijayanagara e il Bengala il quale, mai realmente integrato, dichiara l'indipendenza nel 1338. Sotto questa dinastia un momento critico è costituito nel 1398 dall'invasione e dal saccheggio dei territori dell'India settentrionale guidati da Timur, il noto Tamerlano.

I Sayyid e i Lodī sono le dinastie che si susseguono nel corso del XV secolo e che riescono a mantenere solo i territori intorno a Delhi e Agra, pur non rinunciando con frequenti spedizioni a riconquistare i territori nel sud dell'India; solo uno degli ultimi sovrani dei Lodī, Sikandar Lodī (1489-1517), riesce ad attuare una politica espansionistica e allargare i confini del regno che con lui si estende dal Panjāb al Bengala; il suo successore non è però altrettanto capace e nel 1526 perde il regno usurpatogli da Bābur, sovrano di un piccolo regno dell'Afghanistan, che fonda l'impero Moghul.

Caratteristiche culturali del periodo

Particolarmente importanti sono due correnti religiose che si formano in questi secoli con lo scopo di fondere Induismo e Islamismo che, a loro avviso, presentano differenze colmabili al punto di assistere a conversioni alle nuove correnti di adepti di entrambe le fedi. La prima delle due correnti è il *Nath panth* che si diffonde tra i secoli IX e XIII nel nord dell'India tra gli strati più bassi della popolazione; la nuova forma di religiosità trova il maggior esponente in Gorakhnath che predica una religione monoteistica caratterizzata da devozione profonda a Śiva ma permeata di buddhismo tantrico; lo stesso Gorakhnath dev'essere in origine seguace del buddhismo tantrico che fa ricorso a tutta una serie di pratiche psicofisiche (*hathayoga*) e pratiche esoteriche che per conferire poteri magici devono essere impartite da un maestro.

La seconda corrente è quella del *Sant Mat*, «Dottrina dei santi», che si sviluppa nel XV secolo e propugna una dottrina monistica in cui dio, chiamato Allah o Ram oppure Hari, è un soggetto ineffabile e senza forma; nella dottrina è centrale il ruolo della meditazione, realizzata con tecniche di concentrazione insegnate da un maestro. Ai se-

guaci del *Sant Mat* si deve tutta una delicata e fervente creazione di inni in vernacolo; fra gli esponenti più importanti vanno ricordati Kabīr (1398-1448), un tessitore della zona di Benares, e Guru Nānak, nato in una casta di mercanti del Panjāb che rifiuta ritualismo e caste e insegna a hindū e a musulmani le tecniche di meditazione per giungere all'unione con Dio. Non diversamente dalla corrente *Nath panth*, anche in questa l'importanza attribuita al maestro, il cui insegnamento finisce con l'essere istituzionalizzato, porta a forme rituali sempre più complesse: le due correnti religiose vengono a caratterizzarsi per un ritualismo maggiore di quello criticato dai loro predicatori.

Va ricordato che dalla seconda delle due correnti religiose, ossia dal *Sant Mat*, si sviluppa con l'andar del tempo la religione dei Sikh, «discepolo», che è l'ultima grande religione indiana: nato nel Panjāb, il Sikhismo richiama seguaci soprattutto dalle caste dei *Khatri*, sottocaste di commercianti e mercanti, e dei *Jāt*, gente in origine di casta molto bassa o addirittura fuoricasta che pratica la pastorizia ma che, spostatasi in zone fertili intorno ad Āgra e Delhi, si costituisce di agricoltori e proprietari terrieri. Le popolazioni, per la loro ricchezza e le loro ambizioni, entrano in conflitto con i Moghul; di conseguenza i successori di Nānak, soprattutto dal terzo *guru* in poi, da maestri spirituali si fanno capi di una religione articolata in complessi rituali e cerimonie accompagnate dal canto di inni sacri, privilegiati in luogo della meditazione individuale; si giunge addirittura a veri e propri principi, i più forti del Panjāb, che si trasmettono la carica all'interno della famiglia e che percepiscono le decime dei fedeli facendo ricorso a esattori.

Il dissidio con i Moghul si acuisce ulteriormente in seguito all'uccisione di due *guru*, ad opera prima di Jahangir e poi di Aurangzeb, per cui il *Sikh-panth* consegue una nuova fase di istituzionalizzazione sul piano religioso e su quello militare (1699). Il discepolo dell'ultimo dei *guru*, che prende il nome di *Banda*, «schiavo» del *guru*, perviene allo scontro con i Moghul che riconquistano il Panjāb mentre i superstiti Sikh attizzano forme di guerriglia da cui escono definitivamente sconfitti nel 1715; portati in catene a Delhi, vengono uccisi in seguito al loro rifiuto di convertirsi all'islamismo.

