



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
Ca' Foscari
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in
Scienze delle Religioni

Tradurre l'intraducibile.
Lo *Yonitantra* e il problema della sua
trasmissione.

Relatore: Chiar.mo Prof. Fabrizio FERRARI

Laureanda: Michaela ZADRA-GÖBNITZER

Matricola: 2038450

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

Ringraziamenti

Prima di procedere con la trattazione, vorrei dedicare qualche riga a coloro che mi hanno supportata e aiutata durante questo percorso di studio e di crescita personale. Innanzitutto, ringrazio il mio relatore, il prof. Fabrizio Ferrari per la sua chiarezza, per i preziosi suggerimenti durante il lavoro e per avermi concesso la giusta dose di autonomia. La mia gratitudine va anche a Filippo Amedeo per la supervisione della grammatica e dello stile in lingua italiana, così come a Tiziana per aver controllato ogni nota e la formattazione dei testi e a Sophie per l'aiuto nella traduzione in inglese. Ringrazio Alessia Predoli per l'editing raffinato. Un sentito e doveroso grazie anche a Luana che ha provveduto alla nostra alimentazione durante gli studi e durante la stesura della tesi, evitando così di farci mangiare "schifezze". Alla maestra per l'intervista, l'iniziazione e, in particolare, per la trasmissione dei *mantra*. A tutti gli abitanti di Upacchi e ai miei clienti che hanno partecipato a questa avventura insieme a me. Alla mia famiglia di origine, che mi ha sostenuta da lontano. Un particolare ringraziamento a mio marito Elmar che ha festeggiato con me nei momenti felici, mi ha sostenuta nei momenti bui, è stato presente in quelli di mezzo ed è tuttora, dopo trentacinque anni di matrimonio, la mia musa ispiratrice.

Non sarebbe stato possibile realizzare questa tesi senza il lungo lavoro di numerosi studiosi che hanno dedicato le loro ricerche all'argomento. Sono grata a tutti coloro che sono nominati nella bibliografia e nella sitologia per il loro prezioso contributo.

Concludo con un ringraziamento alla vita che ci viene data, ci attraversa e poi ci lascia. Se questo scritto produrrà dei meriti, li dedicherò a lei.

Indice

Introduzione	5
Capitolo 1. Lo <i>Yonitantra</i>	7
1.1 La geografia sacra	11
1.2 L'autore	14
1.3 Il destinatario	16
1.4 La donna	18
Capitolo 2. La storia dei Tantra	
2.1 Gli inizi del Tantra	22
2.2 Le scuole tantriche si formano	24
2.2.1 Śaiva	24
2.2.2 Śākta	25
2.2.3 Vaiṣṇava	26
2.2.4 Saura	27
2.2.5 Ganapatya	28
2.3 I testi delle scuole viṣṇuite, śivaite e śākta	29
2.4 Le peculiarità delle tradizioni tantriche	30
2.4.1 - Il maestro	31
2.4.2 - La cosmologia	32
2.4.3 - Il corpo	34
Capitolo 3. Il Tantra tra politica e problemi di genere	36
3.1 Avvenimenti storici	36
3.2 Cenni storici sui testi tantrici nei cambiamenti politici	40
3.3 Caste, genere e sessualità	41
3.4 Religiosità e spiritualità	45

Capitolo 4. Lo <i>Yonitantra</i> nel panorama contemporaneo	48
4.1 Come si è salvato lo <i>Yonitantra</i> negli avvenimenti storici	49
4.2 L'interconnessione tra India e Occidente alla luce dei Tantra	51
4.3 Il panorama tantrico contemporaneo	57
4.4 L'indagine etnologica	62
Capitolo 5. Lo <i>Yonitantra</i> nel tantra-yoga contemporaneo	
5.1 La o le tradizioni Kaula	64
5.2 L'esperienza del testo, un'indagine etnologica	65
5.2.1 Tre giorni di tantra-yoga	66
5.2.2 L'intervista e lo <i>Yonitantra</i>	70
Capitolo 6. Riflessioni sul tantra-yoga contemporaneo	
6.1 Il testo	72
6.2 Il maestro	73
6.3 Il corpo	74
6.4 L'iniziazione	75
6.5 La cosmologia	77
6.6 Il <i>karma</i>	79
6.7 Il sesso	82
Conclusione	84
Bibliografia	85
Sitografia	92
Appendice	95

Introduzione

Il sottotitolo alternativo di questa tesi potrebbe essere “il grande nel piccolo”: la storia dei Tantra attraverso un testo minore. Lo *Yonitantra* (da ora in poi YT),¹ da quando è stato presentato nella prima edizione critica di Schoterman nel 1980², non ha suscitato grande interesse presso storici e indologi. La ragione, forse, è da ricercare nel fatto che lo YT non è mai stato menzionato in opere importanti, o, ancora, perché tratta di argomenti scomodi. Eppure, come vedremo nel corso della trattazione, lo YT ci svelerà alcuni segreti che riguardano la storia di tutti i testi tantrici, molti dei quali sono scomparsi.

Nel primo capitolo di questo elaborato, indagheremo la trasmissione del testo, cercando di far luce sulle sue possibili radici, sulle tradizioni tantriche che lo hanno preservato, trattando, al contempo, alcune tra le più importanti fratture che hanno determinato un cambio di paradigma per tutti i Tantra e gli Āgama.

Il secondo capitolo sarà una breve storia del tantra e delle sue varie scuole, con l'intento di esporre un quadro complessivo riguardo la storia del tantrismo come movimento e, in generale, del suo ruolo all'interno della tradizione testuale indiana.

Nel terzo capitolo, verrà presa in considerazione una serie di fonti secondarie nelle quali vengono trattati i mutamenti storici e politici avvenuti in seno all'amministrazione Moghul (1526-1857), a quella britannica (1858-1947) e le relative conseguenze per le religioni dell'India e per i tantra.

Nel quarto capitolo andremo a discutere gli anni determinanti per un dialogo tra l'India e l'Occidente, un periodo pervaso da tabù, intrighi, rivalse politiche e religiose. La struttura dialettica di questo periodo sarà mostrata attraverso due autori che hanno influenzato culturalmente l'Europa in momenti cruciali: John Woodroffe (*alias* Arthur Avalon) e Osho Baghwan Rajnesh. Vedremo come e per quale motivo i Tantra in questi decenni si sono trasformati in ciò che Hugh Urban ha poi definito “un tantra deodorato”.

La novità che presenta questa tesi è l'integrazione di uno studio etnografico. Nel quinto capitolo seguiremo lo YT fino ai giorni nostri per comprendere come viene trasmesso il testo all'interno di una scuola śākta. Studi etnografici su comunità tantriche sono abbastanza rari.³

¹ La traduzione italiana in uso in questo elaborato è: Antonio Maria SACCO, a c. di, *Il culto della yoni: Yonitantra*, «StudiUm DOST», p. 15 (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2014).

² J. A. SCHOTERMAN, *The yonitantra* (New Delhi: Manohar Publication, 1980).

³ Tra i lavori più recenti, si segnala: Carola Erika LOREA, Rohit SINGH, eds., *The Ethnography of Tantra: Textures and Contexts of Living Tantric Traditions* (Albany: State University of New York Press, 2023).

La nostra indagine ci permette di concludere che la trasmissione orale tra maestro e discepolo è ancora viva e, sebbene si tramandino alcune nozioni di rilievo che verranno qui discusse, il testo stesso non è più trasmesso nella sua interezza.

(Alcune parti del quinto e sesto capitolo di questo testo furono modificati e nell'appendice fu tolta il diario etnologico e l'intervista intera, perché non abbiamo ricevuto l'autorizzazione di poterlo pubblicare)

Capitolo 1.

Lo Yonitantra

L'origine dello YT non è stata ancora chiarita. Le opinioni di storici e indologi riguardo il luogo in cui esso si è sviluppato sono discordanti, così come non si hanno sicurezze relative alla scuola di appartenenza. L'origine dello YT non è databile con precisione. Tuttavia, analizzando le fonti disponibili, si può ipotizzare di collocarne la nascita tra il 1100 e il 1650.⁴ Il testo non viene menzionato da Abhinavagupta, ma secondo Sacco è citato nel *Tārārahasya* di Brahmānanda Giri, che visse all'inizio del XVI sec in Bengala.⁵

Anche se non abbiamo una datazione precisa, il testo «si inserisce, secondo gli storici, nella storia del tantra» in un periodo in cui il tantra esisteva già da molte centinaia di anni. Come si vedrà più nel dettaglio nel prossimo capitolo, il tantra si è evoluto nel corso dei secoli, passando da una tradizione orale all'insegnamento in scuole vere e proprie. Sembra, quindi, che lo YT sia apparso in un periodo nel quale il tantra e la maggior parte delle scuole tantriche in India, avevano ormai superato la loro fase di massimo splendore, quando le tradizioni tantriche e i loro testi erano ormai banditi in molte parti dell'India settentrionale e i culti tantrici subivano già gravi violazioni e umiliazioni da parte delle autorità politiche.⁶

Nel museo di Allahabad⁷ è presente una copia dello YT in *devanagari* consultabile online. Il testo conserva una calligrafia in nero e le lettere sono chiare e ben leggibili.⁸

⁴ Nell'enciclopedia buddhista tibetana, http://tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/index.php/Yoni_Tantra_text, è descritto come un testo del XI sec. d.C. proveniente dal Bengala. Nel libro di SACCO, *op. cit.*, troviamo “risalente tra il XV-XVI secolo d.C.”. Nella prima edizione del testo di SCHOTERMAN, *op. cit.*, non abbiamo informazioni riguardo la sua datazione.

⁵ SACCO, *op. cit.*, p. 12. L'autore nella stessa frase dice che vede nel testo una “componente Vaiṣṇava-Sahajiyā, un movimento diffuso in Bengali” ma non specifica quale elemento è.

⁶ Le violenze c'erano già durante l'era Moghul e aumentarono drasticamente nell'era del British Raj: «This association between political violence and religious extremism became increasingly acute after May 1857, the pivotal moment of the Indian Mutiny, when the Bengal Army revolted against its British officers, sparking a widespread violent bloodbath.» Hugh B. URBAN, *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2003), p. 75.

⁷ <https://indianculture.gov.in/manuscripts/yonitantra>. Il museo è sito nel Chandrashekhar Azad Park, Kamla Nehru Road, Allahabad, Uttar Pradesh.

⁸ Gérard COLAS, *Palm-leaf Manuscript Libraries in Southern India Around the Thirteenth Century: The Sarasvatī Library in Chidambaram*, p. 2: «Even though there were perhaps numerous manuscript libraries in pre-modern India, the historical data about them remain relatively uncertain. This is because the age of extant Indian manuscripts – large numbers of which still exist today – often does not date back to before the sixteenth century, though, of course, older manuscripts do exist.», https://www.researchgate.net/publication/368352161_Palm-leaf_Manuscript_Libraries_in_Southern_India_Around_the_Thirteenth_Century_The_Sarasvatī_Library_in_Chidambaram.

Potremmo pensare che la copia del testo del museo di Allahabad sia stata prodotta in un periodo o in un contesto recente⁹, tanto da mettere in dubbio l'uso del testo come strumento di pratica religiosa e sacra¹⁰.

La scrittura, nella quale è copiato il nostro testo, era praticata già all'inizio dell'era Moghul, da una classe di scribi, ingaggiati per l'amministrazione del regno. La stesura dei commenti dei Veda invece, come per tutti i testi religiosi indù, era prerogativa dei brahmani¹¹, anche se per costoro la scrittura costituiva una forma di lavoro considerata non sacra, impura. Possiamo solo ipotizzare che alla scrittura religiosa non venisse data un'importanza centrale, almeno nel caso del nostro testo.

Esistono cinque testimoni manoscritti dello YT¹² dai quali Schoterman ha elaborato la sua traslitterazione, «di cui quattro in bengali e uno in kashmiro».¹³ Schoterman presume dunque che i copisti provenissero del Bengala o da una regione confinante: un territorio che all'epoca in cui sono state realizzate le copie del nostro testo era dominato dai Moghul, fino al regno del grande sovrano Akbar. I Moghul, durante il loro dominio, si dimostrarono tolleranti nei riguardi delle religioni presenti sul territorio indiano, specialmente verso la tradizione vaiṣṇava praticata in Bengali.¹⁴ Oltre al Bengali, anche in altre regioni dell'India il culto vaiṣṇava continuava ad esistere e ad essere praticato: è il caso dell'Odisha e dell'Andhra Pradesh, dominate dall'impero Gajapati nel periodo che va dal 1112 d.C. all'inizio del XVII secolo. I Gajapati avevano una preferenza per il culto della divinità Viṣṇu e instaurarono una nuova forma di induismo connotato dalla forte alleanza tra re e brahmani.¹⁵ Nella regione

⁹ Nagendra PANINI CHALLA, Lakshmi KALYANI, Vasanth KUMAR MEHTA, Lakshmi MOUNIKA, «An Analysis of Challenges in Character Recognition on Palm Leaf Manuscripts, and Their Solutions», *International Journal of Recent Technology and Engineering*, Vol. 8, Issue 6 (2020), p. 2: «Despite the conditioning capability, different processing, preservation, and conservation techniques of palm leaves, palm leaves have an average life of 300-400 years. Many of the palm leaf manuscripts that were written 3 centuries ago are therefore in a stage of decay and we stare at the possibility of losing the valuable content recorded on them.»

¹⁰ Bruno LO TURCO, *Il suono della conoscenza* (Milano: Unicopli Soc. Coop., 2023), p. 14. «A ogni modo, ancora molti secoli dopo l'iniziale rifiuto brahmanico della scrittura, una più o meno grande resistenza all'interiorizzazione della scrittura stessa marcherà la distanza tra *Mīmāṃsā* e *Vedānta*, i due sistemi filosofici basati sull'interpretazione del Veda.»

¹¹ Lorilai BIERNACKI, *Renowned Goodness of Desire* (New York: Oxford University Press, 2007), p. 21. «and presumably, though not certainly, Brahmins or higher-caste males would have been the ones writing the late medieval texts utilized for this study.»

¹² Nel momento della redazione della tesi non abbiamo ancora ricevuto risposte dall'Università di Utrecht, se i microfilm ci sono ancora nei loro archivi.

¹³ SCHOTERMAN, *The Yonitrantra*, cit., p.23.

¹⁴ Richard M. EATON, *India in the Persianate Age* (Milton Keynes: Penguin Random House, 2019), p. 222. «As one of the most popular avatars of Vishnu, Kishna had been an important object of devotional traditions in Bengal, owing especially to the exertions of the charismatic Bengali saint and ecstatic mystic Chaitanya (d. 1533).»

¹⁵ Hermann KULKE, Dietmar ROTHERMUND, *Storia dell'India*, trad. M. Cristiani, (Città di Castello: Casa editrice Odoia, 2019), p. 235.

Gujarat, la quale, ad ovest, ha accesso al mare arabo, convissero molte tradizioni religiose sotto il sultanato di Mahmud Begada.¹⁶ Anche nel regno Vijayanagara nel sud dell'India si riscontrava l'inclusione delle religioni esistenti sul territorio e, in particolare, della divinità Visnu nella sua emanazione Krisna.¹⁷ Alla luce di tale politica di inclusione attuata dai regnanti Moghul possiamo dedurre che il culto vaiṣṇava fosse attivo in tutto il territorio indiano e in Bengala. La ragionevole ipotesi di Schoterman sulla provenienza bengalese dei copisti del manoscritto in bengali non dimostra, tuttavia, che il testo abbia la medesima origine geografica. L'originale potrebbe essere stato scritto anche in altri territori dell'India nei quali si praticava la devozione del culto vaiṣṇava. Nel nostro testo, Viṣṇu viene nominato insieme a Brahmā e Śiva nella sequenza:

E in quel paese in cui risplende il *kulīna*, desideroso della *yonī*, quel paese è venerato dai deva, a cominciare da Brahmā, Viṣṇu e Śiva. (YT IV.23)

Nel verso di cui sopra, abbiamo il principio unificatore di ogni cosa, il Brahmā che si trova all'inizio, seguito subito dopo da Viṣṇu. Ciò dimostra che Viṣṇu è il rappresentante divino più importante:

Con la sola adorazione della *yonī* diventa Viṣṇu in persona, non c'è dubbio. (YT VI.4)

Risulta chiaro che nell'ambiente della copia del testo predomina Viṣṇu. L'adepto che compie il rito non diventa Śiva, ma Viṣṇu, e questo avviene durante l'adorazione della *yonī*. Dall'ultimo passaggio preso in esame si possono trarre tre elementi di interesse. Il primo è che l'ottenimento dello stato di divinità passa attraverso l'adorazione, che è rito preliminare: la divinizzazione, quindi, è parte del rito ed è un rito preparatorio. Il secondo elemento di interesse è che l'adepto non diventa Śiva o Kṛṣṇa, ma Viṣṇu. Il terzo elemento notevole è che la frase finisce con l'espressione «non c'è dubbio». La necessità di sottolineare l'assenza di dubbi, la certezza di quanto affermato, è da imputare, probabilmente, all'ambiente sociale nel

¹⁶ EATON, *op. cit.*, p.122: «Mahmud Begada's attempts to ensure the security of pilgrimage routes led to the flourishing of different religious traditions in what has been called a 'religious marketplace' in fifteenth-century Gujarat.36 Pilgrimage sites such as Girnar hill in Saurashtra hosted multiple religious institutions side by side – Jain, Sufi, Nath, Śaiva and Vaishnava. Merchants were especially prominent among followers of popular forms of Vaishnava devotion, to which ruling authorities in Gujarat, like those in Bengal and Kashmir, were favourably disposed.»

¹⁷ *Ibi*, p. 158.

quale è nato il testo: la chiusa finale serve a scongiurare il rischio, evidentemente esistente, che la divinizzazione potesse sfociare in divinità diverse da Viṣṇu – ad esempio Śiva.

O Regina dei *deva*, se qualcuno arriva qui, al tempo dell'adorazione, (il praticante) fa vedere l'adorazione relativa a Viṣṇu, il *nyāsa* di Viṣṇu, così il canto di lode (per Viṣṇu). (YT VII.32)
dovunque, in un luogo ampio, proprio lui, intento alla danza, nudo, con i capelli sciolti, diviene segno di successi. (YT II.18)

L'uomo, che ha per scopo il *dharma*, l'*artha*, il *kāma* e il *mokṣa*, ottiene i quattro fini dell'esistenza (YT II.20)

non rinasce di nuovo sulla terra. Avendo raggiunto un mondo ultraterreno dopo l'altro (YT III. 8)

In questi passaggi vi è la piena liberazione del *sadhāka* unita alla Śakti. Questo aspetto è problematico, perché qui siamo in presenza di un viṣṇuismo monistico, non duale. Tuttavia, nel periodo dell'impero Moghul, che, come accennato sopra, include le tradizioni religiose hindu, jaina, śaiva e vaiṣṇava, il Viṣṇuismo non era più monistico. Questa considerazione collocherebbe il testo in un periodo in cui i vaiṣṇava erano in una fase monistica, espressa in maniera esplicita all'esterno, come è evidenziato nel primo petalo qui sopra.

