

Bhakti, dharma e vairāgya nell'agiografia di Pīpā¹

Pinuccia Caracchi

Pīpā was the *rājā* of Gagraun in Rājashān in XV century. According to his hagiography, he went to Banāras, following a divine inspiration, and became disciple of Rāmānanda. He left his kingdom together with his youngest wife, the beautiful Sītā, for living the poor and ascetic life of a *sādhu*. His *sādhana* consisted mainly in humble service of *bhakta*-s, *sādhu*-s and poor. Although the figure of Pīpā does not have a great relevance in the history of Indian religions, nor in Hindī literature as a *sant*-poet, his very adventurous life inspired the hagiographers, so that his legend is one of the more extended and widespread of North Indian hagiography. This article focuses mainly on *Bhaktamāl* and its two main commentaries. The critical analysis of Pīpā and Sītā's hagiography reveals how in “*bhakti* religion” the concepts of *dharma* and *vairāgya* were reformulated and entirely subordinated to *bhakti*. Moreover, the doctrine of the identity of *bhakta* and Bhagavān is a fundamental key for understanding how, in *bhakti* movements and, consequently, in hagiography, *bhakta-sevā* becomes the meeting point of *bhakti*, *dharma* and *vairāgya*, as in the story of Pīpā and Sītā Sahcarī.

1. Fonti agiografiche su Pīpā

La storia di Pīpā – *rājā*, *sant* e *vairāgī*, vissuto nel XV secolo² – occupa un posto del tutto particolare nell'agiografia del *bhakti-kāl*,³ sia per la singolarità del suo personaggio e delle vicende che lo vedono

¹ Nella traslitterazione dei termini hindī sono stati seguiti gli stessi criteri che vengono normalmente adottati per il sanscrito, omettendo però la *a* breve quando essa rimane muta. La traslitterazione completa, comprensiva di *a* breve muta, è stata invece adottata per parole in braj-bhāṣā, o comunque in forme di hindī non *kharī bolī*, quando sono riportate come citazioni di testi. Si è scelto di mantenere nella loro forma sanscrita anche i termini “tecnici” più comuni, come *saṃsāra* e *avatāra*, nonché i nomi propri di personaggi mitici come Rāma e Arjuna. Alcune parole potranno comparire nella forma sanscrita o in quella hindī, a seconda dei contesti.

Alcune precisazioni terminologiche: 1) Le parole “Medioevo” e “medievale” sono qui usate nel senso precisato in Caracchi (2017: 11-12), cioè con riferimento al cosiddetto “Medioevo indiano”, che, convenzionalmente, ha inizio con la fondazione del Sultanato di Delhi (1206 d.C.). 2) La parola “asceta” (e i termini correlati) sarà qui utilizzata nel senso più generico possibile e, grosso modo, equivalente al termine hindī *sādhu* (nel significato in cui è più comunemente usato, cioè per indicare gli asceti di ogni ordine e tipo, e non in quello letterale di “buono”). L'impiego di un termine generico si è reso necessario per non incorrere nelle possibilità di equivoco su cui cfr. nota 47 *infra*.

Infine, un grazie di cuore per la sua revisione a Gianni Pellegrini, con il quale ho discusso vari temi di questo articolo.

protagonista, da solo o insieme alla sua sposa, Sītā, sia per la considerevole estensione dei testi che la raccontano. L'importanza della figura di Pīpā nell'agiografia non è certo dovuta alla posizione che occupa nella letteratura o nella storia delle religioni. Come poeta, Pīpā sembra averci lasciato poco più di una ventina di canti o, per essere più precisi, soltanto poco più di una ventina sono i canti che ci sono pervenuti col suo nome, almeno stando alle conoscenze attuali.⁴ Per quanto riguarda la sua eredità spirituale e religiosa, a parte il fatto che a lui fa capo uno dei 36 *dvārā*, in cui si suddivide l'ordine dei Rāmānandī Vairāgī (Bevilacqua 2018: 79-80 e Caracchi 2017: 206-210), a quanto mi risulta egli è tuttora venerato in alcuni luoghi del Rājasthān, ma si tratta di culti locali e assai circoscritti.⁵

Sia dal punto di vista letterario, sia da quello religioso, la figura di Pīpā sembra dunque essere piuttosto modesta. In India come fuori dall'India, la notorietà di Pīpā è dovuta soprattutto alla sua connessione con Rāmānanda, il grande personaggio che la tradizione gli attribuisce come Maestro

² La datazione di Pīpā – il cui nome di nascita sembra esser stato Pratāp Siṃh – è molto incerta, come del resto quella degli altri personaggi che, secondo la tradizione, furono suoi condiscipoli e come quella di Rāmānanda stesso, che, sempre secondo la tradizione, fu il loro guru (Caracchi 2017: 65-71). Per alcune ipotesi sulla datazione di Pīpā, ipotesi che fissano la sua nascita in un arco temporale che va dagli ultimi decenni del Trecento ai primi del Quattrocento, cfr. Caracchi (1989: 17).

³ *Bhakti-kāl* è l'“etichetta” usata da Rāmcandra Śukla (1972: 43), nella sua pionieristica e magistrale storia della letteratura hindī per indicare la letteratura della *bhakti* in lingua hindī. Śukla fissa il *bhakti-kāl* tra il 1375 e il 1700 *Vikram saṃvat*, cioè tra il 1318 e il 1643 d.C. Si tratta di una categoria che, a mio avviso, si può ancora ritenere valida, considerando che la semplice indicazione di “letteratura della *bhakti*” dovrebbe includere anche quelle in sanscrito e nelle altre lingue indiane, ma si tratta di letterature che, per datazione, tematiche e altre caratteristiche possono differire, anche assai notevolmente, da quella della lingua hindī che, già da sola, presenta un panorama molto variegato. La condizione per il suo impiego è però quella di considerarla una categoria cronologicamente aperta, svincolata dal *terminus ad quem* (comunque troppo restrittivo) fissato da Śukla, dato che ancora oggi si producono espressioni letterarie che gli appartengono a pieno titolo e che consentono di affermare che il *bhakti-kāl* non si è mai concluso.

⁴ Una raccolta di 23 canti di Pīpā si trova in Callewaert (2000: 289-301), alcuni inediti, trovati in manoscritti del Rājasthān, altri tratti dalle *Sarvāṅgī* di Gopāldās e di Rajab e uno presente nell'*Ādi-granth*. B. Śrīvāstav (1957: 181) parla di un libro, divenuto introvabile, dal titolo *Pīpā jī kī bānī*, contenente una raccolta di canti edita da Sītārāmsaraṇ Bhagavānprasād “Rūpkalā”. Dato che, secondo Pinch (2003: 160), Sītārāmsaraṇ Bhagavānprasād “Rūpkalā” visse tra il 1840 e il 1932 (di lui si parlerà più oltre), la sua pubblicazione potrebbe risalire alla seconda metà dell'Ottocento o all'inizio del Novecento. Del libro dà notizia anche P. Caturvedī (1972: 238). Due canti di Pīpā sono accessibili anche in traduzione inglese. Uno di essi è quello presente nell'*Ādi-granth* tra i canti dei *bhagat* del *Rāga Dhanāsarī* (Sahgal 1987-88: vol. II, 931), corrispondente al numero 7 tra quelli editi da Callewaert. Oltre, ovviamente, a essere presente nelle varie traduzioni del *Granth* in inglese, questo *pad* è stato tradotto anche da Charlotte Vaudeville (1997: 353) e la sua traduzione è riportata da Callewaert in calce al *pad* 7. L'altro *pad* corrisponde al numero 12 dell'edizione di Callewaert ed è stato tradotto da Lorenzen (1996: 166), il quale si è basato per la sua traduzione sul testo contenuto nella *Sarvāṅgī* di Rajab. Il testo sembra presentare varianti di un certo rilievo rispetto a quello edito da Callewaert (per esempio manca interamente il secondo verso). Del resto diverse varianti in altre versioni del *pad* sono segnalate da Lorenzen stesso (1996: 277, n. 29).

⁵ Testimonianze del culto di Pīpā si trovano anche in rete. Per un paio di esempi si vedano i siti seguenti: <https://www.youtube.com/watch?v=aUg8MPazxm8> e <https://www.youtube.com/watch?v=kjDM3s6dwxA> (ultimo accesso 8.8.2019).

(Caracchi 2017: 46-47), ma a differenza dei suoi due condiscipoli *sant* più celebri – Kabīr e Raidās, i cui discepoli si organizzarono in *pant* che contano tuttora milioni di fedeli – Pīpā non sembra aver lasciato un grande seguito in termini di discepoli e di seguaci. Con Pīpā siamo di fronte al caso anomalo di una figura la cui storia ha decisamente soverchiato, per importanza, quella del personaggio stesso. Lo prova il fatto che nelle opere agiografiche del *bhakti-kāl*, che illustrano le vite di diversi *sant* e *bhakta*, la storia di Pīpā ha solitamente un'estensione di gran lunga superiore a quella di personaggi ben più rilevanti, come i già citati Kabīr e Raidās. La prima agiografia di Pīpā sembra essere la *Pīpā Parcaī* (PP) scritta dal *rāmānandī* Anantadās intorno alla fine del 1500 insieme con altre sette *Parcaī*, tutte edite da Winand M. Callewaert (2000), che ne ha anche curato la traduzione.⁶ Fra le *Parcaī* di Anantadās quella di Pīpā ha un'estensione di 756 distici, a fronte dei 207 distici della *Parcaī* di Kabīr e dei 230 di quella di Raidās; come osserva Callewaert (2000: 2), la sua estensione è superiore a quella della *Bhagavad-gītā*.

Una sproporzione analoga si ritrova nei commentari della *Bhaktamāl* di Nābhādās, un'opera di datazione incerta, ma probabilmente quasi coeva o di poco posteriore alle *Parcaī* di Anantadās, collocabile tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo⁷. Si tratta di un'operetta di modeste dimensioni (appena 214 strofe), che ha però una rilevanza fondamentale nell'agiografia del *bhakti-kāl*, sia per la vastità della tradizione commentaria che a essa fa capo, sia per la quantità di opere in seguito composte sul suo modello, anche al di fuori di quello che oggi si identifica come *hindī saṃsār*.⁸ I suoi due commentari più celebri e, anche oggi, di gran lunga i più diffusi sono la *Bhaktirasbodhinī* (BRB) di Priyādās del 1712, in versi, e il *Bhaktisudhāsvad tilak* (BSST) di Sītārāmsaraṇ Bhagavānprasād “Rūpkalā”

⁶ In realtà nell'opera di Callewaert mancano le traduzioni di due *Parcaī*: quella di Kabīr, perché già tradotta da Lorenzen – che l'ha anche edita (sulla base di differenti manoscritti) e analizzata (1991) – e quella, piuttosto modesta, dedicata a Sev Suman. Conosciamo la datazione della *Parcaī* di Nāmdev, il 1588, perché è indicata nel primo verso. Su questa base si può presumere che anche le altre *Parcaī* risalgano alla medesima epoca.

⁷ Secondo R.S. McGregor (1984: 108-109), la sua redazione avrebbe avuto inizio un po' prima della fine del XVI secolo, ma sarebbe stata completata all'inizio del XVII. Secondo B. Śrīvāstāv (1957: 192), l'epoca di composizione della *Bhaktamāl* andrebbe situata tra il 1583 e il 1623. Pinch (1996: 53) la situa all'inizio del XVII secolo. J.P. Hare (2007: 185 e 195, n. 2), avvallando la datazione proposta da Narendra Jha, sostiene che la *Bhaktamāl* risalirebbe al primo quarto del XVII secolo. Tra Nābhādās e Anantadās esisteva una precisa “parentela” spirituale: Anantadās, infatti, era discepolo di Vinodīdās, un condiscipolo di Nābhādās. Il guru di Vinodīdās e di Nābhādās era Agradās, una figura molto importante nella storia dei Rāmānandī, perché a lui vien fatto risalire il Rasik-sampradāya, che costituisce tuttora una delle branche più importanti del Rāmānanda-sampradāya. Al Rasik-sampradāya dei Rāmānandī appartennero anche i nostri due autori. Sul tema cfr. Caracchi (2017: 188-196).

⁸ Secondo K. C. Śarmā, citato da Callewaert (1994: 87, n. 2), ben 85 sarebbero le *Bhaktamāl* composte fra il 1600 e il 1950, a cui si aggiungono 21 commentari e traduzioni (non meglio identificate), 5 *Bhaktamāl* in prosa e 26 opere del genere in lingue diverse dalla hindi.

(che per brevità chiameremo semplicemente Rūpkalā), scritto in prosa qua e là frammista a versi e pubblicato per la prima volta nel 1903 a Kāśī e, successivamente, a Lakhnaū nel 1914⁹. Il BSST, che ingloba in sé anche la BRB di Priyādās (sullo stile dei commentari dei *sūtra*), non è soltanto il commentario più esteso, ma forse è anche il più completo, essendo il frutto di uno straordinario lavoro di esegesi, di raccolta e di esposizione della tradizione agiografica precedente che fa capo alla *Bhaktamāl*. Nel suo autore, infatti, figlio e nipote di commentatori della *Bhaktamāl*, un appassionato interesse di studioso si univa a quello del devoto *rāmānandī* (Pinch 1996: 55-75 e 2003: 159-196). È quindi particolarmente significativo il fatto che tra le storie di oltre duecento *bhakta* presenti nel BSST quella di gran lunga più estesa sia la storia di Pīpā (492-521), perché si può presumere che vi si rifletta il grande interesse che effettivamente essa aveva continuato a suscitare nel corso del tempo. Nel BSST ben 30 pagine sono dedicate a Pīpā (492-521), a fronte delle 22 dedicate a Narsī Mehtā (673-695), 21 a Jayadev (l'autore del *Gītāgovinda*) e a Nāmdev (rispettivamente 343-364 e 322-343), 18 a Tulsīdās (756-774), 15 a Rāmānanda (281-296) e 14 a Kabīr (479-492). Le 30 pagine del BSST commentano, oltre al *chappay* di Nābhādās (61), i ben 24 *kavitta* della BRB di Priyādās (182-305), il quale, a titolo di esempio, ne dedica solo 17 a Nāmdev (127-143), 14 a Kabīr (268-281) e 11 a Tulsīdās (508-518).

Dopo quella di Nābhādās, forse la *Bhaktamāl* più importante è quella del *dādūpanthī* Rāghavdās, la cui composizione risale al 1660.¹⁰ Insieme col commento in versi di Caturdās, del 1800, è un voluminoso lavoro che riguarda circa 730 *sant* e *bhakta*, di cui 445 “storici”. Fra i 175 personaggi presenti nel solo testo di Rāghavdās – se si escludono le figure di alcuni *dādūpanthī*, come Sundardās e Rajjab, ai quali comprensibilmente l'autore dedica maggior attenzione appartenendo alla sua famiglia spirituale – quello a cui è dedicato il maggior numero di strofe è Kabīr (6 strofe da 125 a 130), a cui fanno seguito Pīpā e Kṛṣṇadās Payahāri con 4 strofe ciascuno (rispettivamente da 133 a 136 e da 150 a 153).¹¹ Rispetto a Pīpā, ben diversa è però la rilevanza della figura di Kṛṣṇadās Payahāri, che fu capostipite della *tapasī śākhā* e che lasciò una profonda impronta nel Rāmānanda sampradāya, fondando la *gaddī* di Galtā e lasciando una discendenza spirituale nella quale si annoverano personaggi illustri come Kīldās e Agradās (Caracchi 2017: 181-188). Se poi rivolgiamo l'attenzione alla

⁹ L'edizione di Tejkumār di Lakhnaū, più volte riedita e tuttora la più diffusa, è quella che sarà qui utilizzata. Per approfondimenti sulla *Bhaktamāl* di Nābhādās e sui commentari di Priyādās e Rūpkalā si veda Hare 2001.

¹⁰ In Caracchi 2017: 53 avevo riportato come probabile la datazione del 1713, sostenuta da Callewaert (2000: 28), ma mi erano sfuggite le solide prove astronomiche addotte da Monika Horstmann (2000: 515, n. 9) a favore del 1660.