L'impero Moghul

Chiamato dall'ultimo dei sovrani della dinastia Lodī in contrasto con la sua nobiltà, Bābur, sovrano del regno di Kābul e Kandāhār, interviene nelle vicende dell'India del cui possesso, in quanto discendente di Tamerlano e di Gengis Khan, si sente diretto erede. La batta-

glia decisiva tra Bābur e il sultano di Delhi viene combattuta a Pānīpat nel 1256 e l'anno dopo vengono sconfitti a Kanwa, nei pressi di Pānīpat, i capi Rājput di Mewā Pānīpat e del Mālwa, coalizzati e guidati da Rānā Sangrām Singh. Ha inizio così il sultanato di Delhi ma, alla morte di Bābur, il figlio e successore Humāyūn fugge in Persia per sfuggire a Sher Shāh Sun, nobile afghano già generale dei Lodī e successivamente di Bābur; egli prende il comando del sultanato ma muore precocemente e nel 1555 a Delhi torna Humāyūn che muore l'anno dopo lasciando il regno al figlio tredicenne Akbar il quale sale al trono con il reggente Bairam Khān.

Akbar è il vero artefice della potenza Moghul: liberatosi presto del reggente inizia una grande politica espansionistica e governa con intelligenza; coadiuvato da persone abili e preparate come Todar Mall, organizza un forte potere centralizzato e un rigido sistema in base al quale i nobili son tenuti a fornire un determinato contingente di truppe; elimina la *gizya* e dà spazio nell'amministrazione a indiani, musulmani e rājputi facendone pilastri leali e subordinati al suo potere: questo non manca di suscitare il malcontento dei turānī, in prevalenza Turchi di varia provenienza e uno dei gruppi presenti a corte spesso in contrasto con gli irānī. Akbar sposa la figlia di un re Rājputi diventandone, secondo l'uso indiano, più un sottomesso che un alleato; si occupa anche di questioni religiose e nel 1579 proclama la *mahzar*, «Dichiarazione», in cui si afferma che in caso di controversie religiose decide il sovrano in accordo col Corano e col benessere del popolo. Nel 1582 comincia a proporre una propria fede religiosa intesa col nome di *Din-i-Ilahi* la quale predica il monoteismo e l'importanza della figura del maestro e che, pur rimanendo nell'ambito dell'Islam, ha notevoli analogie con la corrente della *bhakti* per cui risulta ben accettata agli hindū e ai musulmani; è però una religione di breve vita che si estingue poco dopo la sua morte anche se conferisce un'aura sacrale alla dinastia: anche quando non gode più dell'antico potere, la dinastia mantiene un prestigio tale da impedire ai nobili di sostituirsi ad essa.

Morto Akbar, gli succedono Giahānghīr, Shāh Jahān e poi il figlio di quest'ultimo, Aurangzeb, che sale al trono dopo una lunga lotta per la successione con i tre fratelli il più importante dei quali è Dhārā Shikōh che, più tollerante in fatto di religione, viene fatto uccidere dal fratello con l'accusa di eresia. Aurangzeb ripristina il più rigido islamismo, impone nuovamente la *gizya* suscitando il malcontento di musulmani e rājputi e attizzando un gran numero di ribellioni. Alla sua morte (1707) nuove lotte di successione si alternano a regni di breve durata finché nel 1719 succede Muhammad Shāh che riesce a governare fino al 1748, quando il potere Moghul è ormai in declino e controllato da varie fazioni con l'appoggio dei capi Rājputi e dei Maratti. Comincia così una serie di ribellioni e numerosi governanti locali, tra

cui il viceré del Deccan che ha il titolo *Nizām-ul-Mulk* ed è a capo dei Turānī, si rendono indipendenti; nell'occasione si verificano non poche invasioni, come quella guidata da Nādir Shāh che nel 1739 penetra in India e giunge fino a Delhi.