L'esistenza di questo speciale Viṣṇuismo è oggetto di uno studio di Mark Dyczowski, il quale ne ravvisa la presenza nel *Samvitprakāśa*, scritto da Vāmanadatta.¹⁸ Secondo Dyczkowski, il *Samvitprakāśa*, è un testo ascrivibile al monismo śivaita del Kashmir.¹⁹ L'indologo ritiene che il testo nasca nel periodo tra il IX-XI secolo, in cui si sviluppa il monismo Śivaita kashmiro. Dunque, il nostro testo nasce in un periodo in cui la tradizione śaiva si era espansa e cooperava con la tradizione vaiṣṇava. Entrambe dovevano tenere conto della presenza dell'ortodossia brahmanica e della relativa politica tesa ad inglobare il sapere delle varie tradizioni. Non abbiamo testimonianze di un'eventuale circolazione dello YT negli ambienti śaiva, ma è sensato supporre che lo YT, che descrive una delle vette più alte che un *sadhāka* poteva raggiungere, circolasse negli ambienti culturali tantrici indipendentemente dalle tradizioni tantriche specifiche. «E abbiamo notizia di testi vaiṣṇava dal Nepal che sono più antiche dei più antichi *Pañcarātra*. Questi testi ritrovati in Nepal includono delle pratiche condivise con la tradizione śaiva²⁰»; non abbiamo consultato i testi nepalesi, ma dalla descrizione sembra che abbiano alcune caratteristiche condivise con lo YT: a volte Viṣṇu viene citato prima di Brahmā, altre volte dopo Brahmā. Ci sono lunghissime serie di *mantra*,

¹⁸ Mark S. G. DYCZKOWSKI, *La dottrina della vibrazione* (Milano: Adelphi Edizioni, 2019), pp. 41-47.

¹⁹ ID., *A Journey in the Word of Tantras* (Varanasi: Indica Books, 2004), p. 65.

²⁰ <https://legacy.ochs.org.uk/lectures/early-vaisnava-texts-nepal>.

di *mudrā* e di *yantra* che mostrano talmente tante differenze rispetto al canone vaiṣṇava, da far pensare che la tradizione vaiṣṇava avesse una politica simile a quella *brahmanica*: inglobare il sapere altrui.²¹ Alcune pratiche che si trovano nel *Pāñcarātra* (vaiṣṇava) sono presenti anche nei testi śākta. Queste affinità tra YT e altri testi non indicano con precisione quando nasce il nostro testo, perché non abbiamo nessun originale, ma potrebbero suggerire che il testo, proprio per la sua ambiguità, abbia origine vaiṣṇava. Le copie che sono alla base della traslitterazione di Schoterman sembrano conservare tracce più antiche, di un periodo antecedente.²² I manoscritti su foglia di palma non hanno una vita lunghissima, al massimo si conservano per quattrocento anni.²³ Il loro contenuto, però, sopravvive proprio perché è stato copiato. Considerando che il nostro testo contiene tracce antiche vaiṣṇava tali da indicare un'origine che si aggira intorno all'anno Mille, ma il testo al museo Allahabad²⁴ conserva una scrittura molto ben leggibile su foglie di palma integre e ben conservate, possiamo presumere che si tratti di un testo copiato molte volte nell'arco di quasi un millennio. Non ci è noto come i testi venissero trascritti, ma possiamo immaginare che all'interno di ogni tradizione esistessero norme precise su scrittura, stesura e copiatura di tali testi.

1.1. La geografia sacra

Lo YT menziona tre luoghi in relazione a Mādhavī - “terra” - uno dei nomi della divinità Rādhā, venerata nella tradizione viṣṇuita. Nel nostro testo Mādhavī è compagna di Mādhava il quale, a sua volta, è un avatar di Viṣṇu. Schoterman identifica così i tre luoghi: Mādhavī risiede in Yonigarta²⁵, che, secondo lui, è l'altare di Kāmākhya a Kāmarūpa.²⁶ Gli

²¹ Diwakar ACHARYA, *Early Vaiṣṇava Texts from Nepal*, <https://ochs.org.uk/lecture/early-vaisnava-texts-from-nepal/>.

²² Visto che si tratta di copie e il testo originale è andato perso non possiamo dire che il testo è Viṣṇuita. Potrebbe anche essere che c'erano copie anche in altre tradizioni tantriche. Proprio perché abbiamo questa tensione sottintesa tra Viṣṇu e Śiva nel testo.

²³ PANINI CHALLA, KALYANI, KUMAR MEHTA, MOUNIKA, *cit.*, p.2: «Despite the conditioning capability, different processing, preservation, and conservation techniques of palm leaves, palm leaves have an average life of 300-400 years. Many of the palm leaf manuscripts that were written 3 centuries ago are therefore in a stage of decay and we stare at the possibility of losing the valuable content recorded on them.»

²⁴ Il museo è sito nel Chandrashekhar Azad Park, Kamla Nehru Road, Allahabad, Uttar Pradesh, <https://indianculture.gov.in/manuscripts/yonitantra>.

²⁵ Oscar BOTTO, *Dizionario Sanscrito- Italiano* (Pisa: Edizioni ETS, 2009): *gārta* 2 sm. (= *kartā*) 1. cavità, buco, antro, fossa (ÇBr XIV; MBh); 2. canale; 3. cavità renale; 4. tipo di malattia; 5. N. di una regione (parte di Trigarta, nel nord-ovest dell'India); sn. buco, cavità; sf. (ā) 1. buco, cavità;

²⁶ Paolo E. ROSATI, *Kāmākhya*, <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195399318/obo-9780195399318-0256.xml>. *Kāmākhya* is the presiding goddess of the temple complex that is on top of *Nīlācala* (blue mountain) in the *Krahmaputra* Valley in Assam. In the Sanskrit sources, the hill is also known as *Kāmagiri* (love-making mountain). There, the Goddess is worshipped in the non-anthropomorphic form of a *yoni* (vulva) stone that is housed inside the *garbhagrha* (sanctum) of her temple. The *garbhagrha* is an extremely dark and claustrophobic chamber under the ground level, where a natural stream flows through the

altri due luoghi, dove egli individua la residenza della divina *yoni* di Mādhavī sono: Mathurā in Uttar Pradesh e il monte Śrīsaila²⁷ in Andhra Pradesh.²⁸ Il nesso tra il testo e i luoghi menzionati è importante nella cultura induista, in particolar modo per i tantrici. I luoghi sacri in India sono sempre legati a una divinità e a un mito. Nelle tradizioni tantriche questi luoghi esteriori erano connessi a luoghi interiori. Dyczkowski ci conferma questo fatto: «Una caratteristica essenziale della geografia sacra di questi testi è che viene sempre compresa attraverso e con un equivalente interno. Il polo interno, come uno può assumere, acquisisce maggiore prominenza dell'esterno se questo diminuisce fino a essere una sigla virtuale²⁹». Dyczkowski descrive diversi livelli di questo collegamento interno-esterno. Quello che si evince è che, all'interno del corpo dell'adepto, esistono già il mito e la divinità attraverso le iniziazioni e le corrispettive pratiche. Dunque, i luoghi sacri non sono oggetto di un pellegrinaggio per venerare il divino esterno, ma un luogo per completare l'unione tra divino interiore ed esteriore³⁰. Un viaggio verso la divinità esteriore era un momento liberatorio e unificante. È probabile che ci siano stati diversi modi, a seconda delle tradizioni dei maestri e delle varie circostanze in cui avveniva questa unione. Certo è che per l'adepto era più facile la pratica nel luogo di pellegrinaggio, poiché il luogo potenziava la pratica. Se invece le iniziazioni e la pratica avvenivano per un lungo periodo prima del pellegrinaggio allora quest'ultimo era il culmine di un percorso. Il pellegrinaggio poteva anche fungere da fattore equilibrante in momenti di crisi spirituale durante la pratica oppure per potenziare l'iniziazione. In *Journey through the twelve forest*, David L. Haberman³¹ descrive un'altra qualità importante del pellegrinaggio, cioè che esso non ha intenzioni proprie, ma il luogo è una porta attraverso la quale si raggiunge un altro mondo. Questo “*gateway to the other shore*” viene anche chiamato semplicemente “casa” o “abitazione”. E non intende essere “un luogo comodo come il salotto o il divano davanti alla TV”, ma la casa è intesa come un luogo

rocks and is poured out from a cleft of the *yoni* stone. Hence, the sacred stone is covered permanently by the water, so that the devotees have to touch it in order to experience *darśana* (seeing). Recent scholarship refers to *Kāmākhyā* as a trans-and cross-cultural goddess who intersected, fused, and superimposed elements from Brahmanical and non-Brahmanical milieus.

²⁷ Secondo Schoterman la montagna che porta il nome *Srīsaila*, potrebbe essere anche intesa come una generica montagna sacra.

²⁸ *Srīsaila Devasthanam*, un luogo sacro della religione indù. Sul sito del tempio si legge: *Srīsaila Devasthanam*, <https://www.srisailadevasthanam.org>.

²⁹ Albrecht WELZER, eds., *Journal of the Nepal Research Centre*, Vol. XII, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2001), p. 45, Capitolo di M.Dyczkowski.

³⁰ Questa unione tra spazio sacro interiore e esteriore non viene nominato nello studio di Dyczkowski.

³¹ David L. HABERMAN, *Journey Through the Twelve Forests*, (New York: Oxford University Press, 1994), p.73.

in cui incontrare le qualità spirituali più elevate. Nel testo *Yonitantra* abbiamo tre luoghi³² associati alla divinità femminile Mādhavī, i quali, sono, ancora oggi, luoghi sacri e località di pellegrinaggio importanti, sia tantrici che induisti. Proprio attraverso questi luoghi esteriori l'adepto si appropria di uno spazio geografico e di un campo spirituale molto ampio, che è sito ugualmente nella sua interiorità.

Il nome del consorte Madhavā è connesso a due luoghi, secondo Schoterman: il primo luogo è a Kāmarūpa (Uttara Khaṇḍa) e il secondo Rājagrha a Rajgiri in Bihar.³³ Nel testo mancano i riferimenti ad altri luoghi geografici, sui quali Sacco specula nel suo studio³⁴, ma è possibile ipotizzare che si tratti di luoghi di antico culto tantrico o legati in qualche modo alle tradizioni tantriche, non necessariamente tutti situati in Bengala – prendendo in considerazione una cartina dell'India del 1600, solo l'uomo, Madhavā, è sito in Bengala, mentre Mādhavī risiede, secondo il nostro testo, in altre regioni dell'India. Il testo è un dialogo tra Śiva e Śakti³⁵ e tratta dell'unione oltre la dualità: impossibile dire se la finalità segreta del testo (ineffabile, appunto, in quanto segreta) fosse il superamento delle differenze culturali e di tradizioni tra le regioni dell'India.

Il contenuto del testo ci svela, oltre alla geografia sacra, ancora altri curiosi dettagli. Secondo Griffiths,³⁶ ogni testo religioso va preso in considerazione secondo l'autorità, la comunità, la tradizione e la gerarchia. Rispetto allo YT, possiamo dire che nel periodo in cui è probabile sia stato scritto, negli anni dopo il 1100, l'autorità religiosa ortodossa considerava i testi tantrici eretici, tanto che la comunità stessa dei tantrici era già in ritiro verso l'Himalaya e la tradizione tantrica si dovette allontanare dalla scena pubblica. Dal punto di vista gerarchico, i tantrici finiscono ai margini della società.

Gli scritti tantrici potevano anche cadere in mani nemiche e dunque essere distrutti. La tradizione, per conservarsi e conservare i propri testi dovette garantire la loro sopravvivenza. Poiché la continuità viene facilitata da regole o norme di passaggio, gli scritti di una tradizione venivano conservati all'interno di quella tradizione e alcune norme dovevano garantire che non cadessero in mano a malintenzionati o che non venissero distrutti. Anche

³² Due sono ancora oggi luoghi di culto connesso a riti tantrici arcaici. Sul terzo luogo, *Mathurā*, non abbiamo degli indizi certi nel testo YT se è un luogo solo interiore o anche esteriore.

³³ SCHOTERMAN, *The Yonitantra*, cit., p. 27.

³⁴ SACCO, *Il culto della Yoni*, cit., pp. 52-53.

³⁵ *Ibi*, p. 229. Nel testo la dea viene chiamata con 25 nomi differenti e abbiamo 11 suoi diversi epiteti.

³⁶ Paul J. GRIFFITHS, *Religious Reading*, https://books.google.it/books?id=acfHjj_q-pkC&pg=PA36&redir_esc=y&hl=it#v=onepage&q&f=false, p. 63.

all'interno dello YT troviamo due passaggi in cui è esplicitata la necessità di mantenere il testo segreto

Assolutamente non si deve dare a chiunque il mio *sādhana*. (YT III.22)

Il rituale che ha tratto origine dallo *yonitattva* è il rituale principale, sebbene esso debba essere tenuto ben segreto, tuttavia questo rituale è stato rivelato per amore tuo. (YT III.3)

La segretezza del testo ha un suo significato importante, cioè quello di conservare una tradizione che deve proteggere i propri confini da altre religioni esistenti a, volte, nemiche o aggressive. Schoterman individua nel contesto del composto *kaulākhyatapradeṣe cā* all'interno del petalo III.2 del manoscritto kashmiro un'esortazione: i Kaula non devono entrare in territori in cui il Kaula è proibito. Questa sua interpretazione è plausibile e potrebbe essere stata un'aggiunta successiva in seguito ad avvenimenti tragici, vista l'assenza del passaggio in altre copie. Lo vedremo più in dettaglio nel capitolo quattro.

1.2. L'autore

Rispetto all'autore del testo, non abbiamo alcuna informazione. Nello YT non ci sono cenni che potrebbero darci notizie sull'autore. Il testo non è firmato. Troviamo nel petalo ottavo:

Senza coito non c'è liberazione e l'affermazione del testo sacro. Io ho prodotto i vari testi della *śruti*, della *smṛti* e i *Purāna*." (YT VIII.2)

In questo verso l'autore del testo si autodefinisce creatore dei Veda (*Śruti*)³⁷ e della *smṛti*,³⁸ inclusi i *Purāna*.³⁹ Dunque, lo YT deriva da una fonte sovraumana, che può essere *brahman* stesso, il principio ultimo, oppure un messaggero di esso. «I Veda in lingua “antico indiano” sono il sapere sacro per eccellenza e considerato frutto di rivelazione divina. Furono trasmessi oralmente fin al II secolo a.C.»⁴⁰ I *Purāna* invece sono considerati testi alternativi ai Veda redatti da brahmani in un arco di tempo tra il IV e il V secolo d.C.⁴¹ Colui che si dichiara il produttore di entrambi, dovendo aver operato in un arco temporale di secoli, può

³⁷ Testi rivelati.

³⁸ Testi ricordati, inclusi i commenti sulle *śruti*.

³⁹ I *Purāna* vengono spesso chiamati “*Itihasa-Purāna*” e considerati *Śruti*, nel loro contenuto sostengono i Veda. Questi *Purāna* sono definiti dagli storici generati da più che un solo autore.

⁴⁰ Giuliano BOCCALI, Stefano PIANO, Saverio SIANI, *Le letterature dell'India* (Torino: UTET Libreria, 2000), pp.7-9.

⁴¹ *Ibi*, p. 219.

essere solo un principio universale. Non è insolito indirizzare l'origine di scritti rivelati alla fonte di ogni cosa, il supremo anche chiamato Śiva e nel nostro testo Viṣṇu. Sacco spiega che «Śiva è considerato l'autore divino dei testi sacri, oltre ai sessantaquattro Tantra. Śiva è la voce narrante (*vaktr*) dei trattati dottrinali (*Sāstra*) e dei Tantra. Tutta la scrittura è invero manifestazione di Śiva stesso grazie alla sua Śakti, energia prodotta dalla parola (*vāc*)⁴²», ma il testo non dice che Śiva è l'autore. Lo YT dice piuttosto che la fonte è un insieme di tutte le tradizioni religiose che include Śiva, Viṣṇu ecc. La voce narrante del YT va oltre le differenze tradizionali religiose. Questa posizione notevole dell'autore non indica comunque nessun umano in carne e ossa che abbia creato il testo con carta, inchiostro e penna. L'anonimato, peraltro molto frequente, ci comunica invece due informazioni importanti. Che lo YT è considerato *Śruti*, cioè un testo rivelato, e che esso è ritenuto emanazione della conoscenza divina.

L'autore di YT è presumibilmente dunque un membro della suddetta corrente tantrica. Non è possibile individuare il nome di un autore, giacché il testo non si riferisce a nessuna persona fisica e nemmeno lascia sottintendere qualcuno.

Se prendiamo in considerazione che il testo in questione nasce in un ambiente fuori dai canoni ortodossi, e che nel testo è sottesa l'intenzione di non fornire traduzioni per "non iniziati", la trascrizione o scrittura diventa in sé un atto anticonformista. Per quale motivo l'autore lo trascrive e lo divulga, nonostante le intimazioni opposte presenti nel testo? Possiamo pensare che la venerazione e la sacralità dell'atto stesso della trascrizione di un testo sacro giochi in questo caso un ruolo. Dai Veda fino ai *Purāṇa* e ai Tantra abbiamo innumerevoli testi che predicono fortuna e "punti nel paradiso" pensati per la sola lettura o l'ascolto. L'atto di scrivere, copiare e divulgare i testi non è mai preso in considerazione; quindi, non sappiamo se si fosse considerato o meno benefico compiere tali azioni. Se, come presumiamo, copiare un testo era considerato un atto prestigioso, perché non firmarsi? La risposta la troviamo in alcuni elementi storico-culturali dell'epoca stessa.

Interiormente śākta, esteriormente śaiva, nell'assemblea considerato vaiṣṇava, i Kaula vivono sulla terra sotto varie forme. (YT IV.20)

In Sacco troviamo la spiegazione che per il Kaula non c'è differenza né differenziazione, perché costui ha bruciato le passioni e i legami dell'ignoranza; per lui non c'è limitazione

⁴² SACCO, *Il culto della Yoni*, cit., p. 203.

(*nyama*) di tempo e di spazio ⁴³. Arrivare a uno stato di non differenziazione nel quale tempo e spazio non sono una limitazione è implicitamente la meta dello YT. La condizione oltre le differenze e oltre le dualità è, però, riservata a pochi adepti. La parola Kaula non è un sinonimo di adepti che hanno raggiunto lo stato oltre il tempo e lo spazio: il motto qui sopra è valido anche per adepti Kaula che non sono in questo stato non duale. La frase indica un chiaro riconoscimento delle differenze dei culti e che il Kaula si muove fluidamente tra di essi cambiando la sua forma. Se la forma indica il comportamento, i Kaula non sono identificati con il loro comportamento, vanno oltre le apparenze. Potrebbe essere che si tratti di uno “slogan tantrico Kaula” per adepti di qualsiasi livello d’iniziazione o pratica. Per i Kaula in generale di fronte alle ostilità crescenti, che siano politiche o relative all’ortodossia, è necessario un codice di comportamento che permetta di inserirsi nella società e riconoscere nello stesso tempo i membri del proprio clan. Dal punto di vista sociale, fuori dal Bengala, gli Śaiva avevano già guadagnato terreno maggiore rispetto ai *Vāisnava* e altre tradizioni tantriche. Prendendo in considerazione tutti questi elementi, possiamo comprendere molto meglio quanto fosse saggio per lo scrittore o il copista rimanere in incognito ed essere riconosciuto per ciò che era solo dalla sua famiglia Kaula.