¹¹ Le quattro strofe di Rāghavdās su Pīpā e il relativo commento di Caturdās sono stati tradotti da Callewaert in 2000: 277-288.

ṭīkā di Caturdās, la storia di Pīpā risulta essere ancora una volta la più estesa: le strofe che lo riguardano sono ben 22 (125-163), cioè quasi il doppio di quelle riguardanti Kabīr (103-115) e il doppio di quelle riguardanti Tulsīdās (177-187).

Infine – esulando dallo *hindī saṃsār*, ma restando ancora, in qualche modo, nell’ambito della tradizione della *Bhaktamāl* – non si può trascurare un’importante opera agiografica maraṭhī, il *Bhaktavijaya* di Mahīpati (1762), il cui *focus* principale è sui *sant* del Mahārāṣṭra di tradizione *vārkarī*. Nel *Bhaktavijaya* lo spazio dedicato a Pīpā (cap. XXVI, 1-105) non è fra i più ampi, ma, tanto per fare un esempio indicativo, la sua storia risulta più estesa di quella del celebre poeta Sūrdās (cap. XXIII, 1-80), la cui figura, nel secolo precedente, ispirò le storie delle *Caurāsī vaiṣṇvan kī vārtā* e dei loro commenti (Hawley 1984: 3-14).

2. La storia di Pīpā e Sītā

Non è qui il caso di dilungarsi in un racconto dettagliato della storia di Pīpā; ci si limiterà a un breve riassunto degli episodi più noti che consenta la comprensione di quanto segue a chi non la conosce. Il riassunto è basato sui commentari della *Bhaktamāl* di Priyādās (la BRB) e di Rūpkalā (il BSST), la cui traduzione non ha qui trovato spazio, ma che farà presto seguito. Per una conoscenza più completa della storia di Pīpā si rimanda alla traduzione di Callewaert della PP (2000: 142-226) e della *Bhaktamāl* di Raghavdās (2000: 277-288), nonché alla libera traduzione di Lorenzen di una parafrasi *hindī* del commento di Caturdās alla *Bhaktamāl* di Rāghavdās (1995: 193-206).

Pīpā, *rājā* di Gagraun¹², riceve dalla Devī, alla quale è devoto, l’indicazione di recarsi a Banāras e di diventare discepolo di Rāmānanda. Questi in un primo tempo rifiuta di riceverlo e lo mette alla prova ingiungendogli prima di distribuire tutte le ricchezze che ha con sé, poi di gettarsi nel pozzo. Solo quando Pīpā sta per precipitarsi, è accolto e iniziato da Rāmānanda, ma per ordine del Guru deve poi tornare nel suo regno, dove si dedica al servizio di *bhakta* e *sant*. Solo dopo un anno, quando Rāmānanda, accompagnato da quaranta discepoli, si reca a fargli visita, Pīpā ottiene da lui il permesso di abbracciare la vita monastica. Le sue dodici regine vorrebbero seguirlo, ma soltanto Sītā, la più giovane, accetta di spogliarsi dei gioielli e delle ricche vesti per indossare unicamente l’umile straccio dei *sādhu*. Pīpā si rifiuterebbe di portarla con sé, anche dopo averla sottoposta all’ulteriore terribile prova di mostrarsi nuda di fronte a tutti, se Rāmānanda stesso non ingiungesse a Pīpā di prendere Sītā con sé. Pīpā e Sītā si uniscono a Rāmānanda e alla sua compagnia in pellegrinaggio verso Dvārka,

¹² Gāgraun si trova nel distretto di Jhālāvar a sud-est del Rājasthān. Il suo maestoso forte nel 2013 è stato dichiarato patrimonio dell’umanità dall’UNESCO.

ma qui le loro strade si dividono: Pīpā e Sītā, spinti dal desiderio di avere il *darśan* di Kṛṣṇa, entrano nel mare e, nelle sue profondità, rimangono per sette giorni ospiti di Kṛṣṇa e Rukmiṇī nella loro reggia sommersa¹³, sperimentando una beatitudine divina. Vanno poi incontro a una serie di disavventure: il rapimento di Sītā da parte di un gruppo di *paṭhān*, con la sua successiva liberazione per intervento di Hari in persona, e poi l'incontro con un feroce leone, che di fronte alla coppia diventa mansueto e si lascia convertire da Pīpā, ascoltando il suo insegnamento.¹⁴

Fra gli episodi successivi, uno dei più celebri è quello che li vede ospiti di due poverissimi *bhakta*, Cīdhar e la sua sposa: questa vende la sua ampia gonna (*lahamgā*) per comprare il cibo necessario per onorare gli ospiti. Sītā scopre il nobile gesto della donna, perché durante il pranzo cerca di restarsene sola e nuda in cucina; le dona allora metà della sua *sārī* e decide poi di mettere in vendita la sola cosa che ancora possiede, cioè il suo corpo, per aiutare i due devoti. Pīpā stesso accompagna Sītā al mercato dove prende posto nel luogo riservato alle prostitute, ma i molti che accorrono attirati dalla sua bellezza non osano poi neppure sfiorarla e mettono ai suoi piedi grandi quantità di cibo e di denaro, che saranno subito impiegate per il servizio dei *sādhu*.

Non è questa l'unica occasione in cui Sītā offre il suo corpo per servire i devoti. Un giorno, in assenza di Pīpā, l'umile capanna in cui vive la coppia a Ṭoṛā è visitata da un gruppo di *sant*, ma Sītā non ha nulla per onorarli. Accetta allora l'aiuto di un mercante lascivo che ha messo gli occhi su di lei, promettendogli di recarsi da lui la notte. Tornato Pīpā, è lui stesso ad accompagnarla a casa del mercante, portandola sulle spalle affinché non si imbratti di fango sotto la pioggia scrosciante. Inutile dire che il mercante non solo rinuncia a soddisfare le sue voglie, ma si converte e diventa discepolo di Pīpā.¹⁵ Questi sono soltanto i due più celebri episodi fra quelli che hanno Sītā come protagonista;

¹³ Secondo il mito, l'originaria città di Dvārakā (scr. Dvārakā) fu fondata da Kṛṣṇa come dimora per gli Yādava, accerchiati senza possibilità di scampo dal poderoso esercito capeggiato da Jārasandha e miracolosamente messi in salvo da Kṛṣṇa. La distruzione di Dvārakā fu causata dalle lotte intestine degli Yādava, in seguito alle quali la città sprofondò nel mare dopo la scomparsa di Kṛṣṇa dalla terra. Sulla fondazione di Dvārakā cfr., per esempio, *Bhāgavata-purāṇa* X, 50, 49-56; *Viṣṇu-purāṇa* V, 23, 9-15 e *Agni-purāṇa* XII, 30; sulla sua distruzione cfr. *Bhāgavata-purāṇa* XI, 7, 3 e XI, 31, 23-24; *Viṣṇu-purāṇa* V, 38, 9-10.

¹⁴ Come vedremo, in alcune versioni dell'episodio compare una tigre in luogo di un leone (cfr. nota 19 *infra*). L'episodio non può non richiamare alla mente quello di San Francesco e del lupo di Gubbio e ha degli equivalenti in tante altre storie relative a incontri fra santi e animali selvaggi di cui abbondano le agiografie sotto tutti i cieli. In proposito è da segnalare la seguente osservazione di Hawley: «Once fear and false notions of society are dispelled, the very beasts are brought within the purview of human concerns. Once the passions have been domesticated, put to the service of saintly community, there is no reason to project their devouring presence onto the animal realm» (Hawley 1987: 66). Sugli animali selvaggi nell'agiografia si veda anche Smith 2000: 155-156. Sullo speciale sodalizio tra asceti e animali cfr. Olivelle 2008: 91-100.

¹⁵ Un episodio molto simile a questo si trova anche nella vita di Kabīr, ma, secondo Lorenzen, compare soltanto nel *Dabistān-i Mazāhib* (1843: 189-191) e nel *Bhaktavijaya* di Mahipati (XI, 15-98) e non è riportato in nessuna fonte *kabīrpanthī*; l'episodio sarebbe perciò stato tratto dalla storia di Pīpā e Sītā (Lorenzen 1991: 49-50 e 2006: 110). Anche Smith (2000: 18) sostiene che

anche in alcuni altri Sītā è oggetto degli appetiti di persone lussuose alle quali non viene opposta resistenza né da parte sua, né da parte di Pīpā, con l'esito scontato della loro conversione, senza che nulla di male sia fatto a Sītā.

Alcuni episodi riguardano il rapporto guru-discepolo tra Pīpā e il *rājā* Sūryasen Mal, che, convertito da Pīpā, si mette al “servizio dei *sant* e di tutte le creature viventi” (*sant tathā jīvajantu kī sevā karne laḡā*, BSST p. 507), scatenando le ire dei suoi parenti che inutilmente tramano poi contro Pīpā. In più occasioni Pīpā opera per la correzione e l'edificazione del *rājā* con segni straordinari: per esempio rivelandogli i suoi pensieri distratti mentre esteriormente è impegnato in una *pūjā*, assumendo l'aspetto di un leone e poi di un neonato, o ancora soddisfacendo il desiderio del *rājā* di avere il suo *darśan* pur essendo molto lontano da lui.

Tra le *siddhi* di Pīpā ci sono dunque chiaroveggenza e bilocazione, a cui egli fa ricorso in più occasioni, come quella in cui spegne un fuoco divampato in un tempio di Dvārkā mentre a Ṭoṛā sta guidando una veglia di *kīrtan* a cui partecipa anche Sūryasen Mal; il *rājā*, che lo vede alzarsi in piedi e fregarsi le mani stranamente imbrattate di fuliggine, gliene chiede ragione e manda poi messi a Dvārkā, i quali appureranno la veridicità della sua strabiliante spiegazione.¹⁶ In un'altra occasione, assume ben cinque corpi differenti per compiacere altrettanti devoti che abitano in cinque villaggi lontani fra loro. Il potere di bilocazione, anzi di “multilocazione”, è proprio anche di Sītā, la quale appare via via in ogni casa di un villaggio a un falso *sādhu* che la sta cercando per portarsela via.

Altri episodi vedono Pīpā convertire ladri, ricchi mercanti e belle fanciulle con fatti prodigiosi. Tra i suoi miracoli si annoverano la resurrezione di un morto, a beneficio della conversione sua e della sua sposa, nonché la salvezza della popolazione di Ṭoṛā e di tutto il regno di Sūryasen Mal da una tremenda carestia, grazie a una misteriosa e inesauribile miniera di cibo, acqua e vestiti, dalla quale Pīpā attinge per distribuire lautamente a tutti.

Mahīpati non avrebbe fatto altro che adattare l'episodio alla vita di Kabīr, traendolo dalla tradizione della *Bhaktamāl*, che, per sua stessa ammissione (I, 38), egli ben conosceva. Per la precisione Mahīpati potrebbe averlo tratto dalla BRB (298-299), la cui composizione precedette di circa 50 anni quella del *Bhaktavijaya*. Ma l'autore del *Dabistān*, scritto probabilmente intorno alla metà del XVII secolo, da dove ha tratto la storia? Potrebbe aver preso ispirazione dalla PP (cap. XX), la cui composizione precede di oltre mezzo secolo quella del *Dabistān*, ma è molto più probabile che egli l'abbia udita da una distratta fonte orale, che ha confuso il personaggio di Pīpā (non presente nel *Dabistān*) con quello di Kabīr. Di certo non si tratta di un caso unico: in molte vite di *sant* e di *bhakta* si trovano episodi simili o, persino, quasi identici, perché i narratori non si preoccupavano della fedeltà ai “dettagli” storici. Come osserva Smith (2000: 18), la funzione dell'agiografia non è quella di dare un resoconto esatto della vita dei santi, ma di insegnare ai *bhakta* come devono vivere imitandone l'esempio.

¹⁶ Lorenzen (1995: 184) rileva la somiglianza tra questo episodio e quello della vita di Kabīr nel quale, mentre Kabīr si trova alla presenza del *rājā* di Banāras, versa acqua fredda sui piedi di un *paṇḍā* a Puri (sull'episodio cfr. Lorenzen 1991: 30). L'episodio si trova nella *Kabīr Parcaī* di Anantadās in IV.14 - V.15 (trad. in Lorenzen 1991: 102-104, testo 152-161 e in Callewaert 2000: 68-71).

Nonostante il diffondersi della loro fama di santità, Pīpā e Sītā continuano sempre a vivere umilmente in assoluta povertà, dipendendo per la loro sopravvivenza dai benefattori e utilizzando le ricchezze che spesso, e per i canali più diversi, giungono nelle loro mani per sfamare gli affamati, per organizzare grandi distribuzioni di cibo (*bhaṇḍārā*) e per il servizio di *bhakta* e di *sant*.

Non appena Pīpā ricevette quel denaro cominciò a dar da mangiare a *sādhu*, devoti, ospiti e affamati. A quelli che venivano da lui dava pasti completi e ogni giorno invitava molti *sant* e dava dei *bhaṇḍārā*. Tre giorni trascorsero in questo trambusto e tutto il denaro svanì nel dar da mangiare e da bere. (BSST, p. 506)¹⁷

In più occasioni, per sfuggire alla loro fama, cambiano dimora e si ritirano in luoghi solitari, ma anche lì finiscono per essere raggiunti da qualche devoto (BSST, p. 516).

Così, solennemente, si conclude la storia di Pīpā nel BSST (p. 521, che parafrasa BRB 305):

Le gesta di Śrī Pīpājī sono innumerevoli, grandi ed estese, tanto che pur narrandone solo alcune in forma succinta, *sādhu* e *bhakta* possono trovare motivi di riflessione.

Colui che una volta ascolti o canti la gloriosa storia di Pīpā non la dimentica più e desidera poterla cantare sempre.¹⁸

Di tutto questo ben poco si trova nella *Bhaktamāl* di Nābhādās che, nel suo stile stringato e scarno, si limita a enunciare due o tre episodi per ogni personaggio (a ognuno dei quali, con poche eccezioni, dedica un solo *chappay*). L'intento di Nābhādās è infatti più celebrativo che narrativo, evidentemente confidando nel fatto che le gesta a cui allude siano ben note al suo pubblico: è quindi sufficiente richiamarle alla mente per risvegliarne e conservarne la memoria.

Così recita il *chappay* 61 su Pīpā:

La gloria di Pīpā, che diede il suo insegnamento [persino] a una tigre, profumò il mondo.¹⁹

¹⁷ Śrīpīpājī us dhan ko pāke sādhu bhāgavat atithi aur bhūkhorṁ ko khilāne lage, jo ātā thā usko pūrā bhojan dete the, aur prati din bahut samtorṁ ko bulā ke bhaṇḍārā dete the, tīn din isī dhūmdhām se vyatīt hue, sab dhan khilā pilā uṛā diyā. Ove non diversamente specificato, tutte le traduzioni sono di chi scrive.

¹⁸ Śrīpīpājī ke carit anek bare aur vistṛt haim, jo kuch samkṣep se kahe gaye usīse sādhu aur bhakta jan vicār leṅge.

Jo ek ber Śrīpīpājī ke suyaś suntā gātā hai, usko phir kabhī bhūltā nahim, uskā jī cāhtā hai ki “sādā āpke yaś gāyā hī karūm”.

¹⁹ Rūpkalā, chiosando questo verso della *Bhaktamāl* (pīpā pratāpa jaga bāsanā nāhara kawṁ upadeśa diyō), così lo interpreta: «La gloria di Śrī Pīpājī è nota nel mondo, il profumo della sua gloria si sta diffondendo nell'universo, un vāsnā nāhar accolse il suo insegnamento» (Śrīpīpājī kā pratāp jagat meṁ vidit hai, āpke suyaś kī vāsnā saṁsār meṁ phail rahī hai, ek vāsnā-nāhar ne āpkā upadeś grahan kiyā, in BSST, p. 492). In una nota a piè di pagina, egli spiega l'espressione *bāsanā nāhara* come indicante una

Dapprima egli fu devoto di Bhavānī e a lei andò per chiedere la liberazione.

La Śakti rivolse a lui veraci parole e gli disse di prendere saldamente rifugio in Hari.

Egli ottenne [rifugio] ai piedi di Rāmānanda e divenne il culmine di una *bhakti* eccelsa.

[Divenne dotato] di innumerevoli e incomparabili virtù, aiutando i *sant* col prendersene cura.²⁰

Squisito fu il suo metodo di servire cibo, rendendo fausto (*maṅgal*) il mondo intero.

La gloria di Pīpā, che diede il suo insegnamento [persino] a una tigre, profumò il mondo.²¹

Dunque per Nābhādās gli elementi più significativi²² della vita di Pīpā sono: 1) il suo prender rifugio in Rāmānanda su esortazione della Devī; 2) il suo servizio ai *sant*; 3) il servire cibo a tutti (*sakala viśva*) come parte della sua *sāadhanā* (questo almeno mi sembra essere il senso dell'espressione *parasī praṇālī*, lett. “il sistema di servire [il cibo]”); 4) nel *ṭek*, l'insegnamento da lui impartito a una tigre.

Anche lo stile della BRB è spesso piuttosto stringato, ma, come già s'è accennato, a differenza di Nābhādās, Priyādās dedica a ogni personaggio uno spazio molto variabile, presumibilmente determinato dal materiale narrativo a sua disposizione, da fattori di simpatia personale o di affinità religiosa. La sua libertà nei confronti del testo che sta commentando è tale che alcuni personaggi di

tigre (*vyāghra*) in grado di sentire da lontano l'odore di un uomo o di altre prede. Tuttavia nella sua interpretazione egli evidentemente lega il termine *bāsanā* anche alla prima parte del verso, quando traduce «il “profumo” della sua gloria (*āpke suyaś kī vāsnā*)». Si noti che lo stesso Rūpkalā non parla di una tigre, ma di un leone quando, più oltre (BSST, p. 501), commenta BRB 290 dove Priyādās indica la fiera convertita da Pīpā col termine *siṃha*. Bisogna forse dedurre che Rūpkalā non si sia accorto della contraddizione tra il testo di Nābhādās e quello di Priyādās o, più probabilmente, che si sia semplicemente limitato a glossarli fedelmente entrambi. Nel racconto di quest'episodio Anantadās usa il termine *bāgha*, “tigre” (PP XIV, 6-17) e anche Mahīpati (*Bhaktavijaya* (XXVI, 74-102) parla di una tigre, almeno così risulta dalla traduzione inglese di Abbot e Godbole. Un fatto assai curioso è che Mahīpati sostiene che la tigre rinacque come Narsī Mehtā (*Bhaktavijaya* (XXVI, 101-102): in altre parole il celebre santo gujarātī avrebbe avuto Pīpā come guru nella vita precedente. In merito a tigre/leone, si potrebbe pensare a una confusione lessicale, considerando, per esempio, che la parola hindi *śer*, di derivazione persiana, può indicarli entrambi, ma i termini usati nei nostri testi – *siṃha*, *vyāghra* e *bāgha* – sono inequivocabili.

²⁰ Lett. “tenendo[seli] al collo”, “accollando[seli]” (*rākhata grīvām*).

²¹ *pīpā pratāpa jaga bāsanā nāhara kauṃ upadeśa diyo // prathama bhavānī bhakta mukti māṅgana kauṃ dhāyo / satya kahyo tihim śakti, sudṛḍha hariśaraṇa batāyo // śrīrāmānanda pada pāi, bhayo atibhakti kī sīvām / guṇa asaṃkhyā nirmola santa dhari rākhata grīvām // parasī praṇālī sarasa bhāi, sakala biśva maṅgala kiyo / pīpā pratāpa jaga bāsanā nāhara kauṃ upadeśa diyo.*

²² Sarebbe errato supporre che Nābhādās conoscesse solo i fatti di cui parla: si tenga presente che non solo a Pīpā, ma anche a ogni altro personaggio (con pochissime eccezioni) Nābhādās dedica un solo *chappay*. Inoltre Nābhādās apparteneva allo stesso ambiente *rāmānandī* di Anantadās, (cfr. nota 7 *supra*), l'autore della PP, ambiente nel quale la storia di Pīpā doveva essere di dominio comune.

cui tratta Nābhādās non sono neppure presi in considerazione.²³ Risulta quindi ancor più significativo che Priyādās rivolga a Pīpā un'attenzione di gran lunga superiore a quella rivolta agli altri *bhakta*. Tuttavia, per riuscire a contenere tutta la storia di Pīpā nei ben 24 *kavitta* a lui dedicati, “comprime” gli ultimi 21 episodi in soli due *kavitta* (304 e 305, quindi in 8 versi!), limitandosi ad alludervi con poche parole, secondo lo stile tipico di Nābhādās: inutile dire che queste due strofe, utili per richiamare alla mente gli episodi a chi già li conosce, risulterebbero totalmente incomprensibili per il lettore profano, senza il commento di Rūpkalā. Gli episodi precedenti sono una ventina: i primi 5 *kavitta* (282-287) raccontano la storia di Pīpā fino alla definitiva partenza da Gagraun insieme con Sītā e, fra quelli successivi, ben 3 sono dedicati all'episodio di Cīdhar e della prostituzione di Sītā al mercato. Il BSST di Rūpkalā si limita ad ampliare – in più casi rendendo anche comprensibile – la BRB di Priyādās, senza aggiungere episodi nuovi.

Anche la *Bhaktamāl* di Rāghavdās ha un intento celebrativo che, se non è così soverchiante come quello di Nābhādās, finisce per ridurre al minimo la narrazione.²⁴ Nelle 4 strofe dedicate a Pīpā (133-136) il racconto si arresta con Sītā che indossa lo straccio dei *sādhu* e che va a chiedere l'elemosina insieme col marito e conclude dichiarando che persone innumerevoli si salvarono grazie alla compagnia di Pīpā. Invece nel commento di Caturdās (così come in BRB e BSST) si trovano pressoché gli stessi episodi presenti nella PP di Anantadās, il che consente di dedurre che la storia di Pīpā era già compiuta prima del 1600, quando forse circa un secolo doveva essere trascorso dalla scomparsa di Pīpā.

Tra la PP e i due commenti della *Bhaktamāl* di Nābhādās, si riscontrano però delle differenze tali – non per gli episodi narrati, che sono quasi gli stessi, ma per le numerose varianti nella loro narrazione – da far pensare che possano essere espressione di differenti tradizioni narrative, o per lo meno, che ne possano aver raccolto il materiale.²⁵ In generale si rileva che la narrazione nella PP è più estesa e particolareggiata (con alcune eccezioni)²⁶; è inoltre costellata di lunghi dialoghi e di insegnamenti spirituali (*upadeś*) sulla *bhakti* e su temi correlati. Questa prima agiografia di Pīpā

²³ Per esempio, Priyādās trascura del tutto il personaggio di Rāmānanda, pur essendo uno dei pochi a cui Nābhādās dedica due *chappay* (Caracchi 2017: 35-38).

²⁴ Rāghavdās, per esempio, non parla delle prove alle quali Rāmānanda sottopose Pīpā prima di conferirgli la *dīkṣā*, ma si sofferma sui suoi illustri natali.

²⁵ Si veda, per esempio, la parte iniziale che sarà messa a confronto qui di seguito.

²⁶ Una di queste eccezioni è l'episodio di Cīdhar (PP XV, 10-22), che in Rūpkalā è assai più esteso e ricco di dettagli (BSST, pp. 502-504).

sembra essere anche la più estesa e certamente lo è rispetto alle altre fonti che sono state qui prese in considerazione.

Riproponiamo ora la questione iniziale: a che cosa si deve lo straordinario sviluppo della storia di Pīpā a fronte della sua modesta statura di poeta e del suo modesto ruolo nella storia delle religioni indiane? Una delle ragioni si può forse ricercare nella regalità di Pīpā. Si può immaginare quante volte attraverso i secoli la storia della *dīkṣā* di questo *rājā* sia stata portata a esempio di sublime distacco da parte di guru e di *kathāvācak* durante i *satsaṅg*! In realtà negli *Itihāsa* e nei *Purāṇa* abbondano gli esempi di *rājā* che lasciano il regno per ritirarsi nelle foreste e per condurre vita eremitica, dopo aver abdicato in favore del figlio maggiore. Il carattere eccezionale della rinuncia di Pīpā è dovuto al fatto che egli rinuncia al regno in giovane età e senza lasciare un erede in grado di salire al trono (per lo meno, non se ne fa menzione nelle fonti qui prese in esame). Ma, a ben guardare, da quando Pīpā abbraccia la vita del *sādhu* la sua regalità non ha più alcuna parte nella storia, infatti accetta il patrocinio di Sūryasen Mal, pur essendo stato un *rājā* egli stesso. Un fattore che può esser stato determinante e che deve aver colpito non poco la fantasia popolare è la presenza della sposa. Sītā è protagonista di alcuni degli episodi più lunghi e più celebri e il suo personaggio riveste nella storia un ruolo tale da far dire a Callewaert (2000: 3): «I cannot get rid of the feeling that this woman, the youngest queen of Pīpā called Sītā is perhaps the more important personality of the story». Tuttavia Sītā compare solo a un certo punto della storia e, fra la quarantina di episodi della PP e dei nostri due commentari della *Bhaktamāl*, non più di una decina sono quelli che la vedono protagonista o nei quali ha un qualche ruolo accanto a Pīpā. Anche la presenza di questo straordinario personaggio femminile non sembra dunque sufficiente a spiegare lo sviluppo di quella che può essere considerata una vera e propria saga, nonostante il fatto che la vita di Pīpā non sia neppure presentata per intero, perché nulla ci vien detto della sua nascita, della sua infanzia, della sua morte, a differenza di quanto comunemente accade per gli altri personaggi di rilievo.

E come in ogni saga o ballata popolare che abbia avuto grande diffusione orale prima e dopo la sua redazione scritta (Callewaert 1994: 90-91 e 2000: 1-2), ogni versione presenta variazioni più o meno grandi. Esempi si possono trovare già nell'*incipit* della storia. Nella PP (12) Anantadās specifica che Pīpā si era dedicato al culto della Devī per dodici anni, particolare presente nella *Bhaktamāl* di Rāghavdās (133.1), ma assente nella BRB e nel BSST. Priyādās (BRB 282) e Rūpkalā (BSST, p. 493-494) parlano della visita a Gagraun di alcuni *sādhu* che furono beneficiati dalla munificenza di Pīpā, avendo ricevuto da lui abbondanza di cibo, e che pregarono il Signore per lui. Questo segnò l'inizio della conversione di Pīpā che, in seguito a un sogno terrificante, implorò la Devī affinché gli indicasse la via per ottenere la liberazione. Non c'è traccia di questi *sādhu* nella PP, che invece si diffonde sul dialogo

fra Pīpā e la Devī (I, 12 - III, 4). Un altro esempio è l'episodio del rapimento di Sītā da parte dei *paṭhān*, che abbiamo riassunto nella versione di Priyādās e Rūpkalā (BRB 289 e BSST, p. 600): come si ricorderà, Hari in persona, invocato da Sītā, interviene a sgominare i suoi rapitori, liberarla e restituirla a Pīpā. Molto più complesso è l'episodio nella PP, dove colui che rapisce Sītā è un ufficiale *paṭhān*, ricco e potente, che s'invaghisce di lei e tenta di conquistarla con l'offerta di ricchi doni e con la prospettiva di una vita agiata. Quando Sītā tremante fissa la mente nel Signore, ecco apparire un gigante che tramortisce il *paṭhān*, il quale, soccorso dal suo seguito, implora il perdono di Sītā e di Pīpā (PP XII, 14 – XIII, 23).²⁷

A quanto mi risulta, gli studiosi che si sono occupati di studiare criticamente la storia di Pīpā sono Lorenzen (1995) e Hawley (1987), oltre a Callewaert (2000) che, come sappiamo, ha edito e tradotto la PP, e a Smith che, nel suo lavoro comparativo sull'agiografia nell'India settentrionale (2000), prende più volte in considerazione anche quella di Pīpā.

Lorenzen ha analizzato l'agiografia di Pīpā nell'ambito di uno studio comparativo sulla vita di sette *sant nirguṇī* – oltre a Pīpā, Dādū Dayāl, Haridās Nirañjanī, Kabīr, Nānak e Raidās – con l'intento di delinearne i tratti comuni, nella convinzione che nella “*bhakti religion*” le parole e le vite dei *sant* abbiano sostituito l'autorità śāstrica e brahmanica e che le storie dei *sant* abbiano un'importanza, anche storica, per i significati di cui sono portatrici, indipendentemente dal fatto che esse ci dicano «what actually happened» (Lorenzen 1995: 181-182). Come dichiara Lorenzen, il suo intento è quello di delinearne il “general pattern”, non di analizzarne le specificità (1995: 183). Indubbiamente dei tredici elementi significativi che egli individua nelle sette storie analizzate (schema di 1995: 186-187), otto sono presenti anche nell'agiografia di Pīpā: la casta, la vocazione, l'incontro col guru in seguito a un'ispirazione divina (visione o voce celeste), il matrimonio, l'incontro con postulanti, l'incontro con animali selvaggi, brahmani o *baniyā*, l'incontro con re. Tuttavia, pur tenendo in considerazione questi elementi comuni, non si può far a meno di osservare come la storia di Pīpā presenti anche delle forti peculiarità rispetto alle altre, a partire dall'elevata posizione sociale del suo protagonista²⁸ e dal suo strano *ménage* matrimoniale, senza contare il fatto che, fra i 13 elementi dello schema di Lorenzen sono del tutto assenti i primi e gli ultimi, cioè quelli relativi alla nascita, alle vite precedenti, alla

²⁷ Può essere interessante notare come in Caturdās (commento alla *Bhaktamāl* di Rāghavdās, v. 132.4) il *paṭhān* diventa genericamente un *turk*, termine ancora oggi popolarmente usato per indicare i musulmani senza alcun preciso riferimento etnico. In Caturdās il racconto di quest'episodio è del resto molto stringato e si limita a un solo verso: *māraḡa cālata turka milyau ika khosi lāi tiya rāṇma chuṛāye*. Probabilmente proprio questa stringatezza ha consentito a Nārāyandās, il moderno commentatore di Caturdās parafrasato da Lorenzen (v. *supra*), di introdurre un particolare inedito: quello di far uccidere il *paṭhān* dal divino soccorritore di Sītā (Lorenzen 1995: 194).

²⁸ Fra i *sant* considerati da Lorenzen, oltre a Pīpā, solo Nānak, essendo un *khatrī*, non era di bassa estrazione sociale.

nomina del successore e alla morte, come se solo la parte più avventurosa della vita di Pīpā abbia attratto l'interesse degli agiografi e, prima ancora, quella dei cantastorie e dei *kathāvācak*, le cui narrazioni agli agiografi possono aver fornito materiale narrativo (Callewaert 1994, 90-91 e 2000, 1-2). In particolare gli illustri natali di Pīpā fanno sì che la sua agiografia non veicoli quei significati sociali che Lorenzen ha individuato nelle storie degli altri *sant*, a partire da quella di Kabīr, a cui ha anche dedicato uno studio precedente (1991), se non per un generico annullarsi di tutte le differenze castali nella dimensione della *bhakti*. Anantadās fa dire a Rāmānanda queste parole in riferimento a Pīpā: «Egli ha abbandonato casta, famiglia, onore; tutti per lui sono uguali, un mendicante e un *rājā*» (*jāti pām̐ti kula chaḍī lājā sabai barābari raṁka ru rājā*, in PP VII, 16). Rimane il fatto che quando il *rājā* Sūryasen Mal si prostra davanti a Pīpā ha davanti a sé uno che fino a poco tempo prima era suo pari e che, solo per scelta, è diventato simile a uno dei tanti *sādhu* poveri e cenciosi che si incontrano per le strade del suo regno. A parte Sūryasen Mal e qualche brahmano – fra i quali il suo guru – tutti i personaggi con i quali a Pīpā capita di interagire sono inferiori a lui per condizione sociale. Egli si trova quindi in una situazione che, almeno da questo punto di vista, è diametralmente opposta a quella dei *sant* e dei *bhakta* di bassa estrazione sociale. Dunque, assumendo il punto di vista di Lorenzen che le vite dei santi siano da studiare principalmente come «manifestations of socio-religious ideology» (1991: 6), nel caso di Pīpā i significati da ricercare nella sua agiografia sembrano essere più di tipo religioso che sociologico.

3. *Bhakti-dharma* e/o *bhakti-vairāgya*

È questa la prospettiva adottata da Hawley in un saggio dall'eloquente titolo “Morality Beyond Morality” (1987). L'assunto di partenza è che non sia la *Manusmṛti* a fornire al popolo i modelli etici e comportamentali, ma piuttosto le vite di *sant* e *bhakta*, oltre naturalmente alle grandi *kathā* contenute nel *Mahābhārata*, nel *Rāmāyaṇa* e nei *Purāṇa*, a partire dalla storia di Rāma e Sītā. Ma mentre queste *kathā* illustrano come le regole del *dharma* s'incarnino in esempi di vita concreti, sovente eroici ed estremi, le storie delle vite di *sant* e *bhakta* le mettono in discussione. Non seguono infatti gli schemi ordinari del *varṇāśrama-dharma*, ma schemi del tutto peculiari propri di un diverso tipo di *dharma*, cioè di quello che Hawley chiama il *bhakti-dharma*, la cui etica si focalizza sull'amore (1987: 52-53). Per illustrarlo, propone le vite di tre *bhakta* come campioni di tre diverse virtù: Mīrābāī di *abhaya*, Narsī Mehtā di *dāna* e Pīpā di *sevā*. La fonte su cui Hawley dichiara di basarsi è la *Bhaktamāl*, con speciale riferimento al commentario di Priyādās, rilevando come la santità che vi è descritta non intenda sbarazzarsi di ogni *dharma*, ma «it describes a more fundamental morality» (1987: 53). Le tre virtù di cui sopra hanno tutte un posto ben preciso nella visione tradizionale della vita e ciascuna di esse ha

un legame privilegiato con uno dei *varṇa* o con uno *status* sociale, ma queste, come tutte le altre virtù, risultano stravolte se declinate secondo il *bhakti-dharma*. In particolare, per quanto riguarda Pīpā, egli eccelle in una virtù, *sevā*, che, secondo la comune visione dharmica, dovrebbe essere tipica dei servitori, non certo di un *rājā*, così come l'*abhaya* di Mīrā appare inusitato in una donna, essendo propria dei guerrieri *kṣatriya* e degli asceti (1987: 67).²⁹ Perciò la vita secondo la *bhakti* avrebbe «threatening consequences for ordinary morality» (1987: 66): un'affermazione che sembra trovare esemplificazioni fin troppo evidenti in più di un episodio dell'agiografia di Pīpā e Sītā. Tuttavia, secondo Hawley, la dialettica tra *bhakti* e *dharma* è ben lungi dal risolversi in questa minaccia o in questa sfida, perché «in *bhakti*, *dharma* is not ultimately abandoned but transformed» (1987: 68). Da un lato la *bhakti* «accomplishes the ends of *dharma* by its own means» (1987: 69), dall'altro il *dharma* per essere autentico, deve essere il riflesso della *bhakti*, non già il suo scopo. Nelle vite dei *bhakta* non è l'osservanza puntigliosa del *dharma* a produrre un risultato dharmico; inoltre quasi mai nella *Bhaktamāl* una vita secondo la *bhakti* «needs to be justified in the eyes of conventional *dharma*» (1987: 71).

A questa analisi, che in buona misura condivido, mi preme aggiungere alcune osservazioni. È indubbio che dalla *Bhaktamāl* e da altre opere agiografiche del genere, emerge molto chiaramente l'idea che la *bhakti* conferisce al devoto una libertà tale che il suo comportamento non ha bisogno di aderire formalmente alle regole del *dharma*, anche se finisce per realizzarne il fine più alto.³⁰ Ma sarebbe un errore considerare questa visione come una novità scaturita da quello straordinario laboratorio che furono i movimenti popolari della *bhakti*, secondo la tendenza piuttosto diffusa tra gli studiosi della *bhakti* medievale a non tenere in dovuto conto tutto ciò che l'ha preceduta e preparata. Se nuove possono essere state forme e modalità di espressione, i fondamenti dottrinali vanno ricercati ben più lontano. Prendendo a prestito un'espressione di Hildebeitel, *bhakti* e *dharma* sono già nelle ossa e nei tendini del *Mahābhārata* e del *Rāmāyaṇa* (2010: 140-141), ai quali si aggiunge naturalmente la tradizione purāṇica, che tanta parte ha avuto nel forgiare quella sensibilità che fu terreno fertile per la fioritura della *bhakti* medievale. Per indagare il rapporto tra *dharma* e *bhakti* in relazione ai temi che qui ci interessano, un testo dal quale non si può prescindere è la *Bhagavad-gītā*,

²⁹ Hawley non tiene conto del fatto che Mīrā, oltre a essere una donna, era anche una principessa *rājput* e che, nella particolare etica *rājput*, il coraggio, come tutte le virtù guerriere, sono valori essenziali anche per una donna, come dimostra l'esistenza fra i *Rājput* di diverse eroine guerriere. Si pensi inoltre a pratiche terribili come quelle di *satī* e *jauhar*, che costituivano una prospettiva non tanto remota per ogni donna *rājput*, specie se principessa.

³⁰ Quest'affermazione naturalmente «funziona» solo rimanendo nella logica del *bhakti-dharma*, cioè di un *dharma* «riveduto e corretto» dal punto di vista della *bhakti*. Diversa sarebbe la prospettiva dal punto di vista del *varṇāśrama dharma*, il cui scopo è il mantenimento dell'ordine sociale.

nella quale questi due elementi cardine della pratica hindū sono perfettamente armonizzati e, almeno dal punto di vista della subordinazione del primo al secondo, sembrano essere in linea col *bhakti dharma* descritto da Hawley: tutte le azioni devono essere conformi al *dharma*, ma non si esauriscono nella dimensione del *dharma*, dato che il loro frutto (*phala*) va devotamente offerto al Signore in sacrificio spirituale. Oltre a *dharma* e *bhakti* compaiono qui altri due elementi, strettamente imparentati fra loro – rinuncia/distacco (*saṁnyāsa/vairāgya*) e sacrificio (*yajña*) – che sono interpretati in una dimensione totalmente spirituale, ma che non di meno devono caratterizzare molto concretamente l'umano agire: insieme con *dharma* e *bhakti* formano i quattro pilastri della *sādhana* tracciata dalla *Bhagavad-gītā*. Limitandoci per ora a *dharma* e *bhakti*, l'equilibrio fra i due sembra alterarsi in favore della *bhakti* in *Bhagavad-gītā* XVIII, 66, cioè in quello che è noto (specie nella tradizione Śrīvaiṣṇava) come il *carama śloka*, la strofa “ultima”, anche nel senso che contiene l'insegnamento finale e più alto della *Bhagavad-gītā*. Come interpretare le parole di Kṛṣṇa che esorta Arjuna a prendere rifugio in Lui solo «dopo aver abbandonato tutti i *dharma*» (*sarvadharmān parityajya māmekaṁ śaraṇaṁ vraja*), con la sicura promessa di liberarlo da ogni male (*ahaṁ tvā sarvapāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ*)? È plausibile che dopo essersi tanto adoprato per convincere Arjuna della necessità di agire in modo conforme al *dharma* – necessità che ribadisce anche in un passo di poco precedente (XVIII, 45-48) – ora lo esorti a mettere da parte tutti i *dharma*? In base al ben noto principio per cui il miglior commento di un testo è il testo stesso, una simile lettura non regge. Forse proprio per evitare lo scoglio dell'incongruenza testuale, *dharmān* è spesso restrittivamente interpretato come riferito alle sole pratiche religiose e rituali, nonostante che la presenza dell'aggettivo *sarva* possa suggerire una lettura onnicomprensiva.³¹ Ma pur attribuendo a *sarvadharmān* il significato più immediato di “tutte le norme dell'agire” (così traduce Piano in 2017: 269), l'incongruenza può essere evitata, se si legge il testo alla luce degli *śloka* precedenti che contengono altri e ripetuti inviti di Kṛṣṇa a prender rifugio in Lui: le norme dell'agire vanno lasciate da parte, nel senso che non è nella loro osservanza che si può confidare per la propria salvezza. Confidando in tale osservanza – in altre parole nel proprio retto agire – proprio quell'io che è di ostacolo al raggiungimento del *mokṣa* rischia di gonfiarsi e di rafforzarsi sempre più, mentre nella

³¹ Così interpreta Dasgupta (1975: 530): «Kṛṣṇa as God asks Arjuna to give up all ceremonials and religious courses and to cling to God as the only protector». Si tratta indubbiamente di un passo assai controverso. Basti pensare che uno studioso autorevole come P.V. Kane ne fornisce ben tre diverse interpretazioni. In un primo momento sostiene che *sarvadharmān* può essere riferito o ai doveri del *varṇāśrama dharma* o inteso come «actions enjoined by the Veda and smṛtis» (1977: 961, n. 1557). Più oltre, però, ne dà un'ulteriore interpretazione come «paths which are deemed to lead to man's goal [...], such as mokṣadharmā, yajñadharmā, rājadharmā, ahirṅsādharmā» (1977: 1597).

prospettiva della *bhakti* il *mokṣa* non può che venire dall'abbandono totale di sé nel Signore supremo (*mām ekam*).³² Inoltre, colui che aderisce al Signore con tutto se stesso non è legato dall'osservanza delle regole del *dharma*, quindi può "lasciarle da parte" (*parityajya*), perché ogni sua azione ne diventa spontaneamente l'espressione, essendo egli in perfetta sintonia con l'Intimo Reggitore (*antaryāmin*) da cui il *dharma* dipende, così come tutto ciò che esiste. Come l'agire divino, anche il suo agire sarà solo per *lokasaṃgraha*, cioè per il bene del mondo (*Bhagavad-gītā* III, 20 e 25) e il gioco divino sarà anche il gioco che egli gioca: ecco dunque la grande libertà del *bhakta* che opera naturalmente per il *dharma* senza essere tenuto a osservarne le norme, perché la libertà di Dio è la sua libertà, grazie alla sua sintonia con Lui.³³ Tale sintonia sarà tanto maggiore quanto più egli si sarà disfatto delle pastoie dell'io, fino a raggiungere la piena identità col Signore.

Questa libertà del *bhakta* è precisamente quella che caratterizza l'operato di Pīpā e Sītā e di molti altri personaggi dell'agiografia che, come loro, agiscono per il *dharma*, ma secondo la logica della *bhakti*.

Anche la dottrina dell'identità di *bhakta* e Bhagavān – solennemente proclamata nel *dohā* con cui inizia la *Bhaktamāl* di Nabhādās³⁴ – affonda le sue radici nella *Bhagavad-gītā* e in altri testi del genere e successivamente si sviluppa e si rafforza, colorandosi di sfumature diverse nella vasta letteratura della *bhakti*.³⁵ Essa fornisce un'indispensabile chiave di lettura per la comprensione della storia di

³² Di abbandono dell'io parla Śāṅkara nell'esegesi di *sarvadharmān parityajya* che si trova nel suo *Gītā-bhāṣya* (1988: 288-296). Egli interpreta le parole di Kṛṣṇa come un invito a disidentificarsi dal soggetto-agente, da quell'io che compie le azioni e fruisce del loro risultato, conformi che siano al *dharma* o all'*adharmā*. Tale disidentificazione avviene grazie alla presa di rifugio in Īśvara che si ha col sorgere della conoscenza della propria identità con Lui come unica Realtà, identica con l'Ātman. Pur in una prospettiva di fondo ovviamente ben diversa, anche per Rāmānuja (1923: 690) ciò che deve essere abbandonato, oltre all'attaccamento per i frutti dell'azione, è l'idea di essere l'agente o il protagonista (*kartṛtva*) nel compimento di tutti i *dharma*, che per Rāmānuja sono *karmayoga*, *jñānayoga* e *bhaktiyoga*; occorre quindi prendere rifugio nel Signore con la consapevolezza che il Signore è il solo agente e il solo mezzo per arrivare al Signore stesso (*mam ekam eva kartāram ārādhyam prāpyam upāyam*). Sorge spontanea la riflessione che per Rāmānuja persino nella pratica del *bhaktiyoga* si può correre il rischio di cercare se stessi anziché il fine naturale della *bhakti*, cioè il Signore supremo. Per entrambi questi Maestri, dunque, *sarvadharmān parityajya* va interpretato come un invito ad abbandonare l'io per rifugiarsi totalmente nel Signore. Come scrive Rigopoulos, con l'offerta di sé a Dio, «ogni protagonismo cessa, perché anche l'abbandono di sé in Lui è percepito come dono gratuito della sua grazia e comporta la consapevolezza della propria assoluta nullità (*akimcanya*)» (2005: 206).

³³ Va nella stessa direzione la celebre frase di S. Agostino: *Dilige et quod vis fac*.

³⁴ *bhakta bhakti bhagavanta guru catura nāma vapu eka / inake pada baṃdana kiye nāśahim vighna aneka*, «Il devoto, la devozione, il Glorioso Signore e il guru sono quattro in un corpo solo. Le lodi ai loro piedi distruggono innumerevoli ostacoli».

³⁵ L'esaltazione del *bhakta* è un tema ricorrente nel *Bhāgavata-purāṇa*, dove Kṛṣṇa arriva a dire: «Io dipendo dai *bhakta* come se non fossi autonomo» (*ahaṃ bhaktaparādhīno hy asvatāntro iva*, in IX, 4, 63) e li considera come se stesso (*ātmaimeva*, XI, 26, 34). Si tratta di una visione diffusa, con diverse sottolineature, in tutta la tradizione purāṇica, anche di stampo śivaita. Per esempio, in *Īśvaragītā* IV.13 si legge: «Invero quello stolto che biasima costui [il devoto], biasima Devadeva [Śiva]. Invero chi gli renda onore con amore devoto, costui è sempre a me [Śiva] che rende onore» (trad. di Piantelli in 2010: 1282). Presso i

Pīpā, ma anche per quella dell’agiografia medievale in genere. Semplificando molto, si può dire che fin dalle *Upaniṣad* il panorama filosofico-religioso sia dominato dalla visione dell’identità di tutti gli esseri con l’Essere supremo, visione che è poi variamente declinata a seconda dell’orientamento dottrinale delle singole scuole, ma i movimenti della *bhakti* ne fanno un’elaborazione tutt’affatto particolare, soprattutto per quanto concerne le sue applicazioni pratiche, in altre parole per le conseguenze nella sfera della *sādhanā*. La conseguenza che qui più ci interessa è l’importanza che assumono i *bhakta* in quanto persone³⁶, per cui venerarli e servirli equivale a tutti gli effetti a venerare e servire Dio: i *bhakta* diventano così una via privilegiata per arrivare a Lui.³⁷ Si tratta di qualche cosa di più rispetto al generico servizio reso a Dio come presente in tutti gli esseri, che pure è un aspetto importante della *bhakti-sādhanā*³⁸. Già nel *Bhāgavata-purāṇa* la venerazione dei *bhakta* è equiparata a quella resa a Dio nella statua sacra.³⁹ Nella dottrina dei nove tipi di *bhakti* (*navadhā bhakti*), rivelata da Rāma a Śabarī nell’*Adhyātmarāmāyaṇa* e nel *Rāmcaritmānas*, rispettivamente l’ottavo tipo consiste nel venerare i *bhakta* più di Rāma e il settimo nel considerare i *sant* più di Rāma⁴⁰ (*bhakta*, *sant* e *sādhu* sono termini per lo più interscambiabili nel *Rāmcaritmānas* e non di rado anche nella letteratura devozionale in genere).

Vīraśaiva i *bhakta* sono considerati *thīrta* viventi e si dice che servire i *bhakta* è come servire Śiva (Ripepi 2010: 372-375). Naturalmente l’importanza del *bhakta* è poi centrale in tutte le scuole e i movimenti della *bhakti* medievale, nelle cui letterature questi temi sono ricorrenti.

³⁶ Solo alla luce del grande interesse di cui sono fatti oggetto la persona del *bhakta*, le sue gesta, la sua esperienza e il suo cammino spirituale si può capire lo sviluppo che ebbe l’agiografia medievale, ancor più considerevole se si tiene conto del disinteresse per le storie individuali (e per i fatti storici in genere) nell’Induismo vedico e “śāstrico” (Lorenzen 1995: 16-17). Con le parole di Horstmann (2002: 153), lo scopo comune di Nābhādās e di Antantādās – e, potremo aggiungere, degli agiografi della *bhakti* in generale – era quello di «extol God in in his devotees», scopo che è anche una vera e propria via di salvezza, «a way of *bhakti*» (Tulpule 1994: 166).

³⁷ Cfr. Nābhādās, *Bhaktamāl* 210: *jau hari prāpti kī āsa hai, tau harijana-guna gāya*. «Colui che nutre la speranza di raggiungere Hari, canti le lodi dei suoi devoti».

³⁸ I suoi fondamenti vanno ricercati soprattutto nel *Bhāgavata-purāṇa* dove si trovano numerosi passi come III, 29, 27, in cui il *bhakta* è esortato ad adorare il Signore presente in tutti gli esseri come il loro *ātman* (*sarvabhūteṣu bhūtātmān*), attraverso il dono, il rispetto, l’amicizia e con sguardo equanime (*anena cakṣuṣā*). Conformemente, Anantādās vede tutti i *bhakta* del Kali-yuga come accomunati dalla pratica di *sevā* intesa come servizio a Dio in tutti gli esseri. Cfr. PP XXXV, 20: *saba jīvani kī kinī sevā ghaṭa ghaṭa pūjyo ātamā devā*. «[I *bhakta*] servirono tutte le creature adorando in ogni essere il divino *ātman*». Per approfondimenti su *sevā* nella *bhakti* cfr. Caracchi (2008).

³⁹ Per esempio in *Bhāgavata-purāṇa* XI, 11, 34, Kṛṣṇa enumera una serie di azioni e di comportamenti che sono espressione di *bhakti*, la prima delle quali è *mallīṅga madbhaktadarśanasparśārcana*, dove *liṅga* è sinonimo di *mūrti* o di *pratimā*.

⁴⁰ Cfr. *Adhyātmarāmāyaṇa* III.10.26 (*madbhakteṣvadhikā pūjā*) e *Rāmcaritmānas* III, 36, 2b (*moterī santa adhika kari lekḥā*). Della dottrina dei nove tipi di *bhakti*, che ha la sua formulazione più celebre in *Bhāgavata-purāṇa* VII, 5, 23, esistono differenti versioni con varianti anche considerevoli. Per approfondimenti sulla *navadhā bhakti* cfr. Rigopoulos 2005: 191-211 e Caracchi 2008: 18-25.

Gli episodi dell'agiografia di Pīpā e Sītā in cui essi mostrano di eccellere in *sevā* solo in questa luce acquistano pieno significato: non si tratta di un generico, per quanto eroico, esercizio di *sevā* che in qualche caso può apparire esagerato o paradossale. Per esempio, quando Sītā decide di prostituirsi per sfamare i due poveri *bhakta*, Cīdhar e la sua sposa, di cui lei e Pīpā erano ospiti, sta seguendo l'insegnamento delle Scritture sul servizio dei *bhakta*. Per farlo non si ferma davanti a nulla e il motivo per cui è pronta a mettere in vendita l'unica cosa che ha, cioè il suo corpo, è che Colui che ha fame nei suoi *bhakta* è il Signore stesso. Si noti che, manifestando la sua intenzione a Pīpā, Sītā usa un termine forte e inequivocabile, affermando di dover compiere il suo *dharma*.⁴¹ Come sappiamo, sarà poi il Signore che provvederà a proteggerla, consentendole al tempo stesso di raggiungere il suo scopo. Lo stesso avviene nell'episodio del mercante lascivo che procura a Sītā il necessario per sfamare gli ospiti *sādhu*. Ogni volta che Pīpā e Sītā, nel corso delle loro avventure e disavventure, vengono in possesso di denaro e di beni materiali, immediatamente li utilizzano per *bhakta-sevā*, *sevā* che di solito si concretizza nell'offerta di cibo, anche sotto forma di grandi *bhaṇḍārā* (es. BSST pp. 506-507), con tutto ciò che questo implica in termini di *satsaṅg* e di quello che Horstmann chiama "the flow of grace materialized in food" (2000: 527).

Hawley coglie nel segno considerando *sevā* come la virtù che più caratterizza il personaggio di Pīpā, ma la tesi del suo stravolgimento in quanto praticata da un *rājā* che, come tale, dovrebbe invece esser servito non appare così convincente alla luce di due considerazioni. Anzitutto il servizio di Pīpā, essendo soprattutto *bhakta-sevā*, è equiparabile in tutto e per tutto al servizio a Bhagavān, in altre parole è culto, è *pūjā* a tutti gli effetti. In quanto tale, non può certo essere considerato un'attività impropria neppure per un *rājā*.⁴² Si può obiettare che questa considerazione è valida solo in un'ottica "di fede", cioè dopo aver fatta propria la dimensione del *bhakti-dharma*. Ma c'è una seconda considerazione: già nelle antiche *kathā* si parla di *rājā* che accolgono ṛṣi e *muni* lavando loro i piedi e servendo loro cibo. Sono antiche usanze anche le grandi elargizioni di cibo da parte di sovrani e di

⁴¹ Cfr. BRB 293: «Farò il lavoro di una prostituta: ora proprio questo è il mio *dharma*» (*karaiṁ besyā karma, aba dharma hai hamāro yahī*) e BSST p. 504: «Ora il mio *dharma* è proprio questo: che io venda la mia bellezza e che doni cibo e altre cose a questi coniugi» (*merā ab yahī dharma hai ki apnī saundaryatā ko becūm, aur in dampati ko annādi dūm*). Il gesto di Sītā si può meglio comprendere alla luce dell'osservazione di Horstmann che Priyādās intendeva insegnare ai suoi lettori che «feeding the sadhus is a value overriding all other moral obligations» (2000: 549). L'intento di Priyādās rifletteva certamente una convinzione largamente diffusa negli ambienti *bhakta*.

⁴² Come vedremo, Anantadās descrive il servizio di Pīpā durante l'anno che egli trascorre a Gagraun dopo la *dīkṣā* precisamente nei termini di una *pūjā* con i suoi diversi *upacāra*. Su *sevā* e *pūjā*, due termini spesso interscambiabili, cfr. Caracchi (2008: 20-24).

persone facoltose⁴³, anzi tali elargizioni rientrano normalmente nei doveri di un pio *rājā*, sono la sua *sevā*. Proprio con l'episodio dell'elargizione di cibo a un gruppo di *sādhu* itineranti da parte di Pīpā hanno inizio la BRB (282) e il BSST (pp. 493-494). Quindi Pīpā continua, anche dopo la *dīkṣā*, a fare ciò che già prima faceva, ma indubbiamente con alcune differenze. Se come *rājā* per distribuire cibo attingeva al suo tesoro reale, come *sādhu* distribuisce quello che ha ricevuto, ridiventando subito “nullatenente”. Pure le modalità sono cambiate, perché dopo la conversione, anche durante l'anno di permanenza nel suo regno, prepara e distribuisce personalmente cibo a *sādhu*, *bhakta* e questuanti vari.

Non è questa una differenza di poco conto: Rāmānanda può aver utilizzato questa *sevā* “diretta”, implicante un coinvolgimento e un lavoro personali, come *sādhanā* per trasformare il suo discepolo da fiero *rājapūt* in asceta, sviluppando in lui quella virtù dell'umiltà che nella vita ascetica è un mezzo indispensabile di trasformazione interiore. Quando a Banāras Rāmānanda rimanda Pīpā nel suo regno a Gagraun con la consegna del servizio, non senza averlo sottoposto a dure prove prima di accettarlo come discepolo, non è tanto o non è soltanto perché vuole insegnargli che «to love God is not to leave the world but to transform it», e certamente non è perché Pīpā accetti «the importance of the householdership», come interpreta Hawley (1987: 71). Se così fosse, non si capirebbe perché Rāmānanda accordi poi a Pīpā il permesso di abbracciare la vita ascetica appena un anno dopo. Un'attenta lettura dei testi suggerisce invece che l'intento di Rāmānanda possa esser stato quello di mettere Pīpā alla prova nella dimensione della sua quotidianità, ma solo per prepararlo a *vairāgya*⁴⁴ attraverso *sevā*.

Così recita la BRB (284):

[Rāmānanda] lo fece suo discepolo, ebbe misericordia di lui, mise la *bhakti* di Hari nel suo cuore e gli disse: «Ora torna a casa e servi i *sādhu*.

Trascorso un anno, quando avrai conosciuto il piacere di servire e avrai provato la gioia dei *sant*, verrò e tu mi accoglierai nella tua casa».⁴⁵

⁴³ Quest'usanza si consolida poi nell'istituzione del *sadāvrata* che, a sua volta, acquista grande importanza almeno a partire dal X secolo ed è tuttora una notevole fonte di sostentamento per *sādhu* e bisognosi. Sul tema cfr. Horstmann 2000: 539 e nota 69.

⁴⁴ Lo confermano le parole che Anantadās fa dire a Rāmānanda quando rimanda a casa Pīpā: *aisai rahiye lipai na chīpā*, «Rimanici in modo tale che le impurità [della *māyā*] non ti contaminino» (PP V, 15).

⁴⁵ *kiye śiṣya kṛpā karī, dhārī hari bhakti hṛdai, kahī “aba jāvau gr̥ha, sevā sādhu kijiyai / bitaye barasa, jaba sarasa ṭahala jāni, saṃta sukha māni, āvair̥ṅ gharamadhi lījyayai” //*

Il temine qui reso con “servire (*tahala*) ha anche il significato di “prendersi cura”, di “occuparsi fattivamente” di qualcuno. Esso acquista pieno significato alla luce della PP (VI, 1-6), che si dilunga nel descrivere come Pīpā servisse i *bhakta*, una descrizione che potrebbe esser quella di una *pūjā*: Pīpā li accoglieva con *pradakṣiṇā* e prostrazione, li faceva accomodare, lavava loro i piedi, faceva loro l'*ārati*, li profumava e li adornava, serviva loro il cibo che egli stesso aveva cucinato, procurava loro letti confortevoli e massaggiava i loro piedi... Il *kavitta* di Priyādās sopraccitato in traduzione, pur molto stringato rispetto alla descrizione della PP, precisa anche che il servizio che Rāmānanda si aspetta da Pīpā è *sarasa*, gioioso, piacevole, “dotato di sapore”⁴⁶: si tratta cioè di un servizio che deve essere assaporato come piacevole e gioioso da chi lo compie e che deve essere percepito come tale da chi ne è beneficiario. Anche lo stare in compagnia dei *sant* deve arrivare ad avere per Pīpā la spontaneità della gioia (*sukha*). Tutto questo non può che implicare una profonda trasformazione interiore: solo una volta avvenuta Pīpā sarà pronto per la vita ascetica.⁴⁷ Allora non avrà più senso parlare di osservanza del *dharma* perché tutto avverrà nella dimensione spontanea (*sahaja*) della libertà divina.

In realtà, secondo la mia lettura, la storia di Pīpā molto più che di *dharma* ci parla di *vairāgya*⁴⁸, ma un *vairāgya* che, vissuto nella dimensione della *bhakti*, esula dagli schemi noti per percorrere vie nuove: più che di *bhakti-dharma* occorre qui parlare di *bhakti-vairāgya*. Per questo *bhakti-vairāgya* vale

⁴⁶ Interpretando *rasa* come “sapore”, nell'espressione *sarasa* si può leggere anche una precisa allusione al cibo, tanto più che il servizio di Pīpā consisteva principalmente nel servire cibo. Si veda anche il *chappay* di Nābhādās sopra riportato: «Squisito fu il suo metodo di servire [cibo] (*parasi prañālī sarasa bhāī*)».

⁴⁷ Sarà forse necessario ricordare che nella visione hindū la scelta della vita ascetica non è mai concepita come la rinuncia a un bene ritenuto tale (la vita “nel mondo”, con tutto quello che comporta) per un bene considerato più grande, come accade, per esempio, per la scelta della vita consacrata nel Cristianesimo. La scelta della vita ascetica deve corrispondere a un avvenuto distacco interiore alla luce del quale i beni terreni non sono più considerati tali e hanno perso ogni attrattiva. Utilizzando il termine *saṁnyāsa* per indicare, in generale, la rinuncia al mondo per la vita ascetica e *vairāgya* per il distacco interiore, si può dire che *vairāgya* sia la condizione *sine qua non* per il *saṁnyāsa* (Olivelle 2008: 177-178). Talvolta *saṁnyāsa* e *vairāgya* possono essere usati come sinonimi; per esempio in *Bhagavad-gītā* VI, 1-2, dove i termini *saṁnyāsa* / *saṁnyāsin* si riferiscono chiaramente al distacco interiore e a chi l'ha raggiunto, pur se continua a vivere “nel mondo” e sono quindi, di fatto, sinonimi di *vairāgya* / *vairāgin* nel significato sopra specificato. Naturalmente *Saṁnyāsin* e *Vairāgin* (hindī *Saṁnyāsī* e *Vairāgī*/Bairāgī) fanno riferimento a due realtà ben distinte quando sono i nomi propri dei due ordini ascetici facenti capo, rispettivamente a Śaṅkara e a Rāmānanda (ma il vero “fondatore” dei *Vairāgin* fu probabilmente Anantānanda, suo successore e condiscipolo di Pīpā; cfr. Caracchi 2017: 180). I termini *saṁnyāsin* e *Vairāgin* riflettono l'orientamento spirituale dei due Ordini: come vedremo, anche la vita ascetica di Pīpā rispecchia un *vairāgya* che non si traduce in una radicale rinuncia al mondo come potrebbe essere quella richiesta a un *saṁnyāsin* (Bevilacqua 2018: 6).

⁴⁸ Per questo motivo, non concordo con Hawley quando sostiene che Pīpā e Sītā «are both householders and renunciants, never one without the other» (Hawley 1987: 64). Credo piuttosto che siano molto più “renunciants” (con le dovute precisazioni esposte nella nota precedente) che “householders”, se non addirittura “renunciants” facilmente scambiabili per “householders.”

l'osservazione già fatta per *bhakti-dharma*: il rapporto che intercorre fra i due elementi del composto è di netta subordinazione del secondo rispetto al primo. Nella prospettiva dei nostri agiografi (e non solo) il distacco dal mondo ha senso solo in funzione dell'amore di Dio: *vairāgya* da un lato prepara il terreno alla *bhakti*, dall'altro ne è la naturale, inevitabile conseguenza. In ogni caso, *vairāgya* è un guscio vuoto se non è accompagnato e ispirato dalla *bhakti* che ne rappresenta il senso e il fine.⁴⁹ La *bhakti*, in verità, diventa la misura di tutte le cose: qualunque pratica ha senso solo se ispirata dalla *bhakti* e a essa finalizzata⁵⁰. Nell'ascetismo hindū questo corrisponde a un cambiamento profondo che avviene in tutti i *sampradāya* della *bhakti* medievale, nella quale «turning away from the world and worldly affairs is seen as just one aspect of a person's total surrender to God» (Olivelle 2008: 59). Proprio perché il focus non è più solo sul distacco, l'ascetismo trova nuove e inconsuete forme d'espressione irriducibili ai modelli dell'ascetismo precedente: ne è prova la vita ascetica di Pīpā che presenta evidenti anomalie rispetto ai canoni del passato, come ora vedremo meglio.

A differenza di Kabīr, Raidās, Senā e Dhannā, i suoi condiscipoli *sant*⁵¹ che, per quel che ne sappiamo, anche dopo la *dīkṣā* continuarono a condurre vita di *gr̥hastha*, vivendo del proprio lavoro, Pīpā può essere considerato un *vairāgī sādhu* a tutti gli effetti. Infatti, quando lascia il suo regno, comincia a vivere di ciò che gli viene donato, mangiando solo se e quando riceve offerte (BSST, p. 505 e PP XVI, 3) e ridistribuendo subito ciò che non occorre per l'immediata sopravvivenza, come un vero asceta mendicante (Olivelle 2008: 93). La sua adesione all'ordine monastico di Rāmānanda è testimoniata anche dalla sua iconografia tradizionale, che lo ritrae come un *vairāgī*, e soprattutto dal fatto che, come s'è detto, a lui fa capo uno dei 36 *rāmānandī dvārā*. D'altra parte nella sua agiografia non c'è traccia di una comunità monastica che sia stata da lui fondata; inoltre di nessuno dei molti personaggi diventati suoi discepoli si dice che sia rimasto con lui per beneficiare della sua guida e per seguirlo nella vita ascetica. Si può ipotizzare che la fondazione di una vera e propria *gaddī*, che giustificerebbe l'esistenza dello *dvārā* col suo nome⁵², sia una di quelle gesta di Pīpā «innumerevoli,

⁴⁹ Nei canti dei *sant* il rapporto tra *bhakti* e *vairāgya* trova riscontro in quello tra *surati* e *nirati*, nel cui "gioco" è sempre *surati* a prevalere (Caracchi 2017: 258-259).

⁵⁰ È questo ciò che Nābhādās ci dice dell'insegnamento di Kabīr: «Cantò come *adhama* tutto ciò che è contrario alla *bhakti*. / Dimostrò come *yoga*, *yajña*, *vrata* e *dāna* siano vili senza devozione» (*bhakti bimukha jo dhama so adhama kari gāyo / joga jagya vrata dāna bhajana binu tuccha dikhāyo*, in *Bhaktamāl*, *chappay* 60).

⁵¹ Pīpā viene solitamente annoverato fra i *sant* per la sua opera poetica (su cui cfr. nota 4 *supra*), quindi con riferimento al significato "tecnico" della parola *sant*, che in letteratura è convenzionalmente utilizzata per indicare i poeti *nirgunī*, come Nāmdev, Kabīr, Dādū (Caracchi 2017: 17-18).

⁵² Naturalmente Pīpā non può essere considerato "fondatore" in senso proprio di uno *dvārā*, perché la loro istituzione è ben posteriore a Pīpā. L'esistenza di uno *dvārā* col suo nome farebbe comunque supporre che da Pīpā abbia avuto inizio un

grandi ed estese (*anek bare aur vistr̥t*)», di cui Rūpkalā parla in chiusura del BSST su Pīpā (p. 521), che non sono state narrate dagli agiografi – Rūpkalā compreso – perché più ordinarie rispetto alle mirabolanti imprese che attrassero la loro attenzione. Sta di fatto che, in base ai racconti agiografici, Pīpā sembra non aver avuto altra stabile compagnia se non quella di Sītā, sia durante le sue molte peregrinazioni, sia negli umili abitacoli in cui prese dimora.

Dunque siamo in presenza di uno strano *sādhu* che – fatto inconsueto – continua a essere accompagnato dalla sua bellissima sposa e che sembra condurre vita di coppia, anche se, come vedremo attraverso l'analisi dei testi, la situazione è ben più complessa di ciò che appare. Tanto per cominciare, si ricorderà che Pīpā accetta di avere Sītā come compagna solo in obbedienza al Guru e non senza aver cercato in ogni modo di liberarsene. Nella BRB (287), in risposta alle proteste di Pīpā, Rāmānanda pretende da lui l'impegno solenne di prendere Sītā con sé, lo fa giurare (*saum̐ha ko divāya*). Nella PP (VIII, 13-14) Pīpā fa presente a Rāmānanda che per un *sādhu* avere una donna con sé è contrario ai *Veda* e al comune sentire e arriva a dirgli che, quando si saprà che lui è suo discepolo, questo attirerà il biasimo della gente anche sul suo Maestro, tanto che Rāmānanda se ne vergognerà (*tumahī lāja marauge pāchai*). Secondo Callewaert (2000: 12), «Rāmānanda advises Pīpā to take her [Sītā] with him, as the sacrifice of giving up his kingdom is sufficient. Celibacy may be too much for him». Le parole di Rāmānanda a cui Callewaert si riferisce sono le seguenti: *gāgarāṃni kau chāḍau rājū yātāim hoi tihārau*⁵³ *kājū*, «Hai lasciato il regno di Gagraun e con questo il tuo compito è assolto» (PP, VII. 12), il che starebbe a significare seguendo Callewaert: «non c'è bisogno che tu ti separi anche da Sītā». Per prima cosa si noterà che nel testo di Anantadās non c'è nulla che lasci intendere che per Pīpā lasciare il regno sia stato un "sacrificio": non avrebbe senso, dato che già un anno prima Pīpā aveva dichiarato a Rāmānanda, che gli aveva appena ingiunto di tornarsene a casa, di non avere più una propria casa dal momento in cui era diventato suo discepolo (*kahāṃ griha merau hūṃ tau bhayau tihārau cerau*, in PP V, 14). È dunque chiaro che Pīpā, già all'epoca della sua *dīkṣā*, era deciso ad abbandonare tutto⁵⁴, perciò si può ben immaginare che in quel momento per lui un sacrificio (nel senso in cui Callewaert usa questo termine) sia stato tornarsene nel suo regno e che ora un sacrificio sarebbe stato continuare a regnare, non certo rinunciare al regno.

lignaggio spirituale (*paramparā*), facente parte della grande famiglia dei Rāmānandī, che, al momento dell'istituzione degli *dvārā*, sia confluita nel Pīpā *dvārā*. Sugli *dvārā* dei Rāmānandī e la loro fondazione cfr. Bevilacqua 2018: 79-80 e Caracchi 2017: 206-210.

⁵³ Callewaert qui inserisce le varianti testuali *tumhārau* e *tumārau*.

⁵⁴ In realtà nella PP (I, 19-20) Pīpā era già pronto a lasciare tutto anche quando aveva pregato la Devī di concedergli la *mukti*, essendo giunto a disprezzare tutti i piaceri di *māyā* grazie alla conoscenza acquisita nelle vite precedenti. Anche nella BRB Pīpā manifesta alla Devī il suo disinteresse per tutti i piaceri (*aba na suhāya kachū*, BRB 282).

A mio avviso, molto discutibile è anche l'interpretazione delle parole di Rāmānanda come un'implicita esenzione dall'obbligo del celibato. Se davvero questo fosse il loro significato, esse non potrebbero che essere un'ulteriore provocazione da parte del Guru per mettere alla prova la determinazione del discepolo di seguire fino in fondo la vita monastica. In effetti, i racconti agiografici ci consegnano una ben diversa immagine della strana vita di coppia che Pīpā e Sītā conducevano. Nella *Bhaktamāl* di Rāghavdās (136) si legge che Sītā *madana kau māryau māṃna*, cioè che Sītā aveva ucciso Madana (Kāma) nella sua mente, come dire che nella sua vita, e dunque anche nella sua relazione con Pīpā, Kāma non aveva posto. Del resto una lettura non superficiale delle storie di Pīpā e di Sītā comunica l'impressione che i protagonisti non siano due sposi, ma due condiscipoli, *guru bhāi* e *guru bahan*. Quando le spose di Pīpā vorrebbero seguirlo nella nuova vita e Pīpā chiede loro di spogliarsi di tutto e di indossare solo la *kamlī* dei *sādhu*, cioè solo il povero panno che costituisce il loro unico abbigliamento, Sītā è l'unica che supera la prova, ma un'altra ben peggiore l'attende, quella di togliersi anche la *kamlī* (BRB 286-287 e BSST pp. 596-597). Anche se il pubblico di quello spettacolo inusitato era costituito da *sant* e *sādhu* il cui dominio su Kāma doveva essere al di sopra di ogni sospetto, quale marito avrebbe mai potuto sottoporre la moglie a una simile prova, soprattutto provenendo da un ambiente culturale come quello *rājput* in cui le principesse osservavano un rigido *pardā*? Nella logica comune, un fatto del genere non avrebbe potuto che comportare la perdita dell'onore che, com'è ben noto, era per un *rājput* un valore irrinunciabile. Perciò con la sua richiesta Pīpā, oltre a dimostrare il completo superamento di ogni logica mondana, dimostra di non vedere più Sītā con gli occhi di un marito.⁵⁵

Nel seguito della storia, è indubbio che agli occhi di vari personaggi attratti dalla bellezza di Sītā e vogliosi di possederla, Pīpā continui ad avere su di lei l'*adhikāra* di marito. Trattandosi però di un marito-*sādhu*, noto per la sua santità e per il suo *vairāgya* (la situazione è davvero assai ambiguo!), alcuni personaggi direttamente a lui hanno l'ardire di rivolgersi per averla. La reazione di Pīpā non è precisamente quella che ci si aspetterebbe da un marito. Un esempio fra tutti: quattro finti *sādhu* chiedono a Pīpā di concedere loro la sua donna. La sua risposta è lapidaria: *jāhu lijīyai*, «Andate e prendetevela» (BRB 303). Ma i quattro lascivi individui si trovano di fronte a una tigre – suscitata dai

⁵⁵ Nella PP (VIII, 8) è Rāmānanda a sottoporre Sītā a questa prova, ma lo fa sotto gli occhi di Pīpā. La prova può avere in qualche modo anche un valore iniziatico: nella comunità dei *sādhu* non ci sono uomini e donne e Sītā, per potervi essere accolta, deve dimostrare di aver superato queste distinzioni, abbandonando anche il naturale senso del pudore, senza più considerare i *sādhu* come uomini, ma come *guru bhāi*, compagni nella vita spirituale.

loro stessi malvagi pensieri, come precisa Rūpkaḷā (BSST p. 513) – con l'immane esito del loro pentimento e della loro conversione.⁵⁶

Pīpā non fa mai nulla per proteggere Sītā nelle molte situazioni di pericolo in cui viene a trovarsi, come del resto non fa nulla per proteggere se stesso e i suoi averi (quando momentaneamente ci sono). Questo compito è sempre lasciato con totale e fiducioso abbandono al Signore, che immancabilmente interviene per proteggere la strana coppia, perché «chiunque rimane fedele a Hari mai si perde» (*je hari sau sacau rahai tau kabahūm hāri na hoi*, in PP XIII, 23) e «Rāma protegge sempre coloro che si affidano a Hari e rimangono distaccati» (*hari kau saupi rahai je nyārā tinkā rāma sadā raṣvārā*, in PP XXIV, 3).⁵⁷

4. Sītā Sahcarī

Quanto a Sītā, i nostri testi la esaltano come sposa devota e fedele tutta dedicata al marito. Per esempio nella PP c'è un lungo dialogo tra Pīpā e Sītā dal quale la figura di Sītā sembra emergere come quella di una perfetta *pativratā*; nelle parole di Sītā c'è un'affermazione degna di attenzione: «Se [il marito] è uno *yogī*, uno *yati*, un asceta (*tapī*), un *saṃnyāsī*, ella [la moglie], come sua *dāsī*, deve rivestire quegli stessi panni» (PP XXIV, 23). Per Sītā non si è trattato di rivestire i panni del marito solo esteriormente: se anche inizialmente può aver scelto la vita ascetica solo per essere accanto a lui e per continuare a servirlo come *pativratā*, questa scelta ha poi finito per trasformarla davvero in una perfetta asceta.⁵⁸ Lo prova il suo comportamento con Pīpā, più simile a quello di una *guru bahan* che di una moglie. Sītā, pur soffrendo tutte le pene e i disagi di un durissimo stile di vita, continua a compatire le sofferenze altrui (PP XXIV, 9), per sfamare *bhakta* e *sādhu* è persino pronta a vendere il

⁵⁶ Smith (2000: 186) mette questo episodio in relazione con un episodio della vita di Mīrābāī, in cui un *sādhu* lascivo cerca di convincerla di aver ricevuto da Kṛṣṇa stesso l'ordine di farle godere i piaceri del sesso. Mīrā non si oppone, ma prepara il letto davanti al consesso dei *sant*, poi lo invita a procedere in libertà. Naturalmente il *sādhu* cade ai suoi piedi pentito (BRB 478, BSST 720-721). Come Pīpā e Sītā, Mīrā non si oppone al male in modo diretto, ma lascia che la sua enormità si sveli agli occhi del peccatore, mettendolo di fronte a se stesso e producendo così un effetto di conversione.

⁵⁷ A questo proposito sono significative le parole di Kṛṣṇa quando rimanda Pīpā e Sītā fuori dal mare dopo il loro soggiorno nella Dvarkā sommersa: «Se non vi rimandassi [fuori], nel mondo rimarrebbe l'onta che un devoto del Signore è annegato. Perciò è opportuno che voi disperdiate le tenebre di quest'onta» (*yadi tumko na bhejūm to lok meṃ yah kalaṅk hogā ki Bhagvat kā bhakta dūb gayā. So tumheṃ is kalaṅkrūp aṃdhakār ko meṅnā ucit hai*. BSST p. 499).

⁵⁸ In realtà, la *sādhanā* della *pativratā* non è così diversa da una *sādhanā* ascetica, anzi, si configura precisamente come tale al momento in cui comporta una rinuncia all'io attraverso la completa dedizione al marito. Non è un caso che il femminile di *sādhu*, *sādhvī*, in ambito hindū sia usato nel significato generico di "donna virtuosa e fedele", quindi come sinonimo di *pativratā*, mentre le *sādhu* donne sono chiamate semplicemente col termine maschile *sādhu* oppure con appellativi come *sādhu mātā*; solo presso i jaina, *sādhvī* è in uso per indicare le monache. (Clémentin-Ojha 1988: WS-34-35; Lamb 2012: 262).

suo corpo, eppure non sappiamo di una sola volta in cui si sia preoccupata per il benessere materiale del suo compagno, continuando sempre a dividere con lui fame e abbondanza di cibo con animo imperturbato (BRB 294, BSST p. 505; PP XVI, 3). Le sue sollecitudini per Pīpā sembrano essere solo di natura spirituale. Così, per esempio, quando Pīpā vede un tesoro vicino allo stagno in cui va a fare il bagno, Sītā lo esorta a cambiare posto per non mettersi in tentazione (BRB 294; BSST p. 505; PP XVI, 5). Quando, dopo le prime pericolose disavventure, Pīpā cerca di convincere Sītā a tornarsene a casa avvertendola che non potrà difenderla, è Sītā a ricordare a Pīpā che un *bhakta* non può aver paura: «Keśava è con noi, perché aver timore? / Rāma ci protegge, non preoccupatevi, ripetete il nome di Hari senza paura (*nirabhai*)» (*kesau ajahūm svāmīmīh kahā aṃdesau // rāṣai rāṃma na ciṃtā kijai nirabhai nāmu harī kau lījai /*, in PP XIV, 2-3).

Sītā si professa più volte serva di Pīpā, dichiarandosi ai suoi ordini, ma le sue vicende non fanno certo pensare a una moglie che viva alle dipendenze del marito e in funzione di lui, fanno piuttosto pensare che Sītā abbia con lui un rapporto paritario. Smith (2000: 57) arriva a dire che nella relazione fra i due è Sītā «who plays the leading part». Varie volte, in presenza e in assenza di Pīpā, Sītā prende iniziative e decisioni in piena autonomia, iniziative che Pīpā non manca mai di approvare, anche quando arriva a cose fatte, anche quando si tratta di iniziative che nessuna donna racconterebbe al marito e, men che meno, condividerebbe con lui. Ancora una volta, l'impressione è quella di due compagni di percorso, che vivono insieme per condividere l'impegno verso un obiettivo comune: arrivare a Dio e servirlo in tutti, e specialmente nei suoi *bhakta*.

L'ordine di prendere Sītā con sé che Rāmānanda ha dato a Pīpā sembra dunque esser stato motivato dalla preveggenza che Sītā non sarebbe stata per lui un ostacolo, ma un aiuto e uno stimolo nella vita spirituale. Pīpā stesso riconosce le sue alte virtù e – quasi a mo' di riparazione per il rifiuto iniziale – non le risparmia le lodi (come nel lungo elogio di PP XXIV, 8-15) e ammette che abbandonarla sarebbe una “grave onta” (*baṛi khori*, BSST p. 501).

Nel BSST il nome di Sītā è accompagnato da “Sahcarī”, “colei che cammina / che va insieme”, quindi “compagna”. Quello di Sahcarī è un appellativo che non segue il nome di Sītā in nessun'altra fonte agiografica da me consultata.⁵⁹ Forse Rūpkalā – che verosimilmente potrebbe averlo recepito nell'ambito della vasta tradizione commentaria della *Bhaktamāl*, che ben conosceva – ha inteso sottolineare come Sītā fosse davvero, nel modo più pieno e completo, la compagna di Pīpā, come mai avrebbe potuto esserlo come sposa del *rājā* Pīpā; ma è anche possibile che Rūpkalā, aggiungendo

⁵⁹ Il termine *sahacari* compare nella *Bhaktamāl*, dove è riferito da Nābhādās a una *gopī* (*chappay* 22,2), e poi ancora nel BSST (p. 245), dove Rūpkalā lo usa per indicare un gruppo di *gopī* compagne di Rādhā (*śrīśahcāriyām*).

Sahcarī al nome di Sītā, abbia voluto distinguerla dalla ben più celebre sposa di Rāma. Secondo Hawley (1987: 66),

It is no accident that Pīpā's faithful wife is called Sītā, for the story of their life together amounts to a new version of the Hindu marriage that is usually understood as the classical statement of virtue and self-sacrifice: the epic marriage of Rām and Sītā. Rām and Sītā too are willingly disenfranchised royalty; they too rely on the instructions of the husband's guru; they too shed the raiments of royalty and wander the forests.

A mio avviso, se è vero che le storie delle due coppie presentano varie somiglianze, è altrettanto vero che grandi sono le differenze, a partire dal fatto che per Rāma e Sītā la vita nella foresta non è affatto una scelta libera e volontaria, e neppure definitiva, ma soltanto una condizione provvisoria accettata in ossequio alla promessa fatta da Daśaratha a Kaikeyī, e solo per il lasso di tempo ben definito di quattordici anni, al termine del quale essi ripassano dalla condizione di *vanavāsin* a quella di *grhastha*, pienamente reintegrati nella loro funzione regale. Un'altra notevole differenza è il ruolo che nelle due storie rivestono i legami familiari, molto importanti nella *rāmakathā* e praticamente inesistenti nella storia di Pīpā e Sītā, per i quali l'unica vera famiglia è il *satsaṅg*, famiglia alla quale tutto può essere sacrificato⁶⁰. Se poi esaminiamo le relazioni di coppia dei nostri personaggi, l'esistenza di una vera relazione sponsale tra Rāma e Sītā è attestata dalla nascita di due figli, mentre non si sa che Pīpā e Sītā Sahcarī ne abbiano mai avuti. Ma soprattutto Rāma difende l'onore di Sītā, dal quale dipende il suo stesso onore – essenziale per un *rājā* –, al punto da sottoporla alla prova del fuoco perché sulla sua fedeltà nessuno possa nutrire dubbi. E quando, dopo anni, la fedeltà di Sītā è messa in dubbio da una voce popolare, non esita ad allontanarla nella foresta pur restandole sempre fedele.⁶¹ La differenza abissale fra Rāma, che scatena una guerra per liberare Sītā (anche se questo è solo il *casus belli* perché Rāma possa portare a termine il suo scopo di *avatāra*), e Pīpā, che prende Sītā Sahcarī sulle spalle per accompagnarla a prostituirsi è fin troppo evidente. Rāma e Sītā sono veri campioni del *dharma*; anche Pīpā e Sītā Sahcarī a modo loro lo sono, ma di quel *bhakti-dharma* intriso di *vairāgya* di cui si è parlato, nel quale sia *dharma* sia *vairāgya* sono subordinati alla *bhakti*.

A proposito di *vairāgya*, ci si può chiedere se il *vairāgya* di Sītā sia stato sancito, anche ritualmente, da una vera e propria *virakta-dīkṣā*, cioè se Sītā sia entrata formalmente nell'ordine

⁶⁰ Come osserva Smith (2000: 117), solo due relazioni sono importanti per un *bhakta*: quella con Dio e quella con gli altri *bhakta*, cioè il *satsaṅg*, la sua famiglia spirituale, molto più importante di quella biologica.

⁶¹ L'episodio non compare in tutti i *Rāmāyaṇa*: è presente nel *Vālmiki Rāmāyaṇa*, ma, non a caso, è assente nel *Rāmcaritmānas*. Sul tema e su altri aspetti oggi divenuti "spinosi" della storia e del personaggio di Sītā cfr. Caracchi 2010.

monastico di Rāmānanda. I racconti agiografici non sembrano fornirci indicazioni in merito: da una parte, Sītā Sahcarī se ne va dal palazzo reale con indosso il panno dei *sādhu*, dall'altra parte anche per lei valgono – e a maggior ragione – le considerazioni già fatte per Pīpā. Secondo varie fonti, Sītā non è l'unica donna accolta da Rāmānanda fra i suoi discepoli. Nel *Rāmānandajanmotsava* compare una Padmāvati dopo l'elenco dei 12 discepoli “canonici”, mentre nella tradizione della *Bhaktamāl* due sono le donne incluse direttamente nel novero dei 12 discepoli: oltre a Padmāvati, anche Sursurī, sposa di Sursurānanda.⁶² Ciò non significa che le discepole donne di Rāmānanda siano entrate a far parte della comunità monastica con una formale *virakta-dīkṣā*, tanto più che, come già abbiamo ricordato, anche fra i discepoli maschi non tutti vi entrarono. Che Sītā ci sia entrata o meno, di certo il ritratto che di lei si ricava dalla sua agiografia è, a pieno titolo, quello di un'asceta nella cui *sādhana* si coniugano *bhakti* e *vairāgya*, a cui si può aggiungere la pratica yogica, come provano le sue *siddhi* di cui s'è parlato.

Sītā non è l'unica donna asceta nell'agiografia di Pīpā. Un episodio, appena accennato da Priyādās (BRB 305), ma raccontato diffusamente da Rūpkalā (BSST, pp. 519-520), è quello delle due belle fanciulle raccogliatrici di sterco di vacca che, esortate da Pīpā ad amare il Signore, essendosi spezzato dentro di loro ogni mondano affetto (*tūṭ gāi jag prīti*), lasciano la casa per la vita ascetica, prendono rifugio in Pīpā e si dedicano a cantare la gloria di Śrī Bhagvān (*Śrī Bhagavat-yaś gāyā karti thīm*).

In un contesto socio-religioso dominato dal punto di vista maschile, nel quale la donna è principalmente vista come una pericolosa fonte di tentazione e un ostacolo per la vita ascetica, la *Bhaktamāl* e la sua tradizione aprono un diverso scenario. Nel *chappay* 104 c'è un elenco di ventinove donne definite col termine maschile di *bhaktarāja*, la prima delle quali è la Sītā sposa di Pīpā (come precisa il commento di Rūpkalā), e nel *chappay* 170 c'è un altro elenco di ventuno *bāi*, le quali, pur avendo un debole corpo femminile, divennero forti grazie alla *bhakti* (*abalā sarīra sādhanā sabala e bāi haribhakti bala*). Scorrendo il lungo e dettagliato indice della *Bhaktamāl* meticolosamente redatto da Rūpkalā (Nabhādās 1977: 1-7), ci si imbatte in vari nomi femminili: si va da nomi celebri della *bhakti*

⁶² Sul tema cfr. Caracchi 2017: 32-37. A Sursurī è dedicato il *chappay* 66 della *Bhaktamāl*, che segue quello su Sursurānanda, entrambi commentati da Rūpkalā (BSST pp. 529-531), ma non da Priyādās. Anche a Sursurānanda fa capo uno *dvārā* dei Rāmānandī (Caracchi 2017: 206); d'altra parte il suo stesso nome rivela una sua affiliazione monastica. La storia di Sursurānanda e Sursurī, pur nell'esiguità delle informazioni della *Bhaktamāl*, potrebbe ricordare quella di Pīpā e Sītā: essi lasciano la loro casa e distribuiscono i loro averi per ritirarsi in una foresta. Mentre sono immersi in meditazione, la bella Sursurī è assalita da malintenzionati desiderosi di possederla, ma è difesa dal Signore stesso che, assunta la forma di Nṛsiṃha, ne fa strage. La *Bhaktamāl* e i due commentari da noi esaminati nulla ci dicono sull'altra discepola, Padmāvati. Nel BSST (p. 364) c'è una Padmāvati, ma si tratta di un differente personaggio, la sposa di Jayadeva.

purāṇica e di quella popolare, come quelli della regina Mandālasā⁶³ (BSST pp. 142-143) e di Mīrābāī (*Baktamāl, chappay* 115, BRB 471-480, BSST pp. 712-724), ai molti nomi sconosciuti, come quello di Ganeśdeī Rānī (BRB 417-418; BSST pp. 659-662), che compare subito dopo il già citato *chappay* 104, ma che non figura nell'elenco ivi contenuto. Di particolare interesse è la figura di Karmaitī, l'ultimo personaggio femminile di cui ci narrano la storia sia Nābhādās, sia i suoi due commentatori qui presi in esame. Karmaitī, ardente devota di Kṛṣṇa, «dopo aver compreso che tutti i legami mondani sono lacci, li strappò come un filo d'erba» (*sabai jagata kī phāṃsi taraki, tinukā jyom torī*, in *Bhaktamāl, chappay* 160). Da Rūpkalā (BSST pp. 850-856) sappiamo che Karmaitī fece questo “strappo” proprio la notte precedente il *gaunā*, cioè prima di lasciare la casa paterna per raggiungere quella del marito, gettando nella disperazione i genitori che, pieni di vergogna, la cercarono ovunque. Il padre infine la ritrovò in un bosco vicino a Mathurā e le rivolse parole accorate: la risposta della figlia e la sua scelta di vita finirono col trasformare anche lui in un *bhakta*. Se il percorso ascetico di Sītā ha inizio per seguire il marito, Karmaitī invece abbandona il marito per la vita ascetica. Per un uomo abbandonare la moglie per diventare *sādhu* è un fatto normale, contemplato anche dalle Scritture, ma per una donna è inammissibile lasciare il marito per questa, come per qualunque altra ragione.

5. *Bhakti e vairāgya nel sevā-dharma*

Si sa che l'ascetismo femminile non era raro nell'India antica, come dimostra la presenza femminile negli ordini monastici jaina e buddhisti, ma, secondo Olivelle (2008: 44), lo divenne in ambito hindū in seguito al processo di “domestication” di un'istituzione – quella della rinuncia – che, per usare ancora le parole di Olivelle, era per natura “anti-structural” e “anti-culture”, caratteristiche evidenti anche per la presenza delle donne:

Renunciation of women was one the most visible and certainly the most bitter symbol of the anti-structural nature of this institution. It is revealing that this is the only aspect of renunciation explicitly rejected in the process of its domestication by *Brāhmaṇism*.

(Olivelle 2008: 55)

⁶³ Variante del nome Madālasā, singolare figura femminile, la cui storia e i suoi insegnamenti abbracciano ben 16 *adhyāya* del *Mārkaṇḍeya-purāṇa* (XIX-XXXIV). Quella del nome non è l'unica variante: per esempio i figli di Madālasā, che sono quattro nel *Mārkaṇḍeya-purāṇa*, diventano sette nel BSST. Il suo personaggio è particolarmente legato all'ascesi perché instillò nei suoi figli, fin dalla più tenera età, la fede nell'identità con l'*ātman* e il desiderio di distaccarsi dal mondo, tanto che, giovanissimi, scelsero il *saṃnyāsa*. Solo al quarto figlio, su esplicita richiesta del marito, insegnò il *rājādharmā* e le altre norme del corretto comportamento al fine di assicurare un erede al trono. Dopo l'ascesa al trono dell'ultimo figlio, seguì poi il marito nella foresta.

Con la *bhakti* l'ascetismo femminile riacquista faticosamente terreno⁶⁴, ma questo è solo un aspetto – forse il più appariscente – di un processo ben più vasto e complesso, quello nel quale l'ascetismo, che i *dharmaśāstra* avevano cercato di relegare entro confini ben definiti, grazie alla *bhakti*, rompe schemi consolidati e deborda dai limiti del *varṇāśrama-dharma*. Anche in questo caso non si tratta di una vera novità legata ai movimenti della *bhakti* medievale: del fatto che l'ascetismo non sia mai rimasto entro i ristretti confini assegnati dai *dharmaśāstra* si possono rintracciare numerosi segni e testimonianze fin da epoche risalenti⁶⁵, a prescindere dal fatto che, come dimensione interiore, distacco e rinuncia sono sempre stati potenzialmente aperti a tutti, soprattutto dopo che la *Gītā* ha portato il *saṃnyāsa* in seno all'agire “nel mondo”. Tuttavia con i movimenti della *bhakti* non si tratta più di una dimensione esclusivamente interiore e neppure di casi sporadici, per quanto significativi, si tratta bensì di un cambiamento su larga scala che ha la sua ragion d'essere in un diverso modo di intendere da un lato *saṃnyāsa* e *vairāgya*, dall'altro il *dharma*. Tirando le fila di quello che abbiamo osservato nell'agiografia

⁶⁴ Sull'ascetismo femminile rimando agli studi di Bevilacqua (2017, con una ricca bibliografia sul tema) e di Clémentin-Ojha (1998 e 2011). Per quanto riguarda la vita ascetica di coppia, quello di Pīpā e Sītā non è certo da considerarsi un caso unico o eccezionale nel vasto e variegato panorama dell'ascetismo hindū: infatti non è raro il caso di donne che scelgono la vita ascetica al seguito del marito anche in tempi recenti, secondo quanto riferisce Bevilacqua (2017: 58), che ricorda un esempio celebre fra tutti: quello di Śāradā Devī, la moglie di Rāmakṛṣṇa, che lo seguì nella vita ascetica e che, dopo la morte, ne raccolse l'eredità, diventando guida spirituale dei suoi discepoli. Anche nella *Bhaktamāl* non mancano altri casi di vita ascetica “di coppia”, come quello, già citato, di Sursurānanda e Sursurī (v. nota 61 *supra*). Per alcuni aspetti, questo stile di vita potrebbe essere assimilato a quello dei *vānaprastha*, che potevano tenere con sé la sposa e con lei condividere la propria ascesi.

⁶⁵ Almeno nell'interpretazione dei *dharmaśāstra* più restrittivi (come *Manu*), la possibilità di prendere il *saṃnyāsa* era negata alle donne, agli *śūdra* e a chi non era passato attraverso ai precedenti stadi della vita e quindi non aveva pagato i suoi tre debiti (Olivelle 2008: 275-279). Per quanto riguarda gli *āśrama*, secondo Olivelle, in origine era previsto che un giovane al termine del suo percorso di studi, potesse scegliere l'*āśrama* a cui accedere, quindi che potesse anche accedere direttamente al *saṃnyāsa* (Olivelle 2008: 276). È evidente che questo orientamento, che ha in Śaṅkarācārya l'esempio più illustre (Piantelli 1998: 109-111), abbia finito poi con l'affermarsi. Inoltre, analizzando la questione di chi sia considerato qualificato per il *saṃnyāsa*, Olivelle rileva come negli stessi *dharmaśāstra* che negano tale qualificazione per le donne e gli *śūdra* si trovino diverse testimonianze indirette proprio dell'esistenza di rinuncianti donne e *śūdra*. Per quanto riguarda l'ascetismo femminile, per limitarci all'ambito *rāmaita* (a cui Pīpā e Sītā appartengono), nella *rāmāyana* se ne trovano almeno due esempi: quello di Svayamprabhā, la *tapasvinī* incontrata da Hanumān e compagni durante la ricerca di Sītā (*Rāmāyaṇa* IV, 50-53; *Adhyātmārāmāyaṇa* IV, 39-83; *Rāmcaritmānas* IV, 24-25, 4, dove il nome non compare, ma è descritta da Tulsidās come *nārī tapa puṃjā*) e quello di Śabarī, che pur essendo una donna e, per giunta, *ādivāsī*, riceve da Rāma (almeno nell'*Adhyātmārāmāyaṇa* e nel *Rāmcaritmānas*) l'insegnamento della *navadhā bhakti* (*Rāmāyaṇa* III, 74; *Adhyātmārāmāyaṇa* III.10; *Rāmcaritmānas* III, 34, 4-36). Al personaggio di Śabarī è dato grande rilievo nei commenti della *Bhaktamāl* (BRB 31-37 e BSST pp. 82-89), dove Rāma e Lakṣmaṇa, per onorarla, mangiano addirittura le bacche che lei aveva raccolto e assaggiato una per una per accertarsi della loro dolcezza. Lo stesso Vālmiki, secondo la leggenda divenuta prevalente e recepita anche dalla *Bhaktamāl* (BSST pp. 148-151), sarebbe stato di bassi natali, oltre che un malvivente ladro e assassino, poi convertitosi grazie alla ripetizione del nome di Rāma, sebbene fatta in modo inconsapevole (Leslie 2013).

di Pīpā, il *dharma* è subordinato alla *bhakti*, ma questa è, per sua stessa natura, intrisa di *vairāgya* dato che non si arriva a Dio se non rinunciando a se stessi. D'altra parte la rinuncia del *bhakta* non è quella del *saṁnyāsin* che tronca ogni rapporto con la società (se non per quel tanto che gli consente di restare in vita)⁶⁶, perché amare Dio è anche servirlo in tutti gli esseri, soprattutto nei suoi *bhakta*. Dunque anche chi, come Pīpā e Sītā, decide di abbracciare la vita ascetica non lascia veramente il mondo, ma se ne prende cura, pur senza appartenergli: così *bhakti* e *vairāgya* trovano espressione nel *sevā-dharma*.

Nella visione tradizionale non è l'osservanza del *dharma* che porta al *mokṣa*, ma solo il *saṁnyāsa*: si può dire che *dharma* e *saṁnyāsa* siano quasi antinomici, perché il *dharma* è ciò che “regge” o che tiene insieme l'universo e la società umana, mentre il *saṁnyāsa* è il loro trascendimento, anzi il loro dissolvimento nel fuoco della Conoscenza.⁶⁷ Nella nuove vie della *bhakti* tutte le carte si mescolano, non solo perché la *bhakti* porta il *saṁnyāsa* nel cuore del *dharma* (come abbiamo appena ricordato questa via era già stata tracciata dalla *Bhagavad-gītā*), ma perché la *bhakti* assegna un *dharma* anche all'asceta: questo *dharma* è *sevā*, perfetta fusione di *bhakti*, *vairāgya* e *dharma*.

Le nuove modalità di intendere i rapporti tra *bhakti*, *vairāgya/saṁnyāsa* e *dharma* stanno alla base di gran parte delle riforme dell'ascetismo hindū e, arrivando a tempi più recenti, offrono alcune indispensabili chiavi di lettura anche per la comprensione del pensiero gandhiano.

Bibliografia

Fonti primarie citate con abbreviazioni

BRB Priyādās, *Bhaktirasbodhinī*, in Nābhādās 1977.

BSST Sītārāmsaraṇ Bhagavānprasād “Rūpkalā”, *Bhaktisudhāsvad tilak*, in Nābhādās 1977.

PP Anantadās, *Pīpā Parcaī*, in Callewaert 2000: 141-301.

⁶⁶ Il rifiuto del *saṁnyāsa* così inteso caratterizza anche la spiritualità dei Vairāgī contemporanei e gli insegnamenti del loro Jagadguru Rāmnareśācārya (Bevilacqua 2018: 6 e 139).

⁶⁷ Per il vero in molti testi e negli stessi *dharma-śāstra* si parla di *saṁnyāsa-dharma*, ma il termine *dharma* è utilizzato, in senso traslato e speculare agli altri *āśrama*, solo per indicare le regole che normano la vita ascetica del *saṁnyāsin*. Un esempio eloquente si trova in *Mahābhārata*, *Śāntiparvan* 244, 30, dove si dice che per essere pronti per il *saṁnyāsa* occorre aver superato il *dharma* (*dharmapare*) e aver domato i sensi (*jitendriye*), salvo poi esporre il *saṁnyāsa-dharma* nell'*adhyāya* successivo (245). Si tenga presente che le norme per gli altri stadi della vita riguardano l'individuo nei suoi rapporti con la società e con l'universo (anche il *vānaprastha*, pur nella sua vita eremitica, tiene ancora acceso il fuoco sacrificale che lo connette con l'universo); niente di tutto questo per il *saṁnyāsa*. Se il *saṁsāra* si può rappresentare simbolicamente come una ruota che gira incessantemente, il posto del *saṁnyāsin* è nel suo perno immobile, che da un lato pone il *saṁnyāsin* al centro di tutto, dall'altro lo esclude dal movimento della ruota e dalle leggi che lo regolano.

Altre fonti primarie (testi e traduzioni)

- Goswami, C.L. (transl.). 1982 [II ed.]. *Śrīmad Bhāgavata Mahāpurāṇa* (with Sanskrit text and English translation). Gorakhpur: Gītā Press.
- Gupta, Munilāl (hindī transl.). 1986 [VIII ed.]. *Śrīśrīviṣṇupurāṇa*, mūl ślok aur hindī anuvādsahit. Gorakhpur: Gītā Press.
- Munilāl (hindī transl.). 1982 [XVII ed.]. *Adhyātmarāmayāṇa*. Gorakhpur: Gītā Press.
- Mor, Manasukharāy (ed.). 1957, *Agnipurāṇam*. Kalkattā.
- Mahīpati, 1982 [I ed. 1933]. *Stories of Indian Saints*, Translation of Mahīpati's Marathi *Bhaktavijaya*, by J.E. Abbot and N.R. Godbole. Delhi: Motilal.
- Nābhādās. 1977 [VI ed, I ed. 1914]. *Śrī Bhaktamāl*, Śrī Priyādāsī praṇit ṭikā-kavitta, Śrī Sītārāmsaraṇ Bhagavānprasād Rūpkaḷā viracit *Bhaktisudhāsvad tilak* sahit, Lakhnaū: Tejkumār.
- Piano, Stefano (a cura di). 2017 [I ed. 1994]. *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore* (a cura di), Torino: Magnanelli.
- Piantelli, Mario (a cura di). 2010 [I ed. 1980]. *Īśvaragītā. Hinduismo antico Volume primo. Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Progetto editoriale e introduzione generale di F. Sferra. Introduzione ai testi tradotti di A. Rigopoulos. 1269-1385. Milano: Mondadori.
- Rāghavdās. 1965. *Bhaktamāl* (Caturdās kṛt ṭikā sahit), sampādak Agarcand Nāḥṭā, Jodhpur: Rājasthān Prācyavidyā Pratiṣṭhān.
- Rāmānuja. 1923. *Śrīmadbhagavadgītā*. Śrīmad Rāmānujācāryaviracita bhāṣyasahitā, Ānandāśrama.
- Rāmṇārāyaṇadatta Śāstrī (hindī transl.). 1994 [VIII ed.]. *Mahābhārata*, saral hindī anuvādsahit, 6 vols., Gorakhpur: Gītā Press.
- Sahgal, Manmohan (hindī transl.). 1986-1987 [II ed.]. *Śrī Guru Grantha Sāhib*, hindī anuvād sahit nāgrī lipyantaraṇ, lipyantaraṇ N. Avasthī. 4 vols. Lakhnaū: Bhuvan Vāṇī Trust.
- Śaṅkara. 1988 [I ed. 1929]. *Śrīmadbhagavadgītā with Śaṅkarabhāṣya*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shea, David, Troyer, Anthony (transl.). 1983. *The Dabistan or School of Manners*. Translated from the original Persian, with notes and illustrations. Vol. I-II. Paris: Oriental Translation Fund [reperibile in Google Books e in Internet Archive]
- Tulsīdās. 1976 [XXV ed.]. *Śrīrāmacaritamānasa*. Ṭikākār H. Poddār. Gorakhpur: Gītā Press.
- Vālmīkī. 1974 [II ed.]. *Śrīmad Vālmīkī-Rāmāyaṇa*. With Sanskrit text and English translation, 3 vols., Gita Press, Gorakhpur 1974, II ed.
- Veṅkaṭeśvara (ed.). 1967. *Śrīmārkaṇḍeyamahāpurāṇam*, Mumbai.

Fonti secondarie

- Bevilacqua, Daniela. 2017. "Are women entitled to become ascetics? An historical and ethnographic glimpse on female asceticism in Hindu religions". *Kervan* 21: 51-79.
- Bevilacqua, Daniela. 2018. *Modern Hindu Traditionalism in Contemporary India. The Śrī Maṭh and the Jagadguru Rāmānandācārya in the Evolution of the Rāmānandī Sampradāya*. London and New York: Routledge.
- Callewaert, Winand M. 1994. "Bhaktamāls and parcaīs in Rajasthan", in *According to Tradition. Hagiographical writing in India*, edited by Winand M. Callewaert and Rupert Snell, 87-98. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Callewaert, Winand M. 2000. *The Hagiographies of Anantadās. The Bhakti Poets of North India*. Edited in collaboration with Swapna Sharma. Richmond: Curzon.
- Caracchi, Pinuccia. 1989. *Vita di Rāmānanda Il Rāmānandajanmotsava dell'Agastya-saṃhitā*. Torino: Promolibri.
- Caracchi, Pinuccia. 2008. "Sevā nella cultura indiana da Rāmānuja a Premcand", in Premcand, *Sevāmārg*. Traduzione dalla lingua hindī con un saggio introduttivo di P. Caracchi. 7-76. Milano: A Oriente!
- Caracchi, Pinuccia. 2010. "Alcune considerazioni sulla percezione della figura di Sītā ieri e oggi". *Voci e conflitti*. Ed. A. Consolaro. DOST Critical Studies 10. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Caracchi, Pinuccia. 2017. *Rāmānanda. Un guru tra storia e leggenda*. Con una traduzione dei canti hindī in collaborazione con Shukdev Singh. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Caturvedī, Paraśurām. 1972 (III ed.). *Uttarī Bhārat kī saṃt-paramparā (Saṃśodhit tathā parivardhit)*. Ilāhābād: Bhārtī Bhaṃḍār.
- Clémentin-Ojha, Catherine. 1998. "Outside the Norms: Women Ascetics in Hindu Society." *Economic and Political Weekly*. April 30. 1988: WS34-36.
- Clémentin-Ojha, Catherine. 2011. "Female ascetics". *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Edited by K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan. Vol. III. 60-67. Leiden: Brill.
- Dasgupta, Surendranath. 1975. *A History of Indian Philosophy. Vol II*. (First Indian Edition; I ed. 1922). Delhi: Motilal.
- Hare, James P. 2001. *Garland of Devotees: Nābhādās' Bhaktamāl and Modern Hinduism*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy at the Columbia University [reperibile sul sito <https://core.ac.uk/download/pdf/161436616.pdf>]
- Hare, James P. 2007. "A Contested Community: Priyādās and the Re-imagining of Nābhādās's Bhaktamāl", in *Sikh Formations*, vol. 3/2: 185-198.
- Hawley, John Stratton. 1984. *Sūr Dās. Poet, Singer, Saint*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Hawley, John Stratton. 1987. "Morality Beyond Morality in the Lives of Three Hindu Saints". *Saints and Virtues*. Edit. by J. S. Hawley. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

- Hiltebeitel, Alf. 2010. *Dharma. Dimensions of Asian Spirituality*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Horstmann, Monika. 2000. "The flow of grace: food and feast in the hagiography and history of the Dādūpanth", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 150/2: 513-580.
- Horstmann, Monika. 2002. "The Rāmānandīs of Galtā (Jaipur, Rajasthan)". *Multiple Histories. Culture and Society in the Study of Rajasthan*. Edited by L. A. Babb, V. Joshi, M. W. Meister. 141-197. Delhi: Rawat Publications.
- Kane, Vaman Pandurang. 1977. *History of Dharmśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*. Vol V, Pt. II. Second Edition. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Lamb, Ramdas. 2011. "Sādhus, Saṃnyāsīs, and Yogīs". *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Edited by K. A. Jacobsen, H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan. Vol. III. 262-278. Brill: Leiden.
- Leslie, Julia. 2003. *Authority and Meaning in Indian Religions. Hinduism and the Case of Vālmīki*. Aldershot: Ashgate.
- Lorenzen, David N. 1991. *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*. With translation of the *Kabir Parachai* prepared in collaboration with Jagdish Kumar and Uma Thukral and with an edition of the Niranjani Panthi recension of this work, Albany: SUNY.
- Lorenzen, David N. 1995. "The Lives of Nirguṇī Saints", in *Bhakti Religion in North India. Community Identity and Political Action*. Edited by D. N. Lorenzen. 181-211. Albany: SUNY.
- Lorenzen, David N. 1996. *Praises to a Formless God. Nirguṇī Texts from North India*. Albany: SUNY.
- Lorenzen, David N. 2006. "The Life of Kabir in Legend". *Who invented Hinduism? Essays on Religion in History*. 102-119. New Delhi: Yoda Press.
- Lutgendorf, Philip. 1994. "The Quest for Legendary Tulsīdās", in *According to Tradition. Hagiographical writing in India*. Edited by Winand M. Callewaert and Rupert Snell, 65-85. Wiesbaden: Harrassowitz.
- McGregor, Ronald Stuart. 1984. *Hindi Literature from its Beginning to the Nineteenth Century*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Olivelle, Patrick. 2008. *Collected Essays. Vol II. Ascetics and Brahmin. Studies in Ideologies and Institutions*. Firenze: Firenze University Press.
- Piantelli, Mario. 1998. *Śāṅkara e il Kevalādvaitavāda*. Roma: Edizioni Āśram Vidyā.
- Pinch, William R. 1996. *Peasants and Monks in British India*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- Pinch, Vijay. 2003. "Bhakti and the British Empire". *Past and Present*, 179/may: 159-196.
- Rigopoulos, Antonio. 2005. *Hindūismo*. Brescia: Queriniana.
- Ripepi, Tiziana. 2010. "A proposito di Kalyāṇa come avimuktakṣetra". *Thīrthayātrā. Essays in Honour of Stefano Piano*. Ed. by P. Caracchi, A. S. Comba, A. Consolaro, A. Pelissero. 367-376. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Smith, W. L. 2000. *Patterns in North Indian Hagiography*. Stockholm: Department of Indology.

Śrīvāstava, Badrīnārāyaṇ, 1957. *Rāmānanda-sampradāya tathā hindī sāhitya par uskā prabhāv*, Prayāg: Hindī Pariṣad.

Śukla, Rāmcandra. 1972 (XVII ed). *Hindī sāhitya kā itihās*. Kāśī: Nāgrīpracāriṇī Sabhā.

Tulpule, S. G. 1994. "Hagiography in medieval Marathi literature". *According to Tradition. Hagiographical writing in India*. Edited by Winand M. Callewaert and Rupert Snell, 159-167. Wiesbaden: Harrasowitz.

Vaudeville, Charlotte, 1997. *A Weaver Named Kabir*, Delhi: Oxford University Press.

Sitografia

<https://www.youtube.com/watch?v=aUg8MPazxm8> (ultimo accesso 8.8.2019).

<https://www.youtube.com/watch?v=kjDM3s6dwxA> (ultimo accesso 8.8.2019).

Pinuccia Caracchi has been professor of Hindī Language and Literature at the University of Turin. She retired on December 1st, 2019. Her main research field is medieval Hindī literature, particularly focussing on the *sants* and the *Rāmcaritmānas*, but she has also published essays on different aspects of Hinduism. Among her main publications are *Grammatica hindī* (Torino 1992, VIII ed. 2015) and *Rāmānanda. Un guru tra storia e leggenda* (Alessandria 2017).

She can be reached at: pinuccia.caracchi@unito.it.