I Maratti

Abitanti del Mahārāṣṭra e di lingua marathī, i Maratti sono un insieme di famiglie di diverse caste dedite alla professione delle armi; caratterizzati da tradizioni marziali, i Maratti diventano una casta nel XVIII secolo e pongono le loro armi al servizio della potenza islamica godendo dei proventi di terre esentasse; loro capo è Sivājī, il quale costituisce uno stato unitario che si regge finanziariamente su due imposte: la *sardeśmukhī*, imposta fondiaria riscossa sul territorio maratta, e la *chauth*, imposta versata dagli stati vicini per non esser fatti oggetto delle incursioni maratte; l'imposta rende tributari un gran numero di stati pur lasciando loro molta autonomia.

A Shāhū, uno dei discendenti di Śivājī, tenuto prigioniero a corte, i Moghul concedono di ritornare in patria come governatore dei territori del padre ma gli viene affiancato un primo ministro (*peshwā*), il vero detentore del potere. Il suo regno, costituito in realtà da una confederazione di principi, viene riconosciuto vassallo dei Moghul ma l'uso di riscuotere la *chauth* nelle province Moghul del Deccan, suscita una violenta opposizione permettendo ai Maratti di conseguire una vasta espansione territoriale: nel 1740 appartengono ai Maratti grandi province come Bundelkhand, Mālwa e Gujarāt in cui i Maratti pongono basi fortificate. Nel 1742 la riscossione della *chauth* nel Bengala da parte del comandante Maratto di Nāgpur che per ottenerla invade il territorio, urta la sensibilità del *peshwā* che, essendo in ristrettezze economiche, pensa di ritirarla egli stesso; con il consenso dell'imperatore Moghul, il *peshwā* si reca in aiuto del Bengala; il conflitto tra i due capi Maratti si ricompose successivamente ma l'alleanza tra il *peshwā*, l'imperatore Moghul e il capo (*nawāb*) del Bengala ai danni di un altro principe Maratto mostra come a primeggiare siano le considerazioni politiche su qualsiasi forma di ideologia, Maratta o hindū.

I sovrani Maratti non perseguono però il sogno di un impero hindū né pensano alla distruzione dell'impero Moghul che li esporrebbe agli attacchi dei nemici; al contrario tendono ad accrescere il loro potere appoggiandosi e difendendo l'imperatore. I Moghul, da parte loro, li considerano alleati pericolosi perché li aiutano per averne in cambio il diritto di riscossione su territori sempre più vasti; quando gli Afghani penetrano in India i Moghul cercano così l'aiuto dei Maratti e conce-

dono loro in contropartita la riscossione della *chauth* nelle province settentrionali. Questo porta inevitabilmente a uno scontro tra i Maratti e gli Afghani che con la loro superiorità tattica infliggono loro una terribile sconfitta. I Maratti rimangono comunque la più grande potenza della penisola, anche se devono poi cedere di fronte alla potenza finanziaria e militare della Gran Bretagna.

La nuova potenza imperiale

Tra il 1750 e il 1760 l'India è divisa in una serie di stati indipendenti, tra i quali spiccano il Bengala, il Bihar e l'Orissa governati dall'avventuriero Ālīvardī Khān, il Deccan dove il viceré Moghul, *Nizām-ul-Mulk*, è un sovrano indipendente dal 1724 e il suo regno, con capitale Haiderābād, è un impero Moghul in piccolo; tra le piccole potenze esiste un equilibrio non stabile né privo di tensioni, e non c'è minore tensione più a sud, tra le quattro popolazioni di etnia dravidica: i Tamil, i Telugu, i Kannada e i Malayali. Una situazione del genere non solo permette ma addirittura agevola l'intervento europeo che, per ragioni commerciali, è presente sul suolo indiano da quasi un secolo. In effetti, già nel 1498, con l'arrivo di Vasco de Gama a Calicut, sulla costa del Malabar, interessati a cercare «spezie e cristiani» i Portoghesi stabiliscono la loro base a Goa, aiutati dal regno di Vijayanagar che mira in realtà a indebolire la rivale Bījāpur nel cui territorio si trova Goa; anche gli Olandesi in seguito pongono il loro quartier generale a sud di Madras (a Negapatam) e una filiale nel Bengala (a Chinsura) e i Danesi infine fondano stazioni a Tranquebar, dove danno inizio ad attività missionarie protestanti, e a Serampore, nel Bengala.

A partire dal 1640 anche la *East India Company* dispone di una base a Madras, di un quartier generale a Bombay e di una filiale a Calcutta (Forte William) dopo il 1691. Accanto alle filiali inglesi sorgono delle città indiane: la *Compagnia* registra una forte espansione e l'Inghilterra investe grossi capitali sia per finanziarla che per disporre di un naviglio adeguato per il trasporto delle merci. I veri rivali degli Inglesi sono i Francesi che nel 1664 creano la *Compagnie des Indes Orientales* e nel 1674 fondano Pondichéry a sud di Madras. Non ci vuol molto a comprendere che lo scontro tra le due compagnie risente del conflitto tra i rispettivi governi in Europa: da parte francese il governatore Dupleix, uno dei più grossi commercianti del tempo, cerca di crearsi alleanze indiane portando al potere uomini a lui favorevoli o appoggiando interessi di principi indiani in cambio di misure che mandino in rovina la Compagnia inglese; la politica delle alleanze di-

venta ben presto protezionismo coloniale che mantiene viva e operante l'influenza francese per almeno sette anni. Di grande importanza è la creazione di un contingente militare costituito da un esiguo numero di militari francesi e da un gran numero di soldati indiani (i *sepoys*) comandati da ufficiali europei e addestrati con metodi europei, adottando cioè la disciplina europea che gli indiani ignoravano e ricorrendo all'uso di sistemi tattici e d'arma europei.

Nonostante le premesse operative si verifica un rovesciamento delle sorti e i Francesi vengono sconfitti a Wandiwash nel 1760; l'anno successivo cade Pondichérry ed è allora la fine dell'impero commerciale francese; molti militari rimangono in India con i principi indiani che se ne servono per l'addestramento dell'esercito. Il predominio degli Inglesi nel Bengala, favorito dai particolari privilegi accordati loro dai Moghul, crea a sua volta tensioni con i sovrani al punto che nel 1756 il *nawāb* del tempo occupa Calcutta, dove stanno le basi della *East India Company*, intendendo far capire che i privilegi accordati alla Compagnia dai Moghul, tra cui il commercio libero esente da qualsiasi imposta, non devono limitare la sovranità del *nawāb* che vi vede una perdita considerevole delle entrate fiscali; ulteriore motivo d'attrito è il fatto che i sudditi bengalesi tendono a sfuggire alla giustizia rifugiandosi tra gli Inglesi che poi si rifiutano di consegnarli.

In ogni caso, i bengalesi non giungono a espellere la Compagnia perché essa costituisce una ricca fonte di guadagno; è probabile inoltre che il *nawāb* sia consapevole di non avere forze sufficienti per combattere gli Europei, il che si vede bene quando il *nawāb* del tempo (Sirāj-ud-daulah) fa guerra agli Inglesi nel 1756 e, pur conquistando Calcutta scarsamente difesa, deve ritirarsi perché un forte contingente di truppe giunge al comando di Robert Clive e la riconquista; da allora gli Inglesi si accordano con i *Jagat Seth*, «Banchieri mondiali», potente famiglia di banchieri originari di Jodhpur che hanno una posizione di primo piano alla corte del Bengala e, grazie al loro appoggio, regolano la successione al trono; il *nawāb* cerca di opporsi ma, dopo un breve scontro nel 1757 nei pressi di Plassey, viene ucciso. Il corso della storia del Bengala dei successivi cinquant'anni si può dire regolato dalla *East India Company* che tend a imporre la propria supremazia su tutta l'India grazie anche al governo del *nawāb* nominato in realtà dalla stessa Compagnia. In compenso la stessa e il Governo britannico si impegnano a consolidare le conquiste in Bengala rinunciando a ogni ulteriore espansione territoriale. Quando però il nuovo *nawāb*, pur eletto dalla Compagnia, si allea col sovrano di Oudh e con l'imperatore Moghul tentando di rovesciare l'amministrazione britannica, le truppe inglesi lo sconfiggono a Baksar (1764) e la Compagnia,

col consenso dei Moghul, comincia a riscuotere le imposte del Bengala attraverso intermediari indiani prima (dal 1775 al 1785) e poi direttamente.

Quest'ultimo è il periodo della più forte oppressione britannica in India, oppressione che comporta notevoli trasformazioni nel sistema giudiziario-penale e l'abbandono dell'idea inizialmente condivisa dall'amministrazione inglese, di limitare l'espansione al solo Bengala dal momento che molti vedono nell'estendersi del potere britannico in India la via della rovina. L'avversione alla guerra di conquista, «inconciliabile col desiderio, l'onore e la politica della nazione britannica», trova espressione nell'*India Act* di Pitt (1784); malgrado ciò, con Lord Wellesley che diviene governatore generale nel 1798, la Gran Bretagna unifica «sotto la sua protezione» tutti gli stati indiani divenuti autonomi nel corso del XVIII secolo, giustificando l'azione col timore che il non-intervento inglese favorisca le alleanze dei principi indiani con i Francesi; non manca inoltre un accenno alla difficoltà di governare su territori minacciati da altri sovrani indiani e quindi alla ridotta sicurezza dei commerci.

In seguito al susseguirsi delle predette argomentazioni vasti territori vengono assoggettati al dominio inglese che si trova così a regnare su tutta la pianura del Gange, su Delhi e sui territori tra Calcutta e Bombay, oltre che su vaste regioni dell'interno della penisola; tra il 1840 e il 1850 vengono infine sottomessi il Sindh e il Panjāb. Il dominio inglese dura altri novant'anni e solo nel 1947, con la proclamazione dell'indipendenza, dal vasto impero britannico emergono due grandi stati: l'Unione indiana e il Pakistan.

Postfazione*

184

Lo stato del Gujarat sta ai confini dell'India occidentale, incastonato fra il Rajasthan a nord, il Pakistan a ovest, e l'Oceano a sud. Le piogge monsoniche sommergono vaste parti depresse del suo territorio, che il sole torrido trasforma in candide e bollenti saline. L'alcol, birra compresa, è bandito ufficialmente da tutto lo Stato, che ha approvato il proibizionismo nel 1948. La dieta è rigorosamente vegetariana ed esclude non solo carne e pesce, ma anche le uova. La gloria contemporanea dello stato è certamente il Mahatma Gandhi, che vi nacque e studiò. Al ritorno dal Sud Africa, nel 1918, egli vi fondò il suo ashram che divenne il quartier generale della lotta non violenta contro l'impero britannico. Da qui Gandhi partì nel 1930 per la famosa marcia del sale, facendo voto di non tornarvi se non a India liberata.

In questa regione, per molti versi inospitale, è fiorita e continua a prosperare una delle religioni più sorprendenti che l'uomo abbia mai concepito: il jainismo. E qui si trova, sulla cima di un monte deserto su cui attecchiscono soltanto i cactus, uno dei luoghi sacri più straordinari che l'uomo abbia mai costruito: il tempio di Palitana. Ad esso si arriva salendo una scala di 3.500 gradini, sotto il sole che batte a più di 40 gradi. Lungo la via si incrociano monaci e monache che salgono o scendono di corsa, un fazzoletto bianco al collo, un sari bianco legato alla vita, i capelli radi, attenti a non scontrarsi. Le regole dell'ordine li costringono infatti ad andare dovunque e sempre a piedi nudi, senza mai usare alcun mezzo di trasporto, a respirare attraverso un panno, a non cucire i propri vestiti, a strapparsi i capelli invece di tagliarseli, e a non toccare mai persone dell'altro sesso, neppure i bambini.

Sulla cima del monte si trova una vera e propria città santa. Nove complessi circondati da alte mura e torri, quasi fortezze della fede, racchiudono 850 templi immacolati, che contengono 27.000 statue. Alle principali i fedeli presentano offerte, dalle noci di cocco alla pasta di sandalo e zafferano, e di fronte ad esse compongono con chicchi di riso innumerevoli svastiche, che sono simboli di buon auspicio (il cui nome in sanscrito significa "benessere"). Le statue però non rappresentano divinità: i jain infatti non hanno dèi, e in particolare non credono in un creatore del mondo. Benché la loro religione risalga a periodi preistorici, precedenti l'invasione ariana dell'India, essi aveva-

* P. Odifreddi, *Sotto il cielo di Gandhi a misurare atomi e spirito*, Repubblica, 8 agosto 2014.

no infatti già capito che il creatore non è una risposta soddisfacente alla domanda: chi ha creato il mondo? E non lo è, perché genera immediatamente una nuova domanda: chi ha creato il creatore? Al problema dell'origine dell'universo i jain danno allora l'unica risposta soddisfacente da un punto di vista logico: il mondo è sempre esistito, e sempre esisterà. Le 27.000 statue rappresentano dunque non dèi, ma i 24 tirthankara, gli illuminati che hanno saputo svincolare l'anima dalla materia, purificarla da ogni impurità, e permetterle di ascendere come una bolla trasparente al di sopra di tutti i cieli, ai confini estremi dell'universo.

Le anime liberate sono tutte uguali fra loro, e tutte ugualmente indifferenti al mondo: per questo esse sono rappresentate in statue perfettamente uguali, in candido marmo, sedute in posizione yoga, o in piedi in posizione di abbandono del corpo, con l'espressione distaccata e vagamente sorridente, e gli occhi d'argento che brillano nella penombra dei templi. A identificare i personaggi sono soltanto minuscoli simboli sui basamenti: cobra, elefanti, antilopi, leoni, conchiglie, o svastiche. I tirthankara sono quasi tutti personaggi mitologici, che la storiografia jain fa risalire sempre più indietro, via via oltre i tempi storici, geologici e cosmici. L'ultimo, Jina o Vittorioso, dal quale i jain prendono il nome, pare invece che sia esistito nel secolo VI a. C., contemporaneo a Buddha. E le vite dei due illuminati, così come le loro dottrine, rivelano sorprendenti affinità. Ci sono però anche precise differenze, principalmente dovute al fatto che, mentre la filosofia buddista è sostanzialmente psicologica e preoccupata delle intenzioni, i jain sono concretamente meccanicisti e interessati ai fatti. Inoltre, le loro teorie anticipano sorprendentemente molti aspetti della scienza moderna. Ad esempio, essi credono che l'universo sia un gigantesco organismo vivente, costituito di materia e spirito. Che la materia non si crei e non si distrugga, ma si trasformi, e sia riducibile a un numero infinito di atomi. Che lo spirito permei ogni cosa, e sia anch'esso riducibile ad un numero infinito di monadi. Che il tempo sia ciclico, e costituito di istanti la cui durata è circa un millesimo di secondo. E che la storia sia il processo attraverso il quale lo spirito cerca di liberarsi dalla materia che lo contamina.

La credenza più fondamentale dei jain è però che ogni cosa dell'universo sia animata. Essi sono dunque tenuti a rispettare profondamente non soltanto gli uomini e gli animali, ma l'intera natura, e a praticare un'etica di assoluta non violenza, estesa ad ogni essere del cosmo. In realtà, la non violenza non può mai essere veramente assoluta: mangiare è infatti una violenza fatta al cibo, ma lasciarsi morire di fame è una violenza fatta a se stessi. Non intimiditi dal paradosso, i jain hanno comunque sviluppato un sistema di regole a loro volta pa-

radossali, per cercare di fare il meglio possibile: respirare attraverso un panno per non ingoiare insetti; spazzare il cammino per non pestarli; bere solo di giorno, e solo acqua bollita, e non mangiare mai avanzzi, per minimizzare la quantità di microbi ingerita; e così via.

L'ascetismo che un tale sistema di vita impone ha poi finito col generalizzarsi, e provocare un globale rifiuto antitecnologico: dall'ago per cucire gli abiti alle forbici per tagliarsi i capelli, dai fornelli per la cucina all'aratro per il lavoro nei campi, dalle scarpe ai mezzi di trasporto. Nel primo secolo della nostra era uno scisma staccò dai jain ortodossi una setta di radicali: i digambara, o Vestiti di Nuvole, che rifiutarono anche gli abiti. Essi prosperarono fino all'anno mille, e poi declinarono, senza però mai estinguersi completamente. Naturalmente non se ne vedono per le strade, ma nel sud dell'India, a Sravanabelagola, sulla cima di un altro monte sacro che si deve scalare a piedi nudi, si può visitare la gigantesca statua nuda, alta 17 metri, dedicata al figlio del primo tirthankara. A intervalli decennali essa viene lavata con latte di cocco e di mucca, succo di canna da zucchero, polvere di riso, spezie e erbe medicinali, e olio di sandalo: un trattamento che la mantiene in perfetto stato di conservazione, nonostante la veneranda età di mille anni. Nudi o vestiti, i jain non vivono comunque una vita facile, e sapevano già 25 secoli fa che la loro religione non era la più adatta a quei tempi: figuriamoci ai nostri. Ciò nonostante, oggi ci sono ancora circa tre milioni di jain, quasi tutti in Gujarat, e il loro pensiero rimane vivo: in particolare, nell'insegnamento del Mahatma Gandhi, che imparò da loro la non violenza e lo spirito antitecnologico, e seppe imporli agli indiani con efficacia nella loro vittoriosa battaglia contro l'imperialismo.