1.3. Il destinatario

Rispetto al destinatario del testo, siamo sempre all’interno della stessa tradizione. Il testo stesso ci comunica che dev’essere mantenuto segreto. La diffusione era limitata a una cerchia di iniziati, dunque il testo era destinato a essere letto come testo religioso o spirituale. Anche se il testo stesso non ci dà informazioni sul destinatario, possiamo comunque desumere che si tratti di lettori che hanno un’intenzione spirituale. Lo YT dice solo che non deve essere divulgato a chiunque, ma non dà norme o istruzioni precise sulla sua diffusione. Anche questa omissione diretta del destinatario ci può comunicare informazioni importanti.

Come non esistono lettere prive di ricevente – comprese le lettere non spedite per timore momentaneo – anche il testo tantrico è rivolto ad un destinatario temporaneamente ignaro del suo ruolo. Questo è il caso del nostro testo YT: il destinatario del testo sarà colui che è pronto a ricevere l’iniziazione. E sarà un *guru* a stabilire il momento propizio per l’adepto a ricevere l’iniziazione, come esposto in Abhinavagupta:

⁴³ *Ibid.*, p. 149

In principio, il maestro deve comunque esporre chiaramente al discepolo tutte le varie cerimonie perpetue, in modo più o meno particolareggiato, dopo aver esaminata l'idoneità. Accertato quindi che il discepolo è idoneo (a realizzare) la forza, la pervasione, ecc. dei mantra principali e degli altri, egli deve confidargli il detto mantra di base.

Oppure anche nel passaggio che segue nello stesso capitolo:

Dopo aver insegnato, in modo particolareggiato o abbreviato, le varie regole, il maestro, accerta l'idoneità del discepolo, (poi) deve celebrare per lui il rito (della trasmissione del mantra) in forma abbreviata, essenziale.⁴⁴

Non sappiamo come avviene il primo contatto tra discepolo e maestro, ma rimanendo nella nostra metafora della lettera, possiamo dire che la lettera, cioè l'iniziazione è prerogativa del maestro.

Dunque, più che all'adepto, ricevente "finale" del testo, esso è rivolto al *guru* il quale è responsabile di trasmettere l'iniziazione. Questo spiegherebbe anche la scarsità degli elementi per l'iniziazione stessa - elementi che il *guru* ha già probabilmente incorporato. Per quanto riguarda il contenuto del nostro testo, esso dà informazioni a un uomo su come si debbano venerare la donna e il potenziale femminile. Il testo non parla di come la donna dovrebbe venerare un corpo maschile. Lo YT sembra per questo scritto da un uomo per un altro uomo, pur essendo, nella sua forma letteraria, il dialogo fra una donna (che chiede) e un uomo (che dà le risposte), come nel petalo due:

O Dio dei *deva*, Signore dell'universo, che compi la manifestazione, la conservazione e la distruzione (del mondo), senza di te chi (può essere) padre, quale altra madre (ci può essere) senza di me? In breve hai descritto la regola dell'adorazione della *yonī*, [...] Quale *yonī* è propizia?" (YT II.1)

Questo "rito dialogico" di rivelazione è comune ad altri testi tantrici.⁴⁵ Nel nostro testo è interessante notare che, nonostante si tratti di un argomento che include il femminile, è la donna a chiedere a Śiva, il quale diventa sapiente anche dei dettagli sulla sessualità sacra femminile. Anche le istruzioni date all'interno del testo sono informazioni che servono all'adepto uomo, in modo che l'uomo sappia cosa è giusto fare:

⁴⁴ ABHINAVAGUPTA, *Luce dei tantra, Tantrāloka*, a c. di Raniero Gnoli, (Milano: Adelphi Edizioni, 1999), Cap. XXVI, p.19; p.15-16.

⁴⁵ Come il Bhairavatantra: BÄUMER, *Vijñāna Bhairava*.

Gli ottimi *sadhāka* mormorano la preghiera ai piedi di una *bilva* o in un luogo di cremazione o in un luogo solitario oppure in una casa, in un luogo dove c'è solo un *linga*, su una *Mahāyoni* (YT VII.5)

Ci sono altre istruzioni più esplicite:

dopo aver conficcato il *linga* nella *yoni*, colpisca con molto vigore, [...] in modo che si produce la sua sublime essenza (YT II.10).

Il testo è molto breve rispetto ad altri testi tantrici. Questo lo rende facilmente memorizzabile. Possiamo quindi ipotizzare che sia un testo destinato prevalentemente a una trasmissione orale, anche considerando l'importanza primaria di quest'ultima da maestro a discepolo, all'interno delle tradizioni tantriche.

Dunque, riassumendo, possiamo dire che il testo è stato scritto da un uomo, in grado di decifrare il significato profondo del testo e che egli stesso dopo aver selezionati gli idonei all'iniziazione, compie l'operazione.

1.4 - La donna

Si pone a questo punto dell'analisi, un problema. Se all'interno della tradizione tantrica in cui nasce il testo esiste un qualche *inner circle* che ha in mano i rituali iniziatici, costituito solo da uomini, ci si chiede come e dove vengano individuate le donne necessarie allo svolgimento del rituale. Si veda la descrizione delle donne con cui si può fare la *tattvapūjā*:

Una baiadera, una donna della setta di Kāpālika, una prostituta, una lavandaia, la donna di un barbiere, una *brāhmanī*, la figlia di uno *śūdra* e così pure la figlia di un bovaro, la figlia di un ghirlandaio, nove tipi di ragazze [...] con l'eccezione della *yoni* della madre. (YT II.3)

In altre parole, quasi tutte le donne vanno bene, tranne quelle legate alla maternità, inclusa la propria madre. Nel testo abbiamo inoltre un altro passaggio in cui sembra che debba essere esclusa la donna del discepolo:

Chi pratica il rapporto rituale con una donna deve sempre eseguirlo diversamente che nella propria donna (YT VII.17)

Sacco lo traduce con l'espressione "non fare il rito con la propria sposa", e in nota "non con la propria donna"⁴⁶, ma si tratta di una sovraesplicitazione. Il testo raccomanda un'atteggiamento diverso rispetto alla sessualità quotidiana che si ha con la propria donna, indipendentemente dal tipo di legame che la unisce al discepolo: non è quindi necessaria la moglie.

Per quanto riguarda la madre invece, con la quale non bisogna fare il rito, dobbiamo considerare che la madre in India è già sacra di per sé. Ma rispetto al nostro testo, anche se sembra un testo trasgressivo che supera tutti i tabù convenzionali, è importante sottolineare che in questo passaggio lo YT si allinea con tutte le tradizioni e le culture, secondo le quali l'incesto è proibito. Il testo rivela anche l'età delle donne con cui si può fare il rito:

Con l'eccezione della *yoni* della madre, (il praticante) colpisca qualsiasi *yoni*; si procuri la *yoni* di una che abbia dai dodici anni fino ai sessanta (YT II.5)

Comprensibile l'esclusione di donne prima del menarca. Ma l'esclusione della donna sopra i sessant'anni cosa significa? Dal momento che quasi tutte le *yoni* sono ammesse, la bellezza non può essere considerata un criterio applicabile. Per ipotizzare le cause dell'esclusione della *yoni* indiana di più di sessant'anni dal rituale, la pista più convincente è quella dei motivi biologici. La menopausa non è una condizione determinante, poiché già nelle fonti antiche il fenomeno veniva collocato, convenzionalmente, all'età di circa cinquant'anni per le donne. Aristotele nella sua opera *Historia Animalium*:

Nella maggior parte delle donne le mestruazioni cessano intorno ai quarant'anni; ma per coloro ai quali le mestruazioni proseguono possono durare fino ai cinquant'anni e ci sono delle testimonianze che donne hanno ancora fatto nascere bambini a quest'età. Oltre i cinquanta invece non ci sono testimonianze.⁴⁷

In un recente studio clinico⁴⁸ viene diagnosticata al 45-63% delle donne in menopausa una forte diminuzione dei fluidi vaginali. Anche all'epoca di Aristotele l'emissione dei fluidi vaginali nella donna in menopausa diminuisce⁴⁹. Se la pratica prevista dallo YT ha lo scopo di

⁴⁶ SACCO, *Il culto della Yoni*, cit., p. 194.

⁴⁷ Yves MUSCAT BARON, *A History of Menopause* (Malta: University of Malta, 2012), p. 10, traduzione libera.

⁴⁸ Anja WÜEST, Petra STUTE, *Vulvovaginale Beschwerden in der Menopause*, <https://www.rosenfluh.ch/media/gynaekologie/2018/03/Vulvovaginale-Beschwerden-in-der-Menopause.pdf>.

⁴⁹ *Ibi*, cit., p. 11.

produrre il *yonitattva*, cioè il fluido sessuale femminile⁵⁰, può anche essere che la donna oltre i sessant'anni venisse considerata incapace di produrre la quantità sufficiente al rituale, soprattutto considerdando che questo fluido, al termine del rituale, è consumato da entrambi i discepoli, dato in offerta alla divinità e spalmato su certe zone del corpo dei partecipanti. Dunque, l'insufficiente quantità di *yonitattva* emesso potrebbe essere una spiegazione plausibile per escludere dal rituale le donne oltre i sessant'anni.

Lo YT indica che il *yonitattva* viene emesso dalla donna alla fine del *maithuna* e non prima o durante. «Nell'*Atharvaveda samhita* abbiamo già alcune teorie che descrivono diversi tipi di fluidi vaginali. Una teoria ci informa che le donne emettevano un fluido chiaro in connessione all'orgasmo e all'*arousal* sessuale che deriva da *yonimukha*.⁵¹» Nel *Kamasutra* abbiamo una descrizione di nove tipi di coito che variano a seconda del ritmo dell'uomo e della donna durante l'atto sessuale, in modo che entrambi possano arrivare a un culmine o all'eiaculazione. Sempre nel *Kamasutra* di Mallanāga Vātsyāyana i fluidi espulsi durante l'orgasmo sono descritti con parole poetiche: «La donna che ha emesso l'acqua di colui la cui freccia è di fiori»⁵². Questi testi non nominano il *yonitattva*, ma ci fanno comprendere che esisteva una conoscenza di dominio pubblico riguardo i fluidi sessuali femminili, l'orgasmo sia maschile che femminile e le pratiche sessuali. È molto probabile che chi praticava il rito descritto nello YT, si avvalesse di questo sapere collettivo.

A parte queste riflessioni, lo YT non specifica se fosse previsto che queste donne avessero avuto delle istruzioni sul rito oppure no. Il testo non rivela alcuna informazione a riguardo. Se è tutto in mano agli uomini, la donna non diventa così strumentalizzata e usata per fini spirituali o religiosi e per produrre lo *yonitattva*, cioè il fluido vaginale che serve per il rito?⁵³ Non possiamo nemmeno dire che la trasmissione del YT sia solo in mano agli uomini perché il testo non lo esplicita. «Sappiamo che nella tradizione vaiṣṇava, le donne che

⁵⁰ Che potrebbe anche non essere il fluido vaginale prodotto dalla eccitazione dei genitali femminili ma l'eiaculazione femminile. All'origine del fenomeno sembrerebbero esserci le ghiandole di Skene, contenute all'interno dell'uretra, che rilasciano il fluido. Per la loro funzione, tali ghiandole sono associate all'equivalente femminile della prostata maschile. Il fenomeno si verifica al momento dell'orgasmo femminile. Il liquido differisce in composizione da tutti altri liquidi sessuali femminili.

⁵¹ Dominik WUJASTYK, Kenneth G. ZYSK, eds., *Indian Medical Tradition*, vol. VI, Rahul Peter DAS, *The Origin of the Life of a Human Being*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 2003), p. 352: «Il *yonimukha* sembra essere all'origine del fluido vaginale emesso durante l'orgasmo». Secondo l'autore però non è localizzabile.

⁵² *Ibi*, p. 394: «The whole verse says The woman who has emitted the water of the one whose arrow is of flowers at the end of coitus dances (*sciljerks*) with much jumping and crying (literally: makes dancing and much jumping and crying) (var: dances with much extolling and crying). She all ains, her lovely eyes closed, la state of weakness, and is not able to bear any further endeavour (var: to bear anything [else], she, the very dear one)».

⁵³ BIERNACKI, *Renowned Goodness of Desire*, cit. Nel suo libro esamina il *Brhannīla Tantra* che è un gruppo di testi in sanscrito che conservano un comportamento rispettoso verso la donna. Ciononostante, individua nella dea *Pārvatī* una moglie discreta e docile di Śiva che suona il “violino secondo”.

cucinavano per festività religiose non erano ammesse a cucinare se non erano iniziate.»⁵⁴ Se la preparazione del cibo è un rituale molto importante che richiede un’iniziazione, maggiormente dovrebbe esserlo un rito iniziatico come il *maithuna*. Dunque, è plausibile ritenere che le donne che prendevano parte al rito descritto nello YT fossero iniziate. «Nel *Brhannīla Tantra* sono descritte donne che raggiungono la perfezione, poteri magici (siddhi) e il potere di conferire iniziazioni ad altri, attraverso la meditazione. Il testo consiglia di iniziare donne al proprio clan.»⁵⁵ Sembra che negli ambienti tantrici la donna godesse di una posizione importante e pari all’uomo e non venisse strumentalizzata.

Possiamo concludere che, probabilmente, fosse presente una gerarchia maschile all’interno della tradizione tantrica in cui nasce il testo. Il destinatario dello YT, l’adepto, non è un novizio, ma un esperto. Questo spiegherebbe anche l’omissione di tanti dettagli pratici che servono per l’esecuzione del rito. Nello YT non sono descritti né *mantra* né *mudrā* specifici, perché si tratta di un testo per adepti avanzati, che dovrebbero già conoscere questi elementi ed averli “incorporati”.

Dobbiamo considerare che le tradizioni che sono minacciate dall’estinzione spesso vengono assalite da una pressione e da un’ansia interna tali per cui i testi non rivelano tutto e spesso vengono redatti, per poi essere nascosti.⁵⁶

Riassumendo quanto abbiamo visto in questo capitolo, lo YT è un testo che presuppone una maestria della pratica dei riti tantrici; il discepolo inoltre riceve l’iniziazione da un suo maestro che ne ha esaminato l’idoneità. Il contenuto è in forma di istruzioni, scritto da un uomo per uomini, e svela alcuni elementi necessari alla sacralizzazione dei genitali femminili e della *tattvapūjā*. La donna nel testo non funge da strumento per conseguire il rito, ma non appare neanche come voce narrante. Come evidenzia già Biernacki: «la donna nel testo tantrico è un’ombra e viene letta attraverso le lenti del narratore.»⁵⁷

⁵⁴ *Ibi.* p.188

⁵⁵ *Ibi.*, pp. 209-210.

⁵⁶ Un esempio è *Padmasambava*, di cui quasi tutti i testi furono ritrovati molti secoli dopo, sempre all’interno della scuola Nyingmapa.

⁵⁷ BIERNACKI, *Renowned Goodness of Desire*, cit., p. 8: «regarding the rite of sexual union, with only textual sources as evidence, we actually only ever see “talk” about women, always a step removed from women’s actual lives. What we find reveals the contours of the shadows left by women. Not the voices of women speaking, but, on the other hand, neither simple fabrication. Rather, we see traces reflected in an image, a representation of woman configured through a lens».

Capitolo 2.

La storia del Tantra

2.1 Gli inizi del Tantra

La religione dell'India inizialmente si basava su una trasmissione orale. Attraverso tecniche mnemoniche sofisticate furono trasmesse e conservate ampie opere. «La cultura vedica brahmanica era in connessione con la cultura Indo-Ariana. Questa relazione è resa visibile attraverso l'inclusione delle divinità Indra, Agni, Varuṇa, Mitra e Soma. Soltanto nell'arco dei secoli Viṣṇu e Śiva - che si sviluppa dalla divinità Rudra - diventarono le divinità più importanti del pantheon indù».⁵⁸

Per quanto riguarda le radici del tantra è stata rilevante la ricerca di Samuel⁵⁹, che indaga le origini dello yoga e delle discipline tantriche in una prospettiva etno-socio-culturale. Lo studioso propone una divisione tra due periodi storici: il primo è quello intorno al V- II secolo a.C., in cui si espandono il buddhismo, il jainismo e le tradizioni ascetiche all'interno della religione brahmanica. In questa fase si colloca un primo sviluppo delle tecniche yogiche e tantriche ed è l'epoca di interesse della nostra tesi. Nel secondo periodo Samuel indaga l'espansione, la diffusione delle pratiche tantriche e la relazione tra tantra e yoga.⁶⁰

Samuel spiega che le tecniche tantriche si sviluppano lentamente, da rivelazioni spontanee fino ad approcci molto complessi. Inizialmente si basano su semplici pratiche ascetiche. Nella tradizione brahmanica l'ascetismo mirava a propositi mondani o ad una rinascita nel paradiso. «Questo ascetismo venerava *agni* (il fuoco divino) e si concentrava in *āśrama*. Per loro il *tapas* (l'austerità ascetica) erano legati al fuoco e al sole in grado di generare la forza creatrice. Questa forza creatrice, per gli asceti era legata al desiderio sessuale, all'eccitazione, all'atto sessuale e all'orgasmo».⁶¹

Tra i Jaina, i Buddhisti e gli Ājīvika si sviluppa una comprensione intellettuale nuova⁶². Gli asceti di questi movimenti aspiravano, attraverso pratiche ardue di digiuno, controllo del respiro e controllo della mente, a superare il ciclo delle rinascite. Le loro pratiche ascetiche mirano a uno stato di liberazione conosciuto con termini come: *mokṣa*, *nirvāṇa*, *kaivalya* o

⁵⁸ Geoffrey SAMUEL, *The Origins of Yoga and Tantra* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 114: «entrambe le divinità erano associate al potere reale. Śiva nella sua forma di Bhairava nell'arco dei secoli divenne la maggiore divinità all'interno delle tradizioni tantriche e yogiche».

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibi*, p. 1.

⁶¹ *Ibi*, pp. 154-156.

⁶² *Ibi*, p. 120: «Questi movimenti religiosi vengono chiamate nel loro insieme *sramana*».

bodhi. La coltivazione delle tecniche all'interno della tradizione buddhista si evolve e porta a vari stati specifici chiamati *samādhi*.

I nuovi movimenti religiosi non erano distinti e in completa opposizione ai Veda, ma erano essenzialmente in disaccordo con tre pretese del brahmanesimo: il sacrificio carnale, la supremazia del brahmano e l'esclusione di donne e *sūdra*⁶³ dai riti. Il sacerdote, il solo a poter garantire un collegamento con il divino, è obbligato a evitare qualsiasi sostanza impura, nonché il contatto con donne e *sūdra*. Intorno al I sec. a.C., nel *Śvetāśratava Upaniṣad*, Śiva appare per la prima volta come la divinità principale. Questo "upgrade", come lo chiama Samuel, di alcune divinità crea una trasformazione all'interno del pantheon induista. Le nuove divinità al vertice ricevono una precisa funzione: Viṣṇu viene sempre più identificato con un potere legittimo e appropriato e Śiva invece con un potere pericoloso o distruttivo.

All'interno dei movimenti ascetici, i Jaina e i Buddhisti, fin dai primi periodi costruirono grandi centri monastici lungo dei tratti di commercio. Loro costruirono e gestirono dei siti di pellegrinaggio sempre con la presenza di monasteri. Non così i brahmani, che si sono visti sempre più vicini agli affari mondani. Già nell'era Gupta, soprattutto nell'India del nord, si insediavano nei villaggi e compivano ogni tipo di rito, dal più semplice nelle abitazioni fino al sacrificio del cavallo (*aśvamedha*). Intorno al V. secolo d.C. le divinità centrali dell'induismo diventarono Śiva e Viṣṇu, ed esistono, in una forma germinale, tutte le maggiori correnti filosofiche induiste.⁶⁴

Queste nuove divinità diventarono sempre più popolari. Viṣṇu che nei *Ṛgveda* e nei Veda appare ancora insieme a Indra, formerà poi la divinità principale della tradizione *Pāñcarātra*.

Rispetto alla letteratura troviamo all'interno dei Veda le Upaniṣad, che non sono meri testi filosofici, né inquadrano problemi in uno schema organico, ma raccolgono idee di più persone e di diverse epoche. La parola Upaniṣad deriva dalla radice $\sqrt{\text{sad}}$, "sedersi", e dai preverbi *upa* e *ni* che indicano la posizione assunta dall'allievo che si siede ai piedi del maestro per ascoltare i suoi insegnamenti.

Questi testi, le Upaniṣad, che nascono intorno al 500 a.C., racchiudono il sapere su *brahman* e *ātman*: il primo è il principio universale ma significa anche preghiera o formula magica e indica l'influenza reciproca tra il mondo umano e quello divino. A seconda della concezione filosofica sacerdotale, questo è un principio creativo e la causa di ogni esistenza (*Brahmā svayambhu*). L'*ātman* designa invece l'anima

⁶³ La casta più bassa

⁶⁴ SAMUEL, *The Origins of Yoga and Tantra*, cit., pp. 197-212.

individuale come opposta al mondo esterno, ma soprattutto al corpo; in sanscrito è usato come pronome riflessivo, il Sé. Anche la dottrina del *karman* (azione) è un pensiero delle Upaniṣad. È quella che predica la liberazione (*mokṣa*) dalle sofferenze del *samsāra* attraverso il riconoscimento dell'uno.⁶⁵

Queste nozioni contenute nei Upaniṣad potrebbero anche essere una raccolta di conoscenze che circolavano già nei movimenti ascetici.

2.2 – Le scuole tantriche si formano

Da questo movimento ascetico pre-tantrico, dei primi secoli avanti Cristo, si sviluppano alcune tradizioni come le *Pāśupata* che si identificavano con Śiva e i *Lakulīśa*, e come i *Kāpālika*, i *Kālāmukha* e i *Bhairava*⁶⁶.

I *Kāpālika* erano associati al dio *Bhairava*, un avatar di Śiva. *Bhairava* e i suoi asceti *Kāpālika* sono spesso raffigurati cosparsi di cenere, mentre portano in mano un teschio umano e vivono o meditano nei cimiteri.⁶⁷ La consorte di *Bhairava* è *Kālī*, emanazione di *Durgā*⁶⁸. Secondo Geoffrey queste forme terrificanti delle divinità femminili comparvero tra il V e l'VIII sec. in seguito a instabilità politica, quando le divinità protettrici dei villaggi dovettero diventare più aggressive.⁶⁹

Le prime scuole tantriche presentano delle differenze. Possiamo individuare a grandi linee cinque tradizioni principali: śaiva, śākta, vaiṣṇava, saura e ganapatya.

2.2.1 - Śaiva

Tra le diverse tradizioni tantriche, quella śaiva sviluppava maggiormente il pensiero tantrico e accresceva la sua importanza nella regione del Kashmir, estendendosi ben presto fino alla valle del Gange. La produzione dei primi scritti śaiva risale al IX sec. per poi proseguire nei secoli successivi. L'autore più importante è *Abhinavagupta*, che, intorno all'anno Mille, scrisse il *Tantrāloka* che contiene una sintesi del pensiero tantrico monistico del suo tempo. Le correnti maggiori all'interno della scuola śaiva sono inizialmente due: una dualistica, il

⁶⁵ BOCCALI, PIANO, SANI, *Le letterature dell'India*, cit., p. 53. Questa spiegazione "dell'anima", presa dal libro *Le Letterature dell'India*, non è esatta. C'è una netta differenza tra anima e Sé, ma il paragone è molto in uso. Sia tra storici come qui in questo caso, ma anche tra insegnanti di tantra-yoga come vedremo nel cap. cinque.

⁶⁶ *Ibi*, p. 242. Secondo Samuel, non è chiaro se questi nomi definiscono tradizioni diverse o erano diversi nomi per la stessa tradizione.

⁶⁷ *Ibi*, p. 245. Era chiamato il codice *mahāvratā*, anche se un *kāpālika* presumibilmente non avrebbe ucciso un brahmano, ma il loro dio *Bhairava* sì, su richiesta di Śiva.

⁶⁸ *Ibi*, p. 243. Descritto nel *Devīmāhātmya* come emanazione della dea *Durgā*.

⁶⁹ *Ibi*, p. 247.

śaivasiddhānta, e una non-dualistica. La tradizione śaiva si divide secondo gli studi di André Padoux in quattro rami che indicano le quattro direzioni: la tradizione dell'est adora Śiva e la sua consorte. A loro appartiene anche il famoso Matsyendranātha, che è meglio conosciuto come fondatore del Haṭhayoga.⁷⁰ «Il *Trika*⁷¹ che ha il significato di trinità della divinità, cioè, venerano la trinità Pāra, Parāparā e Aparā, di cui le ultime due sono terrificanti, mentre la prima è benevola. Al nord c'è la tradizione *Krama*, parola che vuol dire sequenza. Loro adorano la divinità Kālī. Nell'ovest abbiamo la tradizione che venera la dea *Kubjikā*⁷² che possiede la schiena piegata e viene venerata perché possiede le forze cosmiche, incluso il tempo e lo spazio. Questa tradizione esiste ancora oggi. Nel sud abbiamo la tradizione Kāmeśvara o Tripurasundarī, (a volte anche chiamata Lalitā) chiamata anche la bella dea dai tre corpi con il suo maṇḍala maggiore, lo *Śrīcakra*.»⁷³ Tutte e quattro le direzioni vengono pervase dalla tradizione Kaula, che deve il suo nome all'ultimo principio. Questa qualità trascendentale e libera si pone anche oltre Śiva. Nel *Tantrāloka*, Abhinavagupta cita e commenta i maggiori testi śaiva, descrive i dogmi principali e definisce molto dettagliatamente tutti i principi, i riti, le iniziazioni e le teologie di ogni scuola.

2.2.2 – Śākta

La tradizione śākta venera come ultimo principio il femminile. Questo principio, la Mahadevī, è ogni cosa. Include il mondo visibile e quello non visibile. Le sue emanazioni sono tante e a seconda della corrente ha diversi nomi: *Tripura Lohita Kameśvara*, *Durgā*, *Kālī* e molti altri. La maggior parte delle correnti śākta pone la dea Kālī come principale divinità da venerare perché ella domina il Kālīyuga, il periodo storico in cui viviamo adesso. La storia della tradizione śākta per alcuni storici nasce nella tradizione vedica e buddhista, con elementi popolari e altri elementi che sembrano śaiva.

Il culto delle *Mahāvidyās* appare nell'era *Gupta* sotto la vigilanza brahmanica. All'epoca *Gupta*, la dea *Tara* era la seconda dea delle *Mahāvidyā* nel panteon induista ma anche già presente nel panteon buddhista. Non si sa se la *Tara* era prima buddhista o induista. Si sa invece che fu venerata in Cina e Mongolia e ci sono testimonianze che la *Tara* buddhista fu già venerata nel

⁷⁰ Secondo A. Nayak esisteva in questa scuola del *Haṭayoga* uno yoga tantrico che include l'energia sessuale, la *kundalini* e i *cakra* nella sua pratica.

⁷¹ Questa scuola *Trika* viene anche chiamata *Pratyabhijna*, che significa “conoscenza”, che sarebbe la conoscenza attraverso l'identificazione con Śiva, cioè, riconosce nel proprio essere l'essere di Śiva.

⁷² Mark S.G. DYCZKOWSKI, *The Canon of the śaivagama and the Kubjika Tantras of the Western Kaula Tradition* (Albany: State University of New York Press, 1988).

⁷³ André PADOUX, *Tantra* (Torino: Giulio Einaudi Editore, 2011), pp. 76-77.

quarto secolo d.C. La *Tara* induista invece si sviluppa con una identità indipendente dall'induismo soltanto intorno al 17° secolo. Sappiamo solo che non era presente nelle diciotto maggiori *Purana*. Il culto della *Tara* oggi invece è inseparabile dal culto della *Kālī*. Anche *Kālī* si sviluppa da una eredità indigena ed era inizialmente di aspetto piacevole e non aggressiva. Perciò non aveva gli aspetti che ha oggi, essendo spesso raffigurata irata o infuriata. Entrambe, sia *Tara* che *Kālī* sono oggi alle sommità del śaktismo.⁷⁴

Con queste informazioni si evince che le divinità femminili per la maggior parte sorgono da culti popolari, molto probabilmente matriarcali. B. K. Bhattacharya, nel suo libro *Tārā in Hinduism* precisa che le divinità femminili nel pantheon śākta sono in continuo cambiamento. «La Śakti come controparte del maschile nei Veda non era ancora presente. Śakti era nei Veda una forza creatrice che generava e solo successivamente si evolveva in un principio creativo e da quello nasce e sviluppa poi “una madre divina”.»⁷⁵

La parola *Kaula* viene usata anche in questa tradizione, oggi in partical modo per designare la famiglia alla quale appartengono tutti gli adepti della tradizione śākta. Dunque, ha come proprietà lo spazio entro il quale si incontrano gli adepti del culto ovunque questo si trovi. Nel libro sulla *Tārā* di Bhattacharya si legge che *Kaula*, all'interno della tradizione śākta, è la corrente resasi indipendente dalla tradizione śaiva durante il medioevo indiano e, in questo, concorda con Dyczkowski. Due testi sono importanti della scuola śākta: il *Kulacūḍāmaṇi Tantra*, della scuola *Kālīkula*, un testo breve di 430 versi in forma di dialogo, dove *Bhairava* pone le domande e la Śakti risponde. In questo testo il rituale *maithuna* viene descritto tramite analogie e metafore. Uno dei rari testi in cui il principio femminile dà risposte e non fa soltanto domande. L'altro testo è il *Vamakeśvara Tantra*, che, con molta probabilità, venne scritto intorno al X o XI sec.⁷⁶

2.2.3 – Vaiṣṇava

Nelle tradizioni viṣṇuite, abbiamo *Viṣṇu* come divinità che sta sopra ogni cosa e usa la forza femminile per creare l'universo. Questa creazione viene chiamata *Vyuha* (apparenza esterna) e ha sei qualità: il sapere, la ricchezza, l'energia, la forza, la prosperità creatrice e lo splendore. La loro combinazione viene espressa in coppia, poiché è simbolicamente dualistica.

⁷⁴ Bikas Kumar BHATTACHARYA, *Tārā in Hinduism* (Dheli: Eastern Book Linkers, 2003), p. XI.

⁷⁵ *Ibi*, pp. 4-5.

⁷⁶ Anand NAYAK, *Die innere Welt des Tantra* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2001), pp. 39-41.

Nella ricerca di Sanderson leggiamo che il periodo di maggior fortuna per i Viṣṇuiti fu dal IV fino al V secolo d.C.: in questo momento erano in concorrenza con i Śivaiti, ma è anche la fase nella quale si sono formate le loro scritture:

Vaiṣṇavism gained ground again only towards the end of our period, and in subsequent centuries. Before that happened, while it remained in the shadow of Saivism, it gave rise to a new literature of scriptural texts known collectively as the Pāñcarātra, that was probably composed in and around Kashmir. A form of Vaisnavism bearing this name is already mentioned in the Mahabharata. It is very probable, therefore, that it was in existence well before the Śaiva Mantramarga. However, there is no evidence that this early Pāñcarātra had a Tantric ritual system of the kind that characterizes the Samhit as of the surviving corpus of Pancaratrika scripture. It is highly probable in my view that those texts are rather the product of a thorough reformation in which Vaiṣṇavas followed the example of the already flourishing Śaiva Mantramarga in order to provide themselves with a substantially new ritual system that would enable them to compete more effectively with their rivals.⁷⁷

All'interno dei viṣṇuiti si forma, nel tempo, anche una corrente riguardante il culto di Gaṇeśa, la divinità elefante con quattro braccia, tre occhi e una mano volta a compiere in atto di protezione.

2.2.4 - Saura

Della tradizione Saura, il cui nome deriva da *surya*, che significa sole, si sa poco, tranne che gli adepti vengono chiamati veneratori del sole. Secondo Sanderson, le testimonianze confermano l'esistenza di questo culto. Le iscrizioni che lo attestano sono reali e pare che fu celebrato soprattutto dai re in un periodo tra il III e il VII secolo circa. Tuttavia, intorno all'anno Mille, nelle opere di Kṣemarāja e Abhinavagupta, se ne perdono già le tracce.⁷⁸ «Il culto Saura sopravvive nella tradizione śaiva, primariamente tramite simboli del sole.»⁷⁹

⁷⁷ Shingo EINO, ed., *Genesis and Development of Tantrism* (Japan: Institute of Oriental Culture, 2009) p. 61.

⁷⁸ *Ibid.* «It appears that the Sauras, the initiated devotees of the Sun-god, possessed their own canon of scriptures, known, like those of the śaiva and the Vaiṣṇava followers of the *Pāñcarātra Samhitās*. A list of eighty-five such texts is given in an account of brahmanical, *Pancaratrika (Vaiṣṇva)*, Saura, and śaiva scriptural authorities, contained in the śaiva scripture *Śārīkaṅ thīyasamhitā*. No manuscript of this text, which was known to Kṣemarāja (fl. c. 1000–1050) and probably to Abhinavagupta (fl. c. 975–1025), has come down to us».

⁷⁹ *Ivi*, p. 58: «The cult of the Sun-god, then, appears to have survived in India after the rise of the Saivism only in heavily *Saivized Puranic* reflexes or subordinated in a *Saivized* form within the *Saiddhantika* cult of Śiva, and, perhaps, in some elements within the śākta -śaiva tradition».

Abbiamo una testimonianza del 641 d.C. di Hieun Tsang, un pellegrino cinese, che descrive un tempio del sole a Multan, nell'odierno Pakistan:

The image of the Sun-deva is cast in yellow gold and ornamented with rare gems. Its divine insight is mysteriously manifested and its spiritual power made plain to all. Women play their music, light their torches, offer their flowers and perfumes to honour it. The custom has been continued from the very first. The kings and high families of the five Indies never fail to make their offerings of gems and precious stones (to this Deva). They have founded a house of mercy (happiness), in which they provide food, and drink, and medicines for the poor and sick, affording succour and sustenance. Men from all countries come here to offer up their prayers; there are always some thousands doing so. On the four sides of the temple are tanks with flowering groves where one can wander about without restraint.⁸⁰

Questo splendido monumento, come anche altri templi del sole in India, fu successivamente distrutto e sostituito con templi di altri culti.

2.2.5 – Ganapatya

Ganapatya è la tradizione che venera la divinità Gaṇeśa, anche chiamata Ganapati. È probabile che sia apparsa intorno al VI sec. d.C. ed è nominata nel *Sankara dḡvijaya* di Anandigiri. Intorno al X sec. in India furono costruiti numerosi templi in suo onore e questo sembra essere il periodo nel quale venne venerato maggiormente.⁸¹

Le differenze principali tra le scuole analizzate in questo scritto consistono innanzitutto, nelle diverse forme assunte dalla divinità alla quale viene dedicata la devozione. In secondo luogo, nei dettagli dei culti e dei riti che dovevano compiacere la divinità. Tutte le scuole, però, hanno in comune una cosa, ovvero che si riferiscono, oltre alla divinità della tradizione, ad una forza e ad una potenza divina superiore: il *brahman*, il tutto, di cui le divinità come Viṣṇu, Gaṇeśa, Śiva e Śakti sono emanazioni. In questo si allineano a ciò che c'è già scritto nei Veda.

⁸⁰ https://www.academia.edu/12079741/The_Lost_Sun_Temple_of_Multan.

⁸¹ Il più grande è il tempio, *Ucchi Pillayar Koil* ed è in Tamil Nadu, <https://en.wikipedia.org/wiki/Ganapatya>.

2.3 - I testi delle scuole viṣṇuite, śivaite e śākta ⁸²

La letteratura più ricca, in sanscrito, è reperibile nelle tradizioni śaiva, vaiṣṇava e śākta. Moltissimi testi sono ancora inediti. I Tantra sono redatti nella classica strofa narrativa di quattro *pāda* di otto sillabe ciascuno, detta comunemente *śloka*. I testi sono numerosi in ogni scuola e illustrano le caratteristiche di ogni tradizione. Qui ne esporremo solo alcune per ogni tradizione, concentrandoci su quelle che, per le tematiche affrontate, possono accostarsi al nostro testo. I primi testi vaiṣṇava, quelli più antichi, sono datati dagli studiosi fra il IV e l'VIII sec. d.C.

Il *Lakṣmi tantra*, del IX-XII secolo, è l'unico testo vaiṣṇava *Pāñcarātra* che parla dell'unione con un compagno di culto ed è dedicato a *Lakṣmi* come Śakti di Viṣṇu-*Narayana*. Gli Āgama della scuola śaiva in *Śaivasiddhānta* esaltano il ruolo della *bhakti* con tendenze dualistiche; i *Virāśaiva* del *Karnāṭaka* e i Śaiva del Kashmir sono di tendenza non dualista. Questi ultimi si riferiscono a 64 testi che potrebbero anche essere classificati nella tradizione *Kula-śākta*. La più antica opera di questa scuola sono i *Paśupata sūtra*, attribuiti al fondatore della scuola *Lakulīśa*, databile attorno all'inizio dell'era cristiana. Gli adepti cercarono di suscitare disprezzo nella gente con comportamenti ripugnanti, per reprimere l'orgoglio e unirsi così con il divino, cioè Śiva. La tradizione *Trika* nel Kashmir eredita dai *Paśupata* alcuni principi sulla triade esposti negli *Śivasūtra*⁸³.

Della scuola *Trika* esistono tre trattati di Abhinavagupta, il più famoso è il *Tantrāloka*.⁸⁴ «La maggior parte dei Tantra śākta afferma di appartenere alla tradizione *Kula* o *Kaula*. Una tradizione molto antica, almeno per quanto riguarda il ramo dello *YoginīKaula* che si rifà alla figura di *Matsyendranātha*, il maestro di *Gorakṣanātha*. Le diverse tradizioni venerano una delle dieci manifestazioni della grande Dea, così la scuola *Kālīkula* fa riferimento a *Kālī*».⁸⁵ «Il testo di questa tradizione, il *Kālīvilāsa-tantra* insiste sui diversi tipi di adepti e che il *Paśubhāva* è il solo praticabile nell'era cosmica *Kālī-yuga*. Anche in questa scuola sono nominati 64 testi, ma non tutti sono sopravvissuti fino ai giorni nostri. Il testo considerato più importante è il *Kulārṇava-tantra* che fornisce i dettagli dei riti *Kaula*. Il testo è un dialogo tra *Devī* e *Īśvara* sulla salvezza dell'umanità. Questo Tantra si fonda sul godimento (*bhoga*) e

⁸² I testi tradotti con maestria e arte aumentano ogni anno. In Italia (ne nomino qui solo alcuni necessari per la comprensione del nostro testo) abbiamo delle traduzioni di R. Gnoli per *La luce dei tantra*, il *Śivasūtra* che fa parte del canone della tradizione Śivaite, *La kundalini o energia del profondo* di Lilian Silburn, *La dottrina della vibrazione* di M. Dyczkowski e *Gli aforismi di Śiva* di Vasugupta. Il testo YT fu tradotto da M. Serra nella prima edizione del 2017, con una prefazione accurata di Stefano PIANO. La letteratura tantrica tradotta in inglese è ancora più ampia.

⁸³ BOCCALI, PIANO, SANI, *Le letterature dell'India*, cit., pp. 304-328.

⁸⁴ ABHINAVAGUPTA, *Luce dei tantra, Tantrāloka*, cit.

⁸⁵ BOCCALI, PIANO, SANI, *Le letterature dell'India*, cit., p. 328.

sullo yoga (tecnica) in modo che l'adepto possa percorrere i sette stadi della gioia spirituale. Il *kula-dharmasi* si presenta come via segreta e conduce all'unione della *Kundalinī-Sakti* con il principio della coscienza, che è Śiva. Comporta l'uso di bevande alcoliche e ne descrive anche la loro preparazione». ⁸⁶ «All'interno delle Tantra śākta troviamo anche lo *Yoni-tantra* nei testi classici»⁸⁷. Poichè alcuni riti śākta sono caratterizzati da una natura sessuale, le scuole al loro interno si distinguono, tra quelle della mano destra e quelle della mano sinistra, dove la discriminante risiede nella presenza, all'interno dei rituali, del *maithuna*.

2.4 - Le peculiarità delle tradizioni tantriche

Le tradizioni tantriche, come trattato in precedenza, non sono in netto contrasto con le altre religioni, ma si intrecciano con queste ultime. Tale caratteristica è ben visibile nel simbolismo usato durante i riti. Riscontriamo simboli tantrici sia nella scuola non dualista śaiva sia in quella śaiva Siddhānta e anche nella tradizione vaiṣṇava: lo *Śivaliṅgam* è fulcro e centro di ogni loro tempio. Questi simboli tantrici sono parte integrante degli altari della religione ortodossa brahmanica, ma si trovano anche nella religione Jaina.⁸⁸ Proprio il *Śivaliṅgam* è un simbolo di contaminazione di tradizioni ed è testimone di un periodo importante in cui l'altare vedico, da altare costruito appositamente per il sacrificio vedico, si trasforma in altare stabile e viene costruito secondo le norme vediche. Ancora oggi in tutti i templi dell'India, anche fuori dalla tradizione circoscritta dei tantrici, su questo altare viene praticata la *pūjā*. Vi sono anche altri simboli tantrici che non si trovano soltanto nelle tradizioni espressamente tantriche. La religione *Jaina* introduce, infatti, il simbolo della *yonī*. Nella corrente buddhista *Vajrayāna* riscontriamo tutti gli elementi tantrici che esistono anche in India, incluse le raffigurazioni di divinità in unione sessuale e le pratiche come i *mantra*, il rito dei *mudrā* e la divinizzazione, intesa come il diventare divino nella forma che fu venerata.

La diffusione di simboli e di pratiche tantriche in India non è soltanto un'espressione esterna, ma anche interna: la sessualità inizia ad assumere un nuovo significato sia nella religione ortodossa che in quella non ortodossa. Il sesso diventa una risorsa per la via

⁸⁶ *Ibi*, p. 332-333

⁸⁷ *Ibi*, p.333. La descrizione classica è: «Descritto come un testo forse composto in Bengala, è un breve testo in otto patale e 219 strofe che esalta lo *yonī-pitha* come la migliore fra le sedi della divina potenza, che deve quindi essere fatta oggetto di culto attraverso la *yonipūjā*. Descrive i nove tipi di donna che possono svolgere le funzioni di Śakti del *Sadhāka* e che, a questo scopo, non devono essere vergini. Raccomanda inoltre la venerazione delle vergini, sottolineando l'importanza dell'unione sessuale, *maithuna*, come componente essenziale del rito tantrico».

⁸⁸ NAYAK, *Die innere Welt des Tantra*, cit., p. 42. Lui descrive pratiche e simboli tantrici che si incontrano in testi Jaina.

spirituale, si connette alla forza della *Kundalini*, crea il fluido più desiderato degli Dei e promette una più rapida liberazione dal *samsāra*.

Riassumendo, abbiamo visto che le scuole tantriche si differenziano le une dalle altre per le divinità venerate, per gerarchie diverse rispetto al maschile e al femminile o alla coppia divina. Adesso vediamo quali sono le novità (oltre alla sessualità) che caratterizzano le tradizioni tantriche. Ci concentriamo qui soprattutto sugli elementi che incontreremo nella trasmissione tantrica contemporanea, trattati nel capitolo cinque.

2.4.1 – Il maestro

Nelle tradizioni tantriche, fin dalla loro nascita, l'insegnamento avviene tramite il maestro. È lui che accetta l'adepto, decide quando l'adepto è pronto a ricevere una determinata iniziazione ed è lui che definisce il termine dell'apprendistato; è inoltre lui che può mandare l'adepto da un altro maestro. La relazione adepto-maestro era basata sulla reciproca e piena fiducia, instaurata in rapporti di lunga durata e, a volte, nel corso di una vita intera. Possiamo solo supporre che l'apprendistato venisse organizzato per gradi o in maniera gerarchica e che fosse personalizzato a seconda delle possibilità dell'adepto e delle capacità e della pazienza del *guru*. Non abbiamo testi che descrivano accuratamente il percorso e la relazione che si instaurava⁸⁹. La maggior parte delle storie iniziatiche antiche derivano dalle scuole buddhiste. Una delle più famose è quella di Tilopa e del suo discepolo Naropa⁹⁰, paragonabile, nel cristianesimo, al rapporto di Gesù di Nazareth con i suoi discepoli. Elemento esterno che unisce il maestro e il discepolo, è la consapevolezza che il maestro sperimenta una forza divina nella quale i discepoli credono fermamente. La tradizione si sviluppa attraverso la relazione tra maestro e discepoli nel corso del tempo. Tale relazione può essere definita fondante. Nel nostro caso attraverso, la relazione tra maestro e discepolo, si crea il sapere tantrico, che prende tante "colorazioni" quanti sono i maestri. Questa forma di trasmissione del sapere in India ha una lunga storia e affonda le sue radici nella tradizione vedica.⁹¹

Il sacerdote vedico dettava le norme per tutti, senza esclusione, e solo lui manteneva il legame con la sfera divina. Era lui che sapeva disporre l'altare, recitare nel modo corretto le sillabe magiche, declamare le preghiere e fare sacrifici.⁹² Il maestro, invece, istruiva il

⁸⁹ Abbiamo molti diari recenti che descrivono iniziazioni, come per esempio quella di Robert E. Svoboda: Aghora alla sinistra di Dio.

⁹⁰ Fabrizio TORRICELLI, *Tilopā. A Buddhist Yogin of the Tenth Century* (Dharamsala: LTWA, 2018).

⁹¹ Il maestro funge da tramite tra discepolo e il suo obiettivo spirituale, come il sacerdote vedico fa da tramite tra sfera divina e umana attraverso il sacrificio vedico.

⁹² Tat'jana Jakivlevna ELIZARENKOVA, *Il rigVeda* (Roma: Aracne Editrice, 2011), p. 112.

discepolo in modo che anche quest'ultimo, al termine del suo percorso, potesse ricoprire la medesima carica. Tuttavia, nelle tradizioni tantriche, vi è una differenza fondamentale, ovvero persone di tutte le caste e di tutti sessi possono essere ammesse come discepoli. Invece, nel periodo vedico, e per molti secoli a venire, dai riti erano stati esclusi gli *śūdra* e le donne.

In Abhinavagupta abbiamo la descrizione del maestro, definito come fonte di ogni cosa per l'adepto. L'autore ci informa che gli insegnamenti del maestro sono più importanti, in quanto il testo non riesce a trasmettere le ultime verità. Ciò significa che esistono delle esperienze ultime che il testo non può trasmettere. Abhinavagupta riporta anche che ci sono delle differenze tra maestri. Tuttavia, ammonisce il discepolo affermando che cercare un maestro è un desiderio appartenente ad un livello inferiore che bisogna superare: «Il desiderio del discepolo, di trovare un maestro per l'iniziazione, è fuorviante; è vincolante perché al discepolo non permette più di essere nella giusta condizione di riposare nel proprio sé»⁹³. Possiamo immaginare che Abhinavagupta intenda dire che la ricerca della salvezza e la liberazione dal *saṃsāra*, che avviene al di fuori dal proprio sé, e dunque nel maestro soltanto, non portino risultati al discepolo. Nel testo non sono presenti consigli da seguire su come trovare o cercare un maestro, ma si può intuire che in Abhinavagupta l'incontro tra maestro e discepolo dipende da un principio più grande, il *brahman*, a cui il maestro è connesso. Se osserviamo però l'evoluzione del rapporto tra maestro e discepolo fino ai giorni nostri mi permetto di chiamare questo principio ultimo *lila*, il gioco divino.

2.4.2 - La cosmologia

Come accennato prima, la cosmologia tantrica nasce dal substrato della cosmologia vedica, buddhista e jainista. Dai Veda, i tantrici attingono il sapere contenuto nelle *Upaniṣad*: i concetti di *brahman*, *saṃsāra*, *mokṣa* e anche alcune tracce di miti. Dai Buddhisti e dai Jainisti traggono l'idea della possibile liberazione dalle rinascite che sottostà a regole e pratiche ben precise. Dai jainisti riprendono la concezione del rispetto verso ogni forma di vita.

La cosmologia tantrica è visibile e, forse più conosciuta, grazie ai *maṇḍala*, quadri che, al loro centro, rappresentano una divinità o una coppia divina. Nei *maṇḍala* vengono anche raffigurate divinità femminili, come la dea Kālī, che regna sopra ogni altro aspetto divino nella tradizione śākta. Nella tradizione *Trika*, invece, è presente una triplice divinità: *Parā*,

⁹³ ABHINAVAGUPTA, *Luce dei tantra, Tantralōka*, cit., p. 469, XXII, 10-12a.

*Parāparā e Aparā*⁹⁴. In ogni tradizione, la divinità al centro del *maṇḍala* è una manifestazione diretta del divino. Questi *maṇḍala* raffigurano la divinità principale al centro e, nei cerchi concentrici circostanti, si possono vedere le divinità minori e/o i protettori della tradizione. Ogni divinità è dotata di *mantra* e di *mudrā* che ne esprimono al meglio le qualità. Il *maṇḍala* è una sorta di “concentrato” della divinità stessa. L’immagine divina chiamata *maṇḍala* insieme al *mudrā* e al *mantra* forma un aspetto non divisibile del cosmo tantrico. Questa unione, sia sensoriale che spirituale, forma un tutt’uno che, nella pratica, diventa un’esperienza corporea vissuta. Allo stesso modo, nel buddhismo Vajrayāna la visualizzazione, il recitare il *mantra*, dunque il suono, e la concentrazione mentale sulla sequenza accurata, rendono la pratica un’esperienza corporea immediata. Ma lo stesso principio è presente anche durante il rito cattolico o ortodosso: vi sono la parola, la visualizzazione, il canto, il profumo, il cibo e i movimenti corporei. Con l’unica differenza che, nel cosmo tantrico, sono presenti delle divinità con qualità particolari.

A queste considerazioni si aggiunge l’importanza della cosmologia generale dove queste divinità sono incluse. Il praticante tantrico, insieme alla sua divinità, è immerso in un cosmo più ampio che viene raccontato nei miti. Questo macrocosmo è in collegamento diretto con il microcosmo tantrico che si esprime nella sua pratica concreta e nella conseguente esperienza, chiamata “frutto della pratica”. La pratica spirituale ne è diretta testimone e rispecchia quanto il praticante sia vicino o lontano all’unione con il divino, identico al macrocosmo. Questo divino è meta ultima di ogni praticante e ha nomi diversi a seconda della tradizione. Vi è, però, una differenza tra praticante viṣṇuita, śivaita e i devoti dello śaktismo. Per i vaiṣṇava il fine ultimo è raggiunto nell’essere divinizzati, nel divenire Viṣṇu, ma resta comunque una dualità insuperabile per l’uomo rispetto all’assoluto. Per gli śivaiti invece il fine ultimo coincide sempre con la divinizzazione e con il raggiungimento dello stato di Śiva, che, a diversi gradi successivi, diventa uno con il tutto e con il misterioso ultimo, identico al mondo intero o al cosmo. Così come per gli śivaiti anche per gli adepti śākta, la fine ultima coincide con il tutto. La divinità, nel caso śākta, è femminile o una coppia divina.

Questa cosmologia interna, sensorialmente ancorata nel corpo del praticante, è in netto collegamento con i luoghi sacri. Dunque, il praticante è continuamente ancorato a punti terrestri, luoghi in cui si concentrano le forze e le qualità di una certa divinità, come il famoso

⁹⁴ PADOUX, *Tantra*, cit., p. 71.

Kamakhya temple⁹⁵, in cui si raccoglie la forza della Mahādevī. Questo è un sito di antichissima data collegato alla mitologia della *yoni* e ancora oggi meta di pellegrinaggio per la tradizione śākta e per i tantrici di tutta l'India. Per il praticante tantrico hanno importanza sia il luogo esterno sia il corrispettivo luogo interiore, come abbiamo detto nei capitoli precedenti. La cosmologia tantrica è ancorata al suolo, alla terra. Il credo tantrico è un credo sulla completezza dell'uomo raggiunta soltanto attraverso la sintesi di mondo esteriore e interiore, spirituale e terreno, spirito e corpo, macrocosmo e microcosmo. I luoghi sacri nei quali si manifesta il divino sono tanti e seguono una cosmologia simile ai disegni degli *Yantra*, richiamando miti antichissimi già nominati nei Veda. Dobbiamo ritenere il praticante in collegamento con questi luoghi nella sua pratica. La cosmologia tantrica non è solo un mondo pensato o scritto come viene narrato nel mito, una realtà che per noi occidentali assume i connotati di un racconto. La cosmologia tantrica è tripla, include l'incorporazione del lume divino e il suo accrescimento, incorpora in modo sensoriale il mito e la potenza divina, unendovi anche la geografia sacra del divino.

2.4.3 - Il corpo

Abbiamo visto che il corpo è lo strumento principale attraverso il quale assimilare il sapere cosmologico tantrico. Il concetto di corpo come veicolo principale nel percorso verso la liberazione non è del tutto nuovo nell'India del IV sec. d.C. Anche se gli asceti *jaina* professavano il digiuno, a volte fino alla morte negando così il corpo, dall'altro lato i buddhisti divulgavano la sofferenza, figlia dei bisogni e dei desideri del corpo, alcuni culti tantrici, al contrario, vedevano nel corpo una risorsa e un veicolo adatto per la pratica, non escludendo nessun aspetto della corporeità. Includevano anche aspetti che la modernità considererebbe eccessivi o ripugnanti⁹⁶. I tantrici dunque includevano il piacere, i sensi e la sessualità aumentando lo spettro delle percezioni permesse nella pratica ascetica. Il corpo, per i tantrici, diventa, attraverso la pratica, un corpo divino, quello che Flood nel suo libro *The tantric body*⁹⁷ chiama il corpo divinizzato, «in cui *mantra* e divinità vengono impregnati nel

⁹⁵ Nel mito è proprio lì che cadde la *yoni* della dea. Nella homepage del tempio si legge che la festa più importante è “la festa del ciclo mestruale”. «The Ambubachi Mela: A Confluence of Faith and Fertility The Ambubachi Mela, often termed as the ‘Mahakumbh of the East’, is an annual festival that draws thousands of devotees. This festival celebrates the menstruation cycle of Goddess Kamakhya, symbolizing the fertility of Mother Earth. It’s a unique blend of spirituality and socio-cultural practices, making it a spectacle of devotion and reverence», <https://cultureandheritage.org/2024/01/kamakhya-temple-of-assam-the-heart-of-indias-tantric-traditions-and-the-enigmatic-ambubachi-mela.html>.

⁹⁶ Testimonianze ci sono ancora oggi nella tradizione Aghora

⁹⁷ Gavin FLOOD, *The Tantric Body* (New York: I.B. Tauris & Co., 2006).

corpo a seconda del testo usato. Questo processo di imprimere i *mantra* nel corpo viene chiamato *nyāsa*»⁹⁸.

Così come mangiare un frutto può essere percepito o visto come l'atto di inglobare delle sostanze per il nutrimento del corpo, la divinità e le sue qualità vengono assimilate attraverso la pratica per il nutrimento spirituale. Anche se l'incorporamento della divinità, come lo descrive Flood, sembra un'esperienza corporea diretta, immediata, l'autore precisa che si tratta di un processo lento, che richiede molta costanza. In seguito, a divinizzazione completata, il corpo diventa luogo nel quale vive la potenza divina e viene considerato come una divinità. Ma ciò non significa che il corpo in sé, fin dal principio, è divino. Lo diventa con la pratica e la costante dedizione ai riti e compiendo ampie e giornaliere *pūjā* dedicate a una divinità specifica.

⁹⁸ *Ibi*, p. 113. “Dalla radice verbale *ny* più *as* che significa mettere o mettere qualcosa”.

Capitolo 3.

Il Tantra tra politica e problemi di genere

“Prima il cibo e poi la morale”

(Dall’opera “Da tre soldi” di Bertholt Brecht e Kurt Weill)

Ora riportiamo alcuni eventi storici che hanno cambiato drasticamente il panorama culturale e religioso dell’India. Tali episodi ebbero conseguenze sulla divulgazione e sul contenuto del Tantra. Vedremo le tendenze caratteristiche di tali cambiamenti rispetto alla percezione del genere, riguardo la sessualità e la spiritualità, intesa come religiosità. In particolare, ci soffermeremo sul motivo e sul modo nel quale i testi tantrici sono scomparsi dalla tradizione. Non analizzeremo tutti gli aspetti del cambiamento socio-culturale di questi secoli. Ci concentreremo solo su quelli che hanno inciso maggiormente sull’approccio alla religiosità e alla sessualità e che hanno cambiato anche il contenuto e l’interpretazione del testo tantrico.

3.1 - Avvenimenti storici

Insieme allo sgretolamento dell’impero Gupta e con l’inizio dei regni indipendenti, abbiamo l’affermarsi, in India, di un’instabilità politica regionale. La religione segue le preferenze del re anche se, come precisa Sanderson, la religione brahmanica stabilisce con molti regni una alleanza, espandendosi e stabilizzandosi. Ciononostante, mentre i re continuano ad accettare il loro ruolo di guardiani della religione brahmanica, nella loro pratica personale veneravano il buddhismo, il jainismo o ancora più frequentemente le religioni iniziatiche come śivaismo, viṣṇuismo o la divinità Bhagavatī. Le religioni popolari, e in particolare lo śivaismo guadagnano attenzione. «Tra tutte le alternative, la venerazione di Śiva era la più usuale.»⁹⁹ «Questa risonanza delle tradizioni tantriche con la religione ortodossa segna anche un periodo di contaminazione e scambio reciproco»¹⁰⁰, caratteristico dei periodi di pace.

Ma già nell’anno Mille nel famoso *Tantrāloka* di Abhinavagupta si preannuncia il declino. Nel suo capolavoro risuona la preoccupazione che le tradizioni tantriche possano perdersi. Il conservare testi sacri in modo che non cadessero in mani nemiche era una pratica

⁹⁹ EINO, ed., *Genesis and Development*, cit. pp. 10-44.

¹⁰⁰ *Ibid.* Sanderson descrive questa contaminazione con molta cura e tantissimi testi originali, con particolare attenzione alla tradizione vaiṣṇava e la predominanza Śivaite. Quest’ultima influenzerà poi anche il buddhismo tibetano e nepalese.

nota già da secoli. Soprattutto in periodi di instabilità politica, il valore della continuità del lignaggio era prioritario.

Infatti, l'arrivo dei primi musulmani, avvenuto nel medesimo periodo nel quale anche i primi europei "scoprirono" l'India, segnò un cambiamento decisivo. Nell'introduzione del libro *India in the Persianate Age*,¹⁰¹ Eaton tratta degli stereotipi i quali riportano che la civiltà indiana fu stagnante fin all'arrivo degli Europei, nel XVIII secolo. Invece, l'autore del libro presenta un quadro dell'India in costante mutamento nel corso degli ultimi otto secoli. In questo arco di tempo l'India vede sparire il Buddhismo, sperimenta la crescita della religione Shik, conosce l'espandersi della società musulmana, testimonia la trasformazione della giungla in territorio agricolo e l'integrazione di clan tribali nella gerarchia delle caste Hindu.

Un altro stereotipo, secondo Eaton, è la convinzione che l'India sia un territorio circoscritto, contenuto e storicamente isolato verso l'esterno. Al contrario, è necessario riconoscere che i cambiamenti appena nominati non avrebbero potuto essere messi in atto se non grazie all'instaurarsi di relazioni con i popoli vicini. Un altro luogo comune riporta, infatti, che la cultura, sia hindu che sanscrita, tenda a generare un'evoluzione continua solo a partire da se stessa. Invece, quest'ultima, durante il periodo di dominazione musulmana, ebbe scambi e contatti con l'Iran, con la cultura persiana e l'Islam, a partire dal X al XVIII secolo. Tale caratteristica non fu solo propria del sultanato di Delhi (1206-1526), ma contraddistinse molti altri sultanati in questi secoli. «Dalla metà del XXI secolo una dinastia turca dell'Asia centrale, i Ghaznavids regnano nel Punjab da Lahore. Questi non furono identificati come musulmani ma come "Signori dei cavalli", e vennero considerati potenti, e rivali famigliari.»¹⁰² Zāhīr al-Dīn Babur (r. 1526–30) creò il primo regno Moghul.¹⁰³ Fu lui a vincere la guerra ricordata nella storia dell'India come "the battle of *Khanwa*" che influenzò la storia dell'India per i successivi secoli. Babur regnava come "*par inter pares*" e il suo un impero dominò su quasi tutta l'India. Cercò di creare giardini che richiamavano la simmetria e la cura degli spazi tipiche delle oasi dell'Asia centrale. A Baber¹⁰⁴ succedette il figlio Humayun e a lui il figlio Akbar¹⁰⁵, che espanse l'impero Moghul su tutti i territori dell'India e instaurò rapporti di rilievo con i Rajput del Rajasthan. In questo periodo, in Bengala, veniva venerato Kṛṣṇa, riconosciuto come avatar principale di Viṣṇu. Anche a Braj, nella valle del Jamuna ad ovest dell'Uttar Pradesh si stabilirono mendicanti religiosi dal Bengala in un luogo

¹⁰¹ EATON, *India in the Persianate Age*, cit.

¹⁰² *Ibi*, pp. 4-5.

¹⁰³ KULKE, ROTHERMUND, *Storia dell'India*, cit., p.237.

¹⁰⁴ In alcuni testi si trova anche scritto Babur.

¹⁰⁵ KULKE, ROTHERMUND, *Storia dell'India*, cit., p. 246. Akbar regna fino al 1627 d.C.

considerato parte della vita di Kṛṣṇa. Nella stessa regione Man Singh fece costruire, nel 1590, il tempio Govinda Deva, dedicato a Kṛṣṇa. Decisive, per il futuro dell'India, furono la sua politica interna di consolidamento del regno e la sua politica estera che favorì il commercio con l'Europa e la Persia. Rispetto alle religioni, «Akbar cerca di instaurare una religione nuova, il *Din-i-Ilahi*, fortemente centrata sulla sua persona vista sia come leader politico che religioso. Gli succede il figlio Jahangir, che mise in atto una politica religiosa completamente diversa»¹⁰⁶, cercando di convertire il popolo attraverso donazioni di terreni a persone che si mostravano fedeli alla religione musulmana. Sotto il suo regime nascono i primi conflitti: in particolare viene ricordata l'esecuzione del sikh guru Arjan che segnò l'inizio di una lunga serie di conflitti. Allo stesso tempo «durante tutto il XVII secolo la Compagnia Inglese delle Indie orientali già operò su una scala molto più ridotta della controparte olandese».¹⁰⁷ Dunque l'era Moghul non solo tollera le religioni del territorio, ma le sostiene. La religione vaiṣṇava in particolare riceve molta considerazione. Ricordiamo solo che Akbar «abolisce nel 1563 le tasse di istituzioni non musulmane per i luoghi di pellegrinaggio e ottiene l'effetto che nel suo regno si instauri una legalità statale oltre le religioni. Proibisce l'uccisione di pavoni e mucche e sostiene attivamente le istituzioni hindu».¹⁰⁸ Nelle ricerche di Talbot¹⁰⁹ emerge una politica Moghul aggressiva e anti-brahmanica, ma nella ricerca di Eliot e nelle più recenti tendenze storiografiche possiamo osservare una convivenza di tradizioni religiose che si rispettano reciprocamente e sono propense ad imparare le une dalle altre.

A sostegno della teoria riguardo la reciproca e feconda contaminazione tra cultura musulmana e induista, troviamo l'architettura, di questi secoli,¹¹⁰ e la tradizione letteraria, particolarmente ricca.¹¹¹

Negli ultimi decenni dell'impero Moghul, la Compagnia delle Indie prese sempre più piede sui territori musulmani. Decisiva fu la guerra anglo-*Maratha*, che segnò per la British

¹⁰⁶ *Ibi*, p.245.

¹⁰⁷ *Ibi*, p. 261.

¹⁰⁸ EATON, *India in the Persianate Age*, cit., p. 233-234.

¹⁰⁹ Cynthia TALBOT, *Inscribing the Other, Incribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India*. «As many as 60,000 Hindu temples are said to have been torn down by Muslim rulers, and mosques built on 3,000 of those temples' foundations. The most famous of these alleged former temple sites is at Ayodhya in North India, long considered the birthplace of the Hindu god Rama. The movement to liberate this sacred spot, supposedly defiled in the sixteenth century when the Babri Masjid mosque was erected on the ruins of a Rama temple, was one of the hottest political issues of the late 1980s and early 1990s», <https://www.cambridge.org/core/journals/comparative-studies-in-society-and-history/article/abs/inscribing-the-other-inscribing-the-self-hindumuslim-identities-in-precolonial-india/A761CD864191F818249EC30C8FB2A9A3>.

¹¹⁰ Il monumento più famoso è il Taj Mahal

¹¹¹ The Oxford Handbook of Indian Philosophy, Timeline: tra il 1100-1670 cita 38 opere importanti di 38 autori diversi.

East India Company (BEIC) una vittoria che condusse all'istituzione del "Government of India Act" del 1858 in cui si sanciva che la corona inglese assumesse il controllo sulla BEIC. I territori indiani vennero convertiti in territori del British Raj, e nel 1878, la regina inglese Vittoria divenne imperatrice del subcontinente indiano.¹¹²

Le nuove religioni sul territorio indiano aumentarono con l'arrivo del cristianesimo, in particolare quello anglicano, che si affiancò alla già esistente religione musulmana.

La popolazione cercò di adattarsi ai nuovi modelli inglesi. I cambiamenti nei costumi e nel vestiario sono una testimonianza di reciproca influenza: le donne indiane iniziarono a indossare camicie chiuse fino al collo, mentre le donne inglesi cominciarono a vestire a gonne sempre più corte e leggere; le dimensioni del collare vittoriano diminuirono gradualmente fino a lasciare libere anche le spalle. Da un testo inglese del 1897 si legge che i materiali per gli indumenti dovevano essere leggeri, così come si evince che le donne giocavano a tennis e andavano a cavallo.¹¹³ Non sappiamo se le abitudini femminili inglesi prevedessero, oltre alla moda, anche lo studio, ma è certo che fossero poche le donne inglesi che viaggiavano in questi luoghi "stressanti per la salute".

Nel libro di H. Urban è riportata una testimonianza di William Ward (1817), una delle figure più influenti della società dei missionari battisti in Bengala e uno dei primi autori che cerca di categorizzare le diverse sette.

Hindoos! In Ward's eyes, Hinduism as a whole was 'the most, puerile, impure and bloody of any system of idolatry that was ever established on earth,' a religion of "idle, effeminate and dissolute people" with "disordered imaginations who frequent their temples for the satisfaction of their licentious appetites"; and the texts called tuntras were the quintessence of this degenerate spirit.¹¹⁴

Urban, nel suo libro, raccoglie molte testimonianze sulle diffamazioni delle "sette" dell'India durante il regno britannico, alcune estremamente pesanti. Tutte contengono messaggi che mettono alla gogna l'intera popolazione per la religione. Gli effetti di questa

¹¹² KULKE, ROTHERMUND, *Storia dell'India*, cit., pp. 254-289.

¹¹³ Tarini BAMBURKAR, *Crushed Flounces and Broken Feathers: British Women's Fashions e i loro servi indiani nell'India vittoriana*. «The fabrics popularly advised were soft-washing silks, silk flannel, pongee silks, linen, cashmere and vicuna for cold season, and items like nuns-veiling nightgowns, mousseline de laine (a light woollen fabric) tea gowns, a necessary ball gown and an essential black silk dress. Other unmissable outfits always suggested were for the ritualistic tennis parties popular in Anglo-Indian society, and a good riding habit, preferably of moderately thick cloth to stand the wind». Trovo curioso che lo stesso paper riporti: «The Indian tailors (darzees) are a very intelligent race, work well, and will make any garment you like if they have a pattern, but they have no powers of origination. (EDM, 1 Mar 1878)», <https://jvc.oup.com/2021/11/18/british-womens-fashions-and-their-indian-servants/>.

¹¹⁴ URBAN, *Tantra*, cit. p. 50.

violenza prolungata si vedono fino ai giorni nostri, nei nuovi movimenti religiosi induisti e nei nazionalismi.

3.2 - Cenni storici sui testi tantrici nei cambiamenti politici

L'epoca vittoriana segna per il tantra un periodo di degrado in cui si rispecchia la repressione sessuale inglese, che spesso viene convertita in perversione, unita alla tipica mentalità eurocentrica, intrisa di superiorità:

In fact, under British rule in India, tantra śastra was punishable by law as missionaries and administrators continued to portray Tantric practices “as particularly abominable excrescences of South Asian superstition. Their descriptions often included shocking images of wholesale orgy in which every taboo was broken and all human propriety perverted.”¹¹⁵

Nel leggere le testimonianze sembra che fossero pochissimi gli inglesi che differenziavano le tradizioni induiste da quelle tantriche. Per la maggior parte di loro, la religione indiana era una e veniva designata con il termine di “Hinduism”. Uno degli eventi che favorì la diffusione di questi messaggi fu l'introduzione delle prime stampe, utilizzate in un primo momento dai mercanti portoghesi per commercializzare la loro merce. Ben presto, tuttavia, la stampa venne impiegata anche dagli inglesi per diffondere la loro politica contro la religione indù e tantrica¹¹⁶. La prima stampa, in India, fu portata dai portoghesi a Goa, a metà del 1600.¹¹⁷ Le idee dell'impero inglese vennero pubblicate e conobbero una rapida diffusione, segnando l'inizio della propaganda contro i culti tantrici. I simboli e le divinità tantriche vennero dipinti come atroci e devianti, con disegni di mostri sanguinanti e immagini sessuali vicine alla pornografia.

Per gli inglesi non era importante la religione. Il tantra era solo un mezzo per mantenere il potere politico. Servendosi di immagini repulsive e disgustose relative alle tradizioni tantriche, cercarono di mantenere il controllo sulla popolazione. Il tantrismo, per la sua libertà di rompere i tabù sociali, affascinava gli stranieri, ma, al tempo stesso, li intimoriva. Questo

¹¹⁵ Subhodeep MUKHOPADHYAY, *Demystifying Tantra Part V: Magic, Sex, Distortions, and Divinity*, <https://www.indica.today/long-reads/demystifying-tantra-magic-sex-distortions-divinity/>.

¹¹⁶ URBAN, *Tantra*, cit., p. 50-70.

¹¹⁷ *History Flame*. La prima stampante indiana fu costruita a Calcutta nel 1780. Nel 1579, il gesuita inglese Thomas Stephen crea la Purana Christda (Kristu Purana – Life of Christ) nella lingua Marathi in cui modella la storia di Gesù secondo il Ramayana. Il libro viene pubblicato nel 1616 dalla Rachol Seminary Press, una stampante prettamente gesuita, <https://historyflame.com/history-of-printing-press-in-india/>.

duplice aspetto del tantrismo attirava tanto la cerchia dei regnanti quanto gli inglesi “comuni”, giunti in India per scopi commerciali o d'affari.

Questo fu un periodo di inarrestabile scissione. La spiritualità e tutto ciò che la religione significava per l'India vennero calpestate, disonorate o additate come ridicole. Il peggio fu l'umiliazione che venne riversata sulle credenze: il tantra non fu più considerato una via di liberazione dal *samsāra*, ma una minaccia per i regnanti che temevano la forza religiosa e un pericolo per il praticante perché, se scoperto, rischiava l'incarcerazione o la morte. La colpa di tale scissione, però, non è da attribuire solo ai dominatori inglesi. Infatti, anche i missionari così come i primi portoghesi, spagnoli e olandesi, imbarcati per l'India alla ricerca di fortuna, ebbero un ruolo chiave con la loro mentalità cristiana.

L'esclusione dei tantrici fu anche strategica: significava distruggere ciò che rendeva forte, unito e sano il popolo per poterlo governare meglio. Tuttavia, il governo britannico non si era di certo immaginato che questa repressione politica sfociasse in una dinamica incontrollabile. Infatti, oggi sappiamo, grazie a ricerche multidisciplinari, che il fenomeno dell'esclusione è una dinamica autorinforzante, che si propaga e conferma l'esclusione. Questo effetto non si concentra solo su una dimensione, ma può arrivare a coinvolgere tutte le aree della vita: dall'educazione al lavoro, alla scelta della casa, alla partecipazione ad eventi sociali e politici e può giungere all'autoesclusione e al ritiro completo dalla società. In una ricerca¹¹⁸ si è visto che le più comuni risposte all'esclusione sono: ribattere, sminuire quanto accaduto, cercare il dialogo, vivere in modo esemplare, negare. Nel caso dei tantrici, ma più in generale riguardo tutte le religioni dell'India, è molto probabile che diverse correnti, anche all'interno di una medesima tradizione, si siano servite di tutte le strategie qui elencate.

3.3 - Caste, genere e sessualità

Alla fine dell'era *Gupta* troviamo la cosmologia indiana ancora perfettamente integrata nei movimenti ascetici. Più tardi leggiamo, nel *Tantraloka*, un rituale definito *maithuna*, la cui utilità è servire come rito di iniziazione per alcuni, pochi, adepti scelti, principalmente quelli Kaula. Fin dai primi scritti, la sessualità rappresenta un elemento segreto per l'iniziato,

¹¹⁸ Ana BRACIC, *Ethnicity and Social Exclusion*, <https://www.cambridge.org/core/journals/nationalities-papers/article/ethnicity-and-social-exclusion/A6512C08042F793F04B05EA20D606786>. Ellefsen and Sandberg, Published online by Cambridge University Press, conduct in-depth interviews with 90 young Muslims in Norway and uncover actions of everyday resistance.

sembra quasi una rivelazione ultima che definisce se l'adepto ha seguito correttamente i passi e i riti precedenti.¹¹⁹

È probabile che, quando è nato lo YT, la donna fosse veramente percepita come una divinità da venerare e rispettare, mentre l'adepto nutriva gratitudine verso di lei e il principio femminile che in essa risiede. Ma nei periodi di repressione e di sottomissione politica l'approccio tra i sessi cambia. Negli affari politici, la donna -sia inglese che indiana- non aveva nessuna voce, così com'era esclusa dalle questioni religiose. Forse all'interno dei culti tantrici iniziatici la parità dei sessi era un dato di fatto o non era nemmeno una problematica discussa.

Alla luce dei cambiamenti che il periodo storico ha portato con sé, viene spontaneo domandarsi quali donne possano prestarsi a compiere il rituale *maithuna*, nonostante il nostro testo riporti che la *pūjā* potesse essere portata a termine con quasi tutte le donne. Sicuramente nessuna madre può negare di aver fatto sesso. Ma non sappiamo niente delle donne che hanno partecipato ai riti e non abbiamo testimonianze dirette di uomini che lo hanno celebrato. I culti trasgressivi rimasti sono assimilati alla "superstizione" e vengono banditi. Il sistema delle caste non permette un'autonomia e una libertà di espressione alla donna in pubblico. La sessualità viene soffocata con ogni mezzo possibile. Ciò accade anche in tempi di pace politica, a maggior ragione sotto pressioni, accompagnate da minacce economiche, politiche e sociali. Con quale spirito un adepto avrebbero celebrato il rito dello TY in questi periodi? Con pressioni e ansie? Che ne è di iniziazioni tantriche che includono la sfera sessuale, il regno dei sensi, il piacere e la gioia nell'unione col *brahman*? Durante le *pūjā*, se si interpreta letteralmente il testo, era necessario fare molti preparativi, raccogliere i fiori, il cibo, l'acqua da un fiume santo, preparare i profumi ecc. I rituali, almeno nello YT, venivano raffigurati come una festa per i sensi. Cercheremo di capire come i rituali sono cambiati in questo periodo.

Dalle testimonianze dei missionari, sembra che le donne partecipanti ai rituali tantrici fossero donne che si guadagnavano da vivere in cambio di sesso. Non abbiamo nessuna testimonianza di mogli, principesse, donne nobili o donne inglesi che partecipano a questi riti. Riguardo alle donne, ci sono giunte testimonianze che ci parlano del loro vestiario, di ricette di cucina e vi sono foto risalenti al British Raj.

¹¹⁹ Nel *Tantrāloka* di Abhinavagupta, l'iniziazione tantrica chiamata *maithuna* viene spiegata con un complessivo di 12 pagine su 480. Consiste in 2,5% del *Tantrāloka*.

Nel libro di Urban troviamo la testimonianza di un missionario francese, Abbé Dubois, che, secondo l'autore, non identificava nella pratica che lui stesso descrive dei riti tantrici:

The shameless stories about their deities ... the religious ceremonies in which the principal part is played by prostitutes [...] all these things seem to be calculated to excite the lewd imagination of the inhabitants.¹²⁰

Abbiamo una testimonianza di come si comportavano le donne, a Goa nel 1650:

this is the costume that they wear in their houses, so that one could say that they are naked from the waist up, as one sees all of the shoulders, breasts, and the arms through the transparent bodies, [...] But when they are outside, they go about dressed in the Portuguese style

Carletti, famoso commerciante fiorentino, descrive come si vestono le donne di quell'epoca, permettendoci di notare che erano già inclini a adeguarsi alle norme sociali degli europei, ma solo fuori casa. In un altro passaggio Carletti descrive il modo nel quale i primi europei guardavano le donne indiane:

and to begin with, the disposition of their living and their lascivious, not to say shameless, costume, in the style of the Indian woman of the Malabar region, which accompanies the very graceful motion that they make as they walk around in their houses, will give you a good testimony, or rather, to say it better, knowledge of the charms of these women. The dress is only a very fine cotton cloth six arms long and two wide, entirely painted with various designs and embroidered with great artistry in gold thread. In it they wrap the body from the waist down to the insteps of the feet.... that cloth just covers their members, which can be seen sculptured and in relief...that eye can judge exactly how they are made [...] as if it were wet. [...] few European women would be discovered to have such members that they would look well in this costume. [...] those women from Portugal, wanting to dress themselves in that manner, they are not successful, but lose a great deal because of their defects of their bodies.

Le sue parole ci permettono di capire il fascino che il femminile indiano era in grado di esercitare sugli uomini europei. I dipinti nell'appendice rendono ancora più chiare le discrepanze tra il costume indiano e quello europeo del periodo.

¹²⁰ URBAN, *Tantra*, cit. Queste testimonianze escono nel 1807 nel suo libro intitolato *Hindu Manners, Customs, and Ceremonies*.

Un'altra testimonianza del 1588 è di Sasseti, mercante fiorentino che nella lettera XIII descrive alcune donne particolari:

questa gente non tiene fede, e credono alla prima cosa che vedono la mattina. Le loro donne sono a comune, e non possono dire di no. E quando uno di questa gente entra in una casa a stare con queste donne lascia per segnale l'arma fuora, e non saria nessuno sì ardito, che andasse a dargli noja, vedendo questo segnale.

Fu qui già una donna molto bella, come le dà il paese, che le venne a noja essere sì spesso cavalcata, onde per riposarsi prese per risoluzione di tenere una spada e rotella alla sua porta, ma fu scoperta, e gastigata molto rapidamente. Di più il re dà denari a uno Bramino, che gli cavalchi la sua favorita. Questi Bramini sono una gente, che non mangiano cose vive, e che abbiano sangue. Credono in un loro Dio...¹²¹

Dall'estratto si evince che si tratta proprio delle donne indipendenti che si guadagnavano da vivere in cambio di prestazioni sessuali. Dunque, le prostitute erano presenti in India.

I libri di questi viaggiatori sono testimonianze molto ricche riguardo l'India, ma non ci possono confermare se i tantrici invitassero ai loro rituali delle donne sotto compenso.

Possiamo immaginare che i riti tantrici siano tramontati a causa della diminuzione della disponibilità femminile, spingendo l'adepto tantrico a ricorrere a prostitute. È possibile che per mancanza di *yoginī*, donne iniziatrici, anche la *tattvapūjā* abbia perso la componente spirituale, diventando una forma di resistenza poiché prevedeva la trasgressione volontaria dei tabù degli invasori, portando ad una sempre più minore sacralità dei riti tantrici che danneggiò irrimediabilmente la reputazione dei riti stessi. Questo effetto potrebbe essere una conseguenza della "dinamica di esclusione".¹²²

Il quadro sulla storia dei testi tantrici con contenuto sessuale esplicito si completerebbe se riuscissimo a cogliere l'interconnessione tra fattori esterni e interni. Quanto abbiamo esposto fino ad ora in questo capitolo lascia intravedere l'ipotesi che la dinamica dell'esclusione sia reciproca e che si sia protratta per secoli. Questa dinamica non prevede un chiaro e definito ruolo di carnefice e vittima, ma queste due componenti sono presenti

¹²¹ Le lettere di Carletti e Sasseti sono state distribuite dal prof. L. Biasori durante le lezioni in Antropologia storica all'Università di Padova, Dissgea nell'anno accademico 2022/23

¹²² BRACIC, *Etnicity and Social Exclusion*, <https://doi.org/10.1017/nps.2022.7>. Ana Bracic nel suo paper esamina anche il fatto che sia l'attore che la vittima della esclusione sono da osservare in un primo momento separatamente per poi poter vedere l'interconnessione tra questi due e vedere l'agency nella parte socialmente esclusa e la parte vittima all'interno del ruolo dell'escludente.

contemporaneamente da entrambi le parti. Sia la Governance inglese¹²³ che le tradizioni religiose sono intrappolate nei loro ruoli. Questa interconnessione tra vittima e carnefice aumentava l'esclusione dei testi tantrici originali dal panorama religioso e dalla scena pubblica.

Nei secoli degli invasori, con l'avvicinarsi di periodi sempre più bui in cui il sapere si ritirava dalla scena pubblica fino a un silenzio totale, l'intento delle tradizioni tantriche non doveva essere un idilliaco ritirarsi sulle montagne dell'Himalaya, ma può essere interpretato diversamente, soprattutto per quanto riguarda le pratiche sessuali. Se un gruppo di devoti deve nascondere le proprie pratiche religiose¹²⁴ lo può fare per un certo periodo -per esempio alcuni anni. Tuttavia, nel caso dei tantrici, il periodo nel quale devono svolgere le loro pratiche in luoghi segreti si protrae per secoli. Ciò crea non solo un aumento di apprensione, ma genera un'ansia socialmente condivisa e secolare al punto che tali sentimenti diventano ordinari. Nessuno pensa più a pratiche sessuali o pratiche iniziatiche che includono il sesso. L'ansia, è ben noto, non aumenta le prestazioni sessuali¹²⁵, ma le diminuisce. Dunque, durante i rituali, era molto probabile che gli uomini avessero problemi di erezione. Questo fatto non viene riportato negli scritti in quanto non è un argomento spirituale. Sappiamo da altri clan religiosi, gestiti esclusivamente da uomini, che queste congregazioni non funzionano se viene esclusa la sfera sessuale.¹²⁶ La sessualità non vissuta per ansia o paura, repressa, muta in aggressione o trasgressione che, il più delle volte, viene rivolta contro il nemico.

Purtroppo, la sessualità nel rito, inteso come divino, non può funzionare nemmeno con una prostituta, ponendo che in questo periodo venisse ancora praticata. La prostituta viene pagata dopo o prima del rito ed è subordinata all'uomo. L'unione con il tutto o divino, se questo era previsto dal testo, presuppone che entrambi i partecipanti siano divinizzati, cioè, divenuti Śiva e Śakti e dunque pari sin dai riti preparatori di base.

3.4 - La religiosità e la spiritualità

Abbiamo visto che l'asceta tantrico nasce in un ambiente esterno alla società. A partire dai Veda ritroviamo passaggi in cui il ritiro nella foresta segna una sosta in un luogo pacifico e di

¹²³ Non l'ho più trovato, ma era un paper che parlava dei britannici tornati in Inghilterra dopo il loro servizio in India, che avevano gli stessi sintomi di reduci di guerra: sintomi posttraumatici di stress.

¹²⁴ Simile fenomeno successo ai cristiani che festeggiavano le loro messe nelle catacombe sotterranee romane.

¹²⁵ Helen SINGER KAPLAN, *Nuove terapie sessuali* (Sonzogno: Studi Bompiani, 1995), pp. 303-393. Vengono descritte le disfunzioni sessuali maschili maggiori. In tutti l'ansia, la prestazione e la paura giocano un ruolo. In più diminuisce l'autostima dell'uomo.

¹²⁶ La chiesa cattolica è un esempio di esclusione della sessualità.

riflessione, prima di guerre o cambiamenti. Il ritiro in zone isolate, per l'asceta indiano, era un evento normale e non una decisione fuori dal comune. Sappiamo che nel periodo di invasione musulmana e sotto il British Raj, i sapienti e i ricercatori spirituali si ritiravano in luoghi remoti, come l'Himalaya e le zone del sud dell'India, dove le autorità moghul e poi britanniche non hanno mai cercato di estendere la propria influenza. La religione e il sapere iniziatico si ridimensionano, ma non sono dispersi o eliminati del tutto, sottolineando che il praticante o l'asceta, anche quello tantrico, dipendeva dalla popolazione di una certa area, almeno per quanto riguardava il cibo. Possiamo immaginare l'instaurarsi di un rapporto tra l'asceta e la popolazione, un rapporto di reciproco sostentamento (in quei pochi luoghi dove l'asceta sopravvive) attraverso lo scambio di cibo e necessità primarie in favore di benedizioni, preghiere o obblighi religiosi. Effetto collaterale fu la continuità della presenza del mito, della tradizione e della cosmologia, nonostante le politiche promuovessero la diffusione di un culto differente.

Un altro esito di questo periodo è la scomparsa dell'assoluta fiducia nella cosmologia brahmanica. Le nuove norme religiose, imposte dall'alto, rendono il cittadino non aderente alla corrente religiosa di turno. Se l'altro, il nuovo, si impone con forza, per reazione il proprio credo si rinforza, nonostante i dubbi. La dinamica, in tal caso, è diversa rispetto a prima. Infatti, all'interno della tradizione (ad esempio tantrica), si instilla il dubbio il quale, tuttavia, non viene preso in considerazione, poiché l'attenzione è rivolta alla resistenza contro il nemico. «In questa dinamica le due linee di fuoco si autoalimentano. La possibilità di un dialogo diminuisce e il fronte si rinforza.»¹²⁷ Non si può rimuovere completamente una religione, tantomeno rimpiazzarla con un altro credo. Il meccanismo che si attiva a livello psicologico è simile a quello che succede ai bambini quando viene tolto loro il giocattolo preferito: in un primo momento lo cercano, poi elaborano strategie per riaverlo o ritrovarlo e, infine, rimane il ricordo che può perdurare per tutta la vita, in particolar modo se il giocattolo ha avuto un importante impatto emotivo. La religione che fa parte dell'educazione di un individuo non può essere sradicata con una nuova. Rimane un ancoraggio emotivo che, con il tempo diventa un credo, un valore, un mito a cui aggrapparsi o nel quale avere fede. La fede, il valore e il credo sostituiscono la naturalezza dell'essere e del vivere nella piena fiducia verso il cosmo creato da Brahmā. Questo è l'irreversibile cambio di paradigma spirituale che ha subito l'India.

¹²⁷ La dinamica descritta viene applicata nella psicoterapia (IBP, Winterthur, CH) delle relazioni. Qui l'ho applicata liberamente al rapporto tra politica e religione.

All'interno di questo grande cambiamento anche la ricerca verso la *mokṣa* muta. Viene spontaneo domandarsene il motivo. La pratica continua è l'unico rimedio per liberarsi dal *saṃsāra*. Tale pratica include, oltre a riti di purificazione, venerazione e recitazioni, anche la meditazione. La meditazione è facilmente disturbata dai pensieri in una persona comune, a maggior ragione se vi sono pressioni politiche e richieste di convertirsi ad altri dèi. Specialmente le *nāḍī* hanno bisogno di una certa sicurezza e stabilità interna ed esterna per potersi nutrire del *prana* e per potervi accedere¹²⁸.

Rispetto alla prima domanda, possiamo dire che la dottrina dei rituali tantrici non viene trascesa. La tradizione rimane, ma prende un altro sapore. Come dice Brecht, nella citazione introduttiva a questo capitolo, a mutare sono la morale e l'etica religiosa.

¹²⁸ Rispetto ai *nāḍī* è interessante notare che, come ha notato Sanderson nella sua ricerca a riguardo, il *mūlādhāra cakra* e lo *svādhiṣṭhāna cakra* non sono nominati nei primi testi. Questo fatto consolida il nostro ragionamento, cioè che hanno bisogno, per essere accessibili, di un ambiente interno ed esterno sereno. Pongo l'ipotesi che non venivano nominati perché c'era un facile e naturale accesso, e vengono successivamente elaborate nei momenti in cui l'accesso diventa più difficile a causa di cambiamenti politici e dell'individuazione. Il tema sarebbe ancora da sviluppare.

Capitolo 4.

Lo *Yonitantra* nel panorama contemporaneo

La storia dei testi tantrici non finisce certamente con il dominio inglese in India. Sappiamo che riappaiono, ma non sappiamo in che modo. In primo luogo, è necessario chiedersi chi siano gli individui che hanno conservato tali testi per secoli. Anche dello YT non sappiamo che strade abbia preso in seguito alla scomparsa dalla scena pubblica, le tracce si perdono.

Nessuno può negare il fatto che c'è stata un'interruzione brusca della tradizione associata a quei testi, c'è stata una frattura nello sviluppo dei Tantra. Per due-trecento anni non solo la massa di *Bhairavatantra* e lavori tantrici simili si erano persi, ma anche Abhinavagupta e gli autori monisti kashmiriani, eccetto pochi casi isolati, erano spariti. Soltanto all'inizio dell'ultimo secolo il lavoro di questi autori è stato salvato dall'oblio con delle edizioni da parte di ricercatori kashmiri che operavano per un centro di ricerca del governo a Srinagar e li pubblicava come *Kashmir Series of Texts and Studies*. Lo studio di questi testi rese i ricercatori consapevoli della immensa perdita della letteratura tantrica.¹²⁹

Secondo Dyczkowski, alla base di questa interruzione si possono individuare tre motivi. L'autore riporta, come prima ragione, la repressione e la diffamazione dei testi tantrici da parte dei puranisti prima, e per mano dell'ortodossia brahmanica poi, per diminuire la sfera di influenza dei Śaiva. Un'altra ragione è l'invasione dei musulmani, trattata nel capitolo precedente, che ha lasciato un ampio strascico di emarginazione e ha costretto molti a migrare nel sud, portando alla sparizione degli Āgama dal Kashmir. Dyczkowski afferma che le scritture riapparso nel tredicesimo secolo, risorgono in una veste nuova, soprattutto i testi «Kaula appaiono trasformati: sono più delicati, con una simbologia completamente ridimensionata e addomesticata. I testi erano diventati teologia e trattati filosofici.»¹³⁰ Il terzo aspetto riconosciuto da Dyczkowski come il più determinante si realizza proprio all'interno della tradizione śaiva.

I *śaivāgama*, anche i più Śaiva, avevano incorporato al loro interno il concetto della Śakti. Questa tendenza si propaga all'interno dei *śaivāgama* fino al punto di non essere più Śaiva. Il *śāktatantra* pervade l'induismo insieme alla dottrina Kaula (e a forme di rituali che loro considerano essere Kaula anche se non sono connessi direttamente ai predecessori Kaula) e mantiene una presenza antinomiana all'interno della religione indiana. Il vecchio si è trasformato in qualcosa di nuovo e ha sostituito

¹²⁹ DYCZKOWSKI, *The Canon of the śaivāgama*, cit., p. 7.

¹³⁰ *Ibi*, p. 12.

completamente ciò che c'era prima. Ciò che rimaneva del passato era solo una memoria oscura di un evento glorioso. I nomi degli Āgama antichi furono dati ai nuovi testi. Nel sud dell'India c'è l'unico testo sopravvissuto a questo cambiamento di ampio raggio: il culto tenero della *Śrīvidyā*.¹³¹

4.1 - Come si è salvato il testo *Yonitantra*

Dyczkowski conferma il nostro ragionamento e lo arricchisce con i suoi studi storici. Con queste spiegazioni possiamo comprendere ancor meglio per quale motivo è complesso collocare il nostro YT all'interno di una tradizione precisa. Schoterman lo inserisce tra i Śaiva¹³², prendendo in considerazione anche gli Vaiṣṇava, Sacco lo identifica all'interno dei śākta, forse Vaiṣṇava, o anche Kaula. Sembra che il testo YT abbia vissuto un periodo di cambiamento drastico. Possiamo individuarne qualche traccia nei petali otto, nove e dodici, dove troviamo la divinità Kālī in prima posizione delle dieci *Mahācīna*:

Quella Vidyā, che si manifesta come Tripurā-Kālī, Sodaśī, Bhuvaneśārī, Chinnā, Tārā, Mahālakṣmī, Kamalātmikā, Sundarī, Bhairavī e Dakṣiṇā-Tārinī. Non si consegue invero la perfezione senza il metodo di (Mahā)cīna. (YT VIII.8-9)

La Kālīmā, emanazione del principio femminile, è la dea più importante del testo e riappare in molti petali, nei quali viene nominata in prima linea. È la dea che governa il tempo, una sua prerogativa, ha la qualità di sovrastare anche la distruzione e ha, dunque, il potere su ogni uomo di qualsiasi qualità. Le caratteristiche più importanti, però, sono la sua autonomia e indipendenza rispetto a forze maligne o oscure. Questa dea promette ciò di cui la popolazione ha bisogno in quel determinato periodo storico. Forse è proprio lei l'elemento all'interno della tradizione Śiva, che diventa predominante e si trasforma in Śaiva-śākta-Kālī e, successivamente, in śākta-Kālī¹³³, non una qualsiasi Śakti, ma la dea primaria del nostro testo. Vi sono, quindi, tre scoperte interconnesse: 1.) la popolarità della divinità Kālī aumenta in periodi di forte instabilità politica; 2.) Kālī è responsabile o, almeno fortemente co-responsabile, della rapida espansione degli śākta e delle relative conseguenze; 3.) Kālī all'interno dell'*inner circle* viene inclusa anche in riti tantrici ed è predominante nel nostro testo YT.¹³⁴ Rimangono ancora aperte due questioni:

¹³¹ *Ibi*, p. 13.

¹³² SCHOTERMAN, *The yonitantra*, cit., pp. 3-9, "Induction".

¹³³ Ricordo solo che la Kālī all'interno della tradizione śākta riveste un posto ai vertici e per una corrente interna rappresenta l'unica salvezza.

¹³⁴ Il rito descritto nel YT aumenta la fede e soprattutto il campo sacro in senso di realtà divina (VIII.12), il praticante diventa figlio di Kālī (VIII.7).

- a) Il testo non solo nomina la dea Kālī, ma abbiamo una Trīpurakālī.
- b) Se collocare la nascita del nostro testo in questo periodo oppure se è necessario concentrarsi su epoche precedenti o successive.

La “triplice Kālī” è simbolo di tre facoltà, che vengono comunemente associate al simbolo del tridente, elemento che lei porta sempre con sé oltre alla falce e al cranio. In alcune raffigurazioni più antiche, quando non era ancora così aggressiva, portava con sé anche il fiore del loto. Ma *Trīpura*, non significa tridente¹³⁵, *Pura* designa fortezza, confini precisi attraverso il corpo, la pelle, fossati che circondano grandi edifici e racchiude molti altri significati che riguardano il limite o il confine.¹³⁶ Nel *Trīpura* abbiamo un triplice confine, cioè un confine invalicabile. Nel nostro testo la Kālī è “triplice” protettrice del campo spirituale che è ciò che serve nei periodi di pericolo, i medesimi che, probabilmente, anche il nostro testo ha dovuto attraversare. Un altro petalo ci fornisce informazioni riguardo al pericolo:

Ascolta, oh tu che mi sei cara come la vita, per la rovina dell’intelletto dei *paśu*. (YT VIII.3)

I nemici, contro quale serve il triplice confine, sono tutti coloro che non credono in ciò che dice il testo, incluse le persone non iniziate, e, dunque, anche i sovrani, gli imperatori o i governatori. Questa comprensione ci potrebbe confermare ciò che abbiamo postulato prima: Kālī è entrata nel testo e ha cambiato la prospettiva storico-religiosa di questo periodo.

Riguardo alla datazione del testo concentriamoci prima su un passaggio dello YT:

la lingua è la *yonī*, la mente è la *yonī*, le orecchie e gli occhi sono la *yonī*. O grande sovrana, contempi (l’uomo) ovunque il cerchio della *yonī*. (YT VIII.12)

La dea Kālī è ovunque, ma soprattutto nella *yonī*. Tuttavia, anche la parola *yonī*, in questo contesto, deve essere interpretata alla luce di ciò che rappresenta la divinità. Dunque, la *yonī* non è più soltanto l’organo genitale, ma qualsiasi cosa si dice (lingua), si pensa (mente), si sente (orecchie) e che succede nell’ambiente (il cerchio). La dea diventa il mondo

¹³⁵ BOTTO, *Dizionario Sanscrito-Italiano*, cit. Tridente è *triguṇaparivārṇa*, *triśirśaka* o *triśikha*, l’arma di Śiva si chiama *triśūla*

¹³⁶ *Ibid.*

e viene percepita attraverso gli organi di senso, il raggio pervasivo della dea comprende sia l'esterno, il mondo, che l'interno, inteso come qualsiasi percezione interna.

Il fatto che una divinità femminile sia posta al vertice di una pratica continua e costante, non è una novità, ma nel caso della forma di Kālī, che pervade l'iniziato vaiṣṇava sia interiormente che esteriormente, rappresenta invece un'innovazione. Se includiamo il fatto che il nostro testo include il *yonitattva* riservato a Kālī, allora possiamo desumere che quest'ultimo è nato ed è stato scritto nei periodi di grande tumulto religioso, a cavallo tra il 1100 e il 1300. La pratica riservata a una cerchia ristretta di discepoli, all'interno della tradizione śaiva, si trasforma, si allarga e diventa talmente popolare e importante che subisce una lenta "diluizione" della sacralità, mentre gradualmente la speranza e la fede nella salvezza attraverso la divinità si accrescono. Quest'ultimo ingrediente viene poi esportato dalla nascente tradizione śākta, verso il sud dell'India, mentre è probabile che rimanga una tradizione più fedele ai canoni iniziali in una ristretta cerchia nell'India del nord. Quest'ultimo passaggio può solo essere ipotizzato a causa della mancanza di informazioni e ricerche a riguardo.

4.2 - L'interconnessione tra India e Occidente alla luce dei Tantra

Nell'introduzione, Schoterman ci riporta che ha ricevuto i testi su microfilm nel 1972 dal Dr. G. Chemparaty a Calcutta. Nelle stesse pagine Schoterman dice che «il Dr. G. Chemparaty lavora per la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).»¹³⁷ Contattando la Deutsche Forschungsgemeinschaft ci è stato riferito che il Dr. Chemparaty non lavorava per la DFG e non esistono nei loro archivi microfilm di nessun genere. «L'organizzazione promuove la ricerca in istituti di ricerca, ma non ha mai fatto ricerche proprie.»¹³⁸ Possiamo concludere che non sappiamo identificare con certezza da chi Schoterman abbia preso i microfilm e su quali documenti esatti egli abbia basato la traslitterazione del 1980, data alle stampe dalla Manohar Publications a Delhi¹³⁹.

Malgrado queste incognite alla base della traduzione dello YT, il testo è arrivato fino a noi. Adesso prenderemo in considerazione alcuni aspetti storico-culturali alla base delle radici del tantra contemporaneo, in cui si inserisce la nostra esperienza diretta del testo, che tratteremo nel prossimo capitolo.

¹³⁷ SCHOTERMAN, *The yonitantra*, cit. p. viii.

¹³⁸ E-mail di gennaio 2024 con Dr. Franziska Langer, DFG-Office India, International Affairs, Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), German Research Foundation.

¹³⁹ Esiste ancora e il libro ed è ancora disponibile: <https://www.manoharbooks.com/>.

Il tantra nell'Occidente ha avuto, negli ultimi cento anni, una sua evoluzione, che ha modificato sia l'utente che le scuole. Questa evoluzione è un processo ancora in atto di interconnessione tra due culture. Il dialogo interculturale inizia con la traduzione dei primi testi tantrici nei primi decenni del secolo scorso.

Una delle prime traduzioni ad aver raggiunto l'Europa e l'America, è quella dei libri di Arthur Avalon¹⁴⁰. Il suo primo libro, intitolato *Introduction to the Tantra Śāstra* è stato pubblicato nel 1913¹⁴¹. Sei anni dopo venne stampato *The serpent power* che divenne un classico.¹⁴² Inizialmente i testi tantrici tradotti da lui furono letti e apprezzati dagli studiosi del suo tempo. Julian Strube evidenzia che «i libri di sir Woodroffe-Avalon hanno influenzato personaggi importanti come Heinrich Zimmer, Jakob Wilhelm Hauer, Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, Aghananda Bharati, Lilian Silburn e Julius Evola. Fin dall'inizio i suoi libri non circolarono solo tra orientalisti e indologi, ma anche nei cerchi scientifici e circoli esoterici.»¹⁴³ Secondo Julian Strube, l'orientalista inglese può essere, ancora oggi, considerato il padre degli studi tantrici, nonostante l'autore evidenzi che il tantra di Woodroffe-Avalon¹⁴⁴ è un tantra riformato poiché è stato prodotto in diretto contatto con tantrici del Bengala, che al tempo si opponevano ai missionari, agli orientalisti e agli amministratori britannici. Secondo Julian Strube, «egli ci presenta un tantra “deodorato” e truccato.»¹⁴⁵, in cui gli elementi trasgressivi e controversi vengono presentati in modo filosofico, con l'obiettivo di propagare la tradizione śākta contro l'induismo ortodosso. Strube afferma indirettamente che la tradizione śākta, vista come una fazione della tradizione śiva, acquisisce potere e influenza. Di conseguenza, seguendo la descrizione di Julian Strube, abbiamo un cambiamento nell'approccio sacro e spirituale, così come nell'approccio alla sessualità. Il tantra come lo conosciamo oggi, in particolare i suoi testi originali (ma anche quelli non originali), vengono strumentalizzati già a partire dagli anni '20 del secolo scorso. Questo passaggio è di particolare rilevanza. Prima il testo era tenuto segreto e apparteneva alla tradizione di una sfera religiosa intima e, anche se già meno sacra, ancora legata sia a una tradizione che ad un credo religioso. Il testo che appare adesso è doppiamente trasformato: la religione è mutata da

¹⁴⁰ Pseudonimo per John Woodroffe.

¹⁴¹ Ancora oggi in vendita, ISBN 81-85988-11-0.

¹⁴² In google, solo in una prima pagina, si contano 44 edizioni diverse in 6 lingue. La prima traduzione in italiano esce nel 1968, Edizioni Mediterranee.

¹⁴³ Yves MÜHLEMATTER, HELMUT ZANDER, eds., *Occult Roots of Religious Studies* (Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2021), pp. 132-160. Articolo di Julian STRUBE.

¹⁴⁴ A conferma di ciò che dice Julian Strube, come descritto nel libro *Sir John Woodroffe Tantra e Bengala* di Taylor Kathleen, Woodroffe non sapeva scrivere il sanscrito e non era molto abile nella lettura del devanagari.

¹⁴⁵ Su questa definizione è d'accordo anche Hugh Urban nel suo libro *Tantra e Modernity*, p. 136, Julian St p. 7, [...] “deodorized” “cosmeticized” or “semanticized” [...].

vissuta a credo e speranza durante le dominazioni straniere e poi, successivamente, è stata “privato del profumo”. In più, abbiamo una divulgazione più ampia del testo che ha determinato il venire meno del nucleo centrale del tantrismo. All’inizio dell’ultimo secolo, momento in cui vengono pubblicate le prime traduzioni di testi tantrici, anche l’intenzione della scrittura cambia. Rifacendoci all’analogia della lettera, utilizzata nel primo capitolo, potremmo dire che il *guru* non scrive più una lettera per altri *guru*, ma egli diviene un politico che scrive una lettera per altri politici. Di conseguenza cambia anche il messaggio, il contenuto risulta privo di “profumo”, proprio come dice Julian Strube: Vengono meno la morale e l’etica religiosa, ciò che c’è di sacro nel testo. In altre parole, a partire da quel momento viene a mancare la luce nei Tantra.

È possibile leggere i libri di Woodroffe ancora oggi come manuali. Essi sono un invito a sperimentare le diverse tecniche tantriche e «riuscire, se il lettore vi è portato, a scoprire gli argomenti da sé». ¹⁴⁶ I libri di sir Woodroffe ¹⁴⁷ hanno fatto il giro del mondo. I primi lettori erano inglesi, ma ben presto la platea dei lettori si è allargata, andando oltre agli indologi e agli storici di professione, raggiungendo anche persone interessate a sperimentare con questi nuovi riti. Alcune guide di queste nuove scuole (scuole che mescolano il sapere con la mistica, l’alchimia e lo spiritismo, con tutte le cose definite comunemente “esoteriche”) entrano nella storia delle religioni come guide spirituali, altre come ciarlatane oppure fanatiche. Purtroppo, i nuovi *guru* europei, autoproclamatisi “guide mistiche”, non sempre avevano lo spirito etico e morale necessario per trasmettere il messaggio profondo delle dottrine che professavano. Erano i primi laboratori di tecniche tantriche che non includevano alcuni elementi fondamentali per la pratica tantrica stessa: il *guru*, l’iniziazione, la lunga pratica ascetica e il lignaggio. Urban ha raccolto le testimonianze di alcuni individui che hanno operato negli Stati Uniti in questi decenni. ¹⁴⁸

La sapienza “importata” di Woodroffe inizia a sovrapporsi lentamente con quella del “*guru* tantrico” Osho Bhagwan Rajneesh, la cui storia è ben narrata nel film “*Wild wild country*”. I suoi primi discepoli erano indiani, per lo più intellettuali, alla ricerca di un messaggio nuovo e liberatorio che includesse tutte le religioni. Nell’epoca post-gandhiana

¹⁴⁶ Arthur AVALON, *Tantra della grande Liberazione* (Roma: Edizioni Mediterranee, 1987), p.10.

¹⁴⁷ Rispetto alla persona di Avalon–Woodroffe riferisco all’autrice Taylor, Kathleen. *Arthur Avalon: The Creation of a Legendary Orientalist*. In *Myth and Mythmaking*, Julia Leslie, ed., (Richmond.: Curzon Press, 1996), pp. 144–63. Il suo libro *Arthur Avalon among the Orientalists: Sir John Woodroffe and Tantra*, paper presented at Oxford University, 2001. E il suo libro: *Sir John Woodroffe, Tantra, and Bengal: An Indian Soul in a European Body* (Richmond: Curzon Press, 2001).

¹⁴⁸ URBAN, *Tantra*, cit. Nel capitolo “The cult of Extasy” lui descrive accuratamente questi circoli esoterici che usavano le pratiche tantriche e esamina i loro culti.

l'India era, religiosamente parlando, più divisa che mai, si verificarono feroci scontri tra musulmani e Hindu (con continue guerre tra India e Pakistan, i tumulti nel Kashmir, accompagnati dal rafforzamento dei nazionalisti indù). Le tradizioni religiose in India erano in piena mobilitazione politica. In questi anni molto tumultuosi dal punto di vista religioso, i messaggi di Rajneesh trovarono terreno fertile non solo per gli indiani ma anche per gli occidentali. Questi ultimi cominciano a scoprire l'India come paradiso in cui cercare una liberazione dalla vita impregnata di materialismo, un luogo per pratiche spirituali diverse che in patria sarebbero state viste come "strane", inconsuete, o ancora un luogo per sperimentare sostanze proibite. I messaggi di Rajneesh giungono in occidente in un periodo in cui la "generazione Woodstock" è assetata di una nuova spiritualità fuori dai canoni dell'ortodossia. L'India era la mecca per chiunque volesse sfuggire a norme religiose e sociali che gli andavano ormai strette. Se Woodroffe-Avalon raggiungeva con i suoi libri i primi ribelli (sulla scia nietzscheana del tempo che sostituisce il "dio che non c'è più" con rituali magici che includono il sesso), Osho¹⁴⁹ radunò anche intorno a sé i primi "ricercatori della verità fai-da-te", trasformando le antiche saggezze tantriche in un linguaggio facilmente assimilabile. Ciò è potuto accedere per la crescente consapevolezza degli occidentali in ambito psicologico, consapevolezza raggiunta intorno alla prima metà del secolo. Maslow, che per primo ha introdotto la piramide dei bisogni, ha coniato la parola "autorealizzazione". Questo termine è stato impiegato in un testo¹⁵⁰, nel quale si teorizza un concetto che, fino a quel momento, non era nemmeno mentale. La psicoanalisi scopriva le forme di proiezione, la Gestalt aveva scoperto l'unione degli opposti a un livello sensorialmente percepibile, la Bioenergetica introduceva modelli corporei che erano fisicamente sperimentabili, e ricordiamo anche i lavori di Stan Groff sul respiro; Carl Rogers iniziò a mettere in primo piano la persona, e non interpretava più il cliente a seconda di manuali pubblicati due generazioni prima. La lista delle nuove scoperte potrebbe continuare, ma tutte hanno una cosa in comune: l'individuo come unità, inclusa la scoperta della percezione corporea e della sensualità. Evidentemente questa visione olistica dell'individuo non era presente in Europa negli anni precedenti. Non deve meravigliarci, quindi, che alla lista delle scoperte si aggiunga la sessualità, quasi come culmine di un processo. I pionieri in questo campo di studi furono Masters & Johnson con il

¹⁴⁹ Osho è il nome che lui stesso si è dato, dopo alcuni anni come *guru*. In [https://www.sannyas.wiki/index.php?title=From Bhagwan to Osho: What%27s in a name%3F](https://www.sannyas.wiki/index.php?title=From_Bhagwan_to_Osho:_What%27s_in_a_name%3F).

¹⁵⁰ ABRAHAM MASLOW; *Verso una psicologia dell'essere*, (Astrolabio Ubaldini,1978); Interessante notare che la prima piramide dei bisogni esce nel 1943, ma l'autorealizzazione viene aggiunta nel 1964, quasi 20 anni dopo. Forse il concetto si era presentato alla sua riflessione proprio in quegli anni.

loro primo volume sulla sessualità “*L’atto sessuale nell’uomo e nella donna*.”¹⁵¹ Il primo istituto di sessuologia in Italia venne inaugurato nel 1988.¹⁵²

In India, invece la situazione si presenta diversa, ma simile sotto certi aspetti. Si può cogliere lo stesso desiderio di indipendenza dalle istituzioni; il bisogno di riscoprire, dopo un lungo periodo di regnanti e governatori poco amati, la propria autonomia e libertà d’espressione. Senza entrare troppo nello specifico sulle differenze tra India ed Europa, mi focalizzerò più sull’attrazione e sul fascino reciproco che legava India e Occidente, sottolineando la sfera religiosa e spirituale e ciò che risulta interessante per il nostro testo. Uno dei punti d’incontro è proprio la sessualità. In entrambe le civiltà non era possibile esprimere liberamente la propria sessualità, poiché questo aspetto della vita era avvolto da tabù, desideri, bisogni e altre forme di repressione: in India, questa concezione era stata causata dalla soppressione e dalla diffamazione subita dai diversi governi stranieri, dai missionari cristiani e dal sistema delle caste; in Europa, invece, era stata alimentata dalle istituzioni religiose e dalla politica che le sosteneva. Osho Baghawan Rajnesh ha accolto con maestria tutte le speranze e i desideri latenti, sia indiani che occidentali.¹⁵³ Il bisogno di liberarsi da una repressione sessuale avvenuta per secoli per entrambe le culture si incontra anche nel tantra. Osho non traduce i testi per gli occidentali, ma li interpreta e li legge in un’ottica completamente nuova, in linea con l’idea che, anche di fronte a un testo modificato, se il discepolo è destinato all’illuminazione la troverà in ogni caso.

Riguardo il tema del sesso in Occidente, come abbiamo accennato prima, negli stessi anni, dopo il silenzio sul piano scientifico, arrivano le prime ricerche di Kinsey¹⁵⁴, Masters & Johnson¹⁵⁵, e successivamente le ricerche di Kaplan¹⁵⁶. Questo ha permesso per la prima volta di differenziare con chiarezza la sfera sessuale corporea e relazionale dal piano tantrico. Per alcuni istituti il tantra è riconoscibile come sinonimo di benessere, trasformazione, massaggi e riappropriazione del potenziale dei sensi. Questi centri non hanno compreso che il tantra non è una tecnica che mira all’appagamento sessuale o al benessere corporeo, ma implica una disciplina continua su tutti i livelli dell’essere. Rajnesh aveva già fatto questa distinzione nei

¹⁵¹ William H. MASTERS, