

INDIA: AMOR SACRO E AMOR PROFANO

di
Paolo Magnone

Negli stereotipi culturali occidentali come nell'autocoscienza indigena, l'India è la terra del *dharmā*, la patria della religione per antonomasia. Malgrado l'avanzata forse inarrestabile della tabe della civiltà dei consumi, le roccaforti della cultura tradizionale sono tuttora intrise della presenza pullulante del sacro che trasfigura lo spazio-tempo in un'unica ininterrotta teofania. Chiunque abbia calcato il suolo indiano serba senza dubbio nella memoria l'immagine di una folla festante che rende omaggio a una delle infinite maschere del divino, o di un asceta silenzioso assorto nella contemplazione della Realtà suprema dietro la maschera. Tanto maggiore potrebbe essere allora la sorpresa nell'imbatteci, tra le pagine dei capolavori poetici consacrati dalla tradizione, in strofe come questa:

आलोलामलकावलीं विलुलितां बिभ्रच्चलत्कुण्डलं
किंचिन्मृष्टविशेषकं तनुतरैः स्वेदाम्भसां जालकैः ।
तन्व्या यत्सुरतान्ततान्तनयनं वक्रं रतिव्यत्यये
तत्त्वां पातु चिराय किं हरिहरब्रह्मादिभिर्देवतैः ॥ ¹

*Finché ti veglierà un volto
di fanciulla, occhi languidi allo smorir dell'amore, appena
imperlato dai giochi recenti,
ciondolio di orecchini, corona di riccioli in subbuglio:
a che Viṣṇu e Śiva e Brahmā e gli altri dei?*

Un'inopinata blasfemia sulle labbra di Amaru, che non si perita di irridere le supreme ipostasi del *brahman saguṇa*, la forma che assume l'Assoluto ineffabile per comunicarsi al mondo, barattandole con le umbratili fantasmagorie di un corpo muliebre — quel corpo che, come ammonisce l'*Upaniṣad*² con macabra ironia, "nato da rapporto sessuale, cresciuto nell'inferno della matrice, uscito per il meato dell'urina, composto d'ossa, ricoperto di carne, rivestito di pelle, è pieno di escrementi, urina, bile, flemma, midollo, grasso, cervella e altro sozzume come una stanza di tesori è piena di ricchezze"?. Amaru è uno dei più insigni lirici erotici della letteratura indiana, e potremmo fargli credito di un *penchant* forse eccessivo per le gioie d'amore, quasi al limite dell'eterodossia. Ma Bhartṛhari, che dimostra propensioni più austere nel suo *Vairāgyaśataka* o "Centuria della Rinuncia", non dà prova di maggior rispetto per le tre divinità della *trimūrti* in questa briosa strofe *vasantatilakā* proprio in apertura dello *Śṛṅgāraśataka* o "Centuria dell'Amore":

¹ AMARU, *Amaruśataka* 3.

² *Maitrāyaṇī Upaniṣad* 3, 4.

शंभुस्वयंभुहरयो हरिणेक्षणानां
येनाक्रियन्त सततं गृहकर्मदासाः ।
वाचामगोगरचरित्रविचित्रिताय
तस्मै नमो भगवते कुसुमायुधाय ॥ ३

*Gloria al dio dalle armi fiorite
dalle strane, ineffabili imprese:
Śiva, l'Autogeno e Viṣṇu, li ha messi ai servizi
delle belle cerbiatte!*

Il dio *kusumāyudha* è Kāma o Amore, che incozza fiori al suo arco dalla corda di api ronzanti: persino Śiva, l'asceta inconcusso, dovette soccombere ai suoi strali cedendo alla corte di Pārvatī, e ne fu tanto furioso che incenerì Kāma con un'occhiata di fuoco: così Kāma divenne Anaṅga, l'"Incorporeo" — ma davvero non si può dire se fu una punizione o una promozione, perché l'assenza non fa che rinsaldare il suo dominio, come accade per l'amata: "se il dilemma è tra l'esser insieme o lontani, ho fatto la mia scelta: insieme, lei è una; lontani, i tre mondi sono lei".

Non solo le divinità della *bhakti* sono costrette a subire l'assalto vittorioso di Kāma, ma addirittura vediamo talvolta il *kāma*, tradizionalmente ordinato al grado piú basso della gerarchia dei valori, levarsi a insidiare il primato al *mokṣa*, l'ideale supremo dell'affrancamento dal servaggio nel flusso doloroso dell'esistere per attingere la suprema libertà nell'immobile perfezione dell'Essere:

किमिह बहुभिरुक्तैर्युक्तिशून्यैः प्रलापैर्
द्वयमपि पुरुषानां सर्वदा सेवनीयम् ।
अभिनवमदलीलालालसं सुन्दरीणां
स्तनभरपरिखिन्नं यौवनं वा वनं वा ॥ ४

*A che tante chiacchiere senza costrutto?
Non son che due le vie per gli uomini quaggiú:
tenere bimbe oppresse dal turgore dei seni
ebbre del nuovo mosto dell'amore
— o l'eremo silvestre.*

L'eremo silvestre, nell'ordinamento tradizionale delle epoche della vita (*āśramadharmā*), è l'anticamera della rinuncia finale del *saṃnyāsīn*, che va ramingando senza dimora e senza vincoli sociali, vivente emblema dell'ineffabile isolamento del *brahman* che assorbe i suoi pensieri. Lo slancio entusiastico solo a stento placato della *mālinī* (◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ — — — ◡ — — ◡ — —), con le sapienti allitterazioni, sottolinea bene il significato: l'effervescenza del novello amore si tuffa sulle ali dei tribrachi nel sinuoso languore che indugia sulle lunghe liquide (*līlālālasam*, l'ebbrezza dei giochi d'amore), mentre nel verso finale la paronomasia (*yauvanam vā vanam vā*) rivela tutta la desolata labilità del dilemma: l'ombra della selva (*vana*) si allunga già nel cuore stesso della giovinezza (*yauvana*).

Il medesimo tema della donna e dell'asceta, che non è che una peculiare incarnazione indiana del motivo universale di ἔπος e θάνατος, ritorna in un'altra squisita strofe anch'essa di Bhartṛhari, come la precedente:

³. BHARTṚHARI, *Śṛṅgāraśātaka* 1 (ed. Caukhambā Amarabhāratī Granthamālā).

⁴. BHARTṚHARI, *Śṛṅgāraśātaka* 14.

केशाः संयमिनः श्रुतेरपि परं पारं गते लोचने
 चान्तर्वक्रमपि स्वभावशुचिभिः कीर्णं द्विजानां गणैः ।
 मुक्तानां सतताधिवासरुचिरं वक्षोजकुम्भद्वयं
 चेत्यं तन्वि वपुः प्रशान्तमपि ते क्षोभं करोत्येव नः ॥ 5

Nessuna traduzione è in grado di restituire il sapore dell'originale, che deve tutto alla spezia dello *śleṣa* o 'calembour', uno degli ornamenti retorici del verso più congeniali all'indole della poesia indiana, cui l'estrema duttilità sintattica e l'incomparabile polisemantismo lessicale del sanscrito concede prestigi per noi inimmaginabili. Così la polisemia di *saṁyamīn* ('raccolto' e 'asceta'), *śruti* ('orecchio' e 'sacre scritture'), *dvi-ja* ('due-volte-nato', quindi 'brahmano iniziato' e 'dente'), *mukta/muktā* ('liberato' e 'perla') consente due interpretazioni antitetice dei primi tre versi, che confluiscono nel paradosso finale in cui si consuma la malizia della seduzione camuffata sotto le spoglie della quiescenza:

I capelli raccolti^a / penitenti^b, gli occhi allungati fino alle orecchie^a / che hanno scrutato il fondo delle scritture^b, la bocca fitta di schiere di denti candidi^a / brahmani dall'animo puro^b, le coppe dei seni sempre luccicanti di perle^a / purificati dalla dimora costante dei liberati^b ... così, o mia snella, il tuo corpo benché scevro di passione^b pure ci ispira turbamento^a.

Di tenore analogo quest'altra strofe da una raccolta di *subhāṣita* o "ben-detti":

स्नेहं परित्यज्य निपीय धूमं
 कान्ताकचा मोक्षपथं प्रपन्नाः ।
 नितम्बसङ्गात्पुनरेव बद्धा
 अहो दुरन्ता विशयेषु सक्तिः ॥ 6

Grazie alla polisemia di alcuni termini, la strofe descrive a un tempo le vicissitudini delle chiome dell'amata e le tribolazioni degli asceti, esemplificando la figura della *samasokti* o 'polisenso':

Tralasciato l'unguento, i capelli della mia bella, impregnati d'incenso, fluttuano sciolti in libertà; ma si appiccicano alle natiche, e di nuovo li raccoglie in una crocchia. Ahimé, che brutta fine a essere così attaccaticci!

oppure

Abbandonati gli affetti, inalato il fumo sacrificale, gli amabili asceti dal capo rasato si sono avviati sul cammino della liberazione; ma per aver indugiato sulla sponda, sono rimasti nuovamente impaniati nel mondo. Ahimé, quanto è dura a morire la smania delle cose!

Il cammino della liberazione viene spesso raffigurato metaforicamente come un passaggio all'altra sponda del flutto perenne del *saṁsāra*, al mondo immutabile del *brahman*. Fin dal tempo delle *Upaniṣad* compare l'immagine del ponte (*setu*) tra il mondo dei contrari e la Realtà una: "Arrida a noi il fuoco *Nācikatā*, il ponte di coloro che hanno sacrificato per attingere il supremo *brahman* incorruttibile, l'approdo sicuro di coloro che anelano a passare (*titīrṣatām*) all'altra

⁵ BHARTṚHARI, *Śṛṅgāraśāta* 91.

⁶ ŚRĪ VALLABHADEVA (ed.), *Subhāṣitāvali* 1481.

sponda”⁷. Contemporaneamente, il passaggio è già espresso dalla radice *tī* che è alla base di simboli chiave della soteriologia induista, come il *tīrtha*, la ‘meta di pellegrinaggio’, ma, letteralmente, il ‘guado’ dove è possibile il passaggio dal transeunte all’eterno; o ancora l’*avatāra*, la ‘discesa’ salvifica del Signore Viṣṇu. Così, indugiare su questa sponda significa rimanere invischiati nei prestigi dell’illusione, che il polisenso emblemizza allusivamente con l’evocazione delle grazie femminili: ma non è che un pretesto, e la giocosa “mortificazione” delle chiome cattura il nostro sorriso ben più di quanto il traviamiento degli asceti non c’induca alla gravità.

L’altra sponda è l’al di là da cui non si ritorna, il *nirvāna* dell’estinzione definitiva; ma a paradisi ben più terreni sembra anelare l’ignoto autore di questa graziosissima stanza:

यद्गीयते जगति शस्त्रहता ब्रजन्ति
नूनं सुरालयमिति स्फुतमेतदद्य ।
सूच्यग्रमात्रपरिखण्डितविग्रहेण
प्राप्तं यतः स्तनतटं खलु कञ्चुकेन ॥⁸

*Oggi mi è chiaro
ciò che si dice al mondo — chi di spada
perisce, va diritto in paradiso:
sol per una puntura
d’ago, il corpetto ha attinto
le celesti colline dei suoi seni.*

Del resto, le stesse scritture tradizionali che celebrano le grandi divinità della *bhakti* come largitrici della suprema salvezza non disdegnano di menzionare qua e là “effetti collaterali” più accattivanti per il mondano inveterato: chi si ricorda del nome di Viṣṇu in punto di morte va nell’intimità perpetua con la divinità, ma già in circostanze più quotidiane è ricompensato dall’intimità onirica con schiere di divine ammaliatrici.

Qual è il senso di tutto ciò? Si potrebbero moltiplicare le considerazioni sulla complessità del rapporto dei valori nel quadro della problematica assiologica induista; e certo non sarebbe fuor di luogo ricordare la conflittualità di somme ipostasi divine come quella di Śiva, cui Wendy Doniger ha dedicato una monografia dal titolo significativo: *The Erotic Ascetic*. Ma forse possiamo dispensarcene semplicemente additando una caratteristica che permea il pensiero indiano in ogni epoca come una delle sue cifre più tipiche: l’*inclusivismo*. Da sempre l’India non trasceglie, ma ingloba. Accoglie le istanze più irreconciliabili, quelle di ἔρος e quelle di θάνατος, il *furor vitae* e il *cupio dissolvi*, componendole in un pericoloso equilibrismo che si disgrega e si ricomponde di istante in istante, forse soccombe agli indugi dell’analisi razionale ma in compenso arma lo slancio vittorioso della sintesi vitale. Mi piace ricordare a questo proposito una “formula” assai cara al mio maestro, Gustavo Bontadini, metafisico impenitente, che soleva mitigare i rigori della disciplina con una buona dose di *humour*, salutare antidoto contro gli eccessi del dogmatismo: “l’esclusione delle esclusioni”. Con tale formula egli rivendicava l’illimitata positività del pensiero impegnandosi soltanto a rifiutare il pensiero che rifiuta, che si rifiuta davanti all’infinita virtualità del reale. L’animo indiano soggiace al medesimo afflato: perciò l’India ha sempre affascinato gli spiriti liberi, e perciò, dopotutto, potrà forse, tra tutti i paesi dell’Asia, traversare indenne il periglioso contagio dell’Occidente senza smarrire nel caos il riflesso dell’Uno.

PAOLO MAGNONE

⁷ *Kaṭha Upaniṣad* 3, 2.

⁸ ŚRĪ VALLABHADEVA (ed.), *Subhāṣitāvalī* 1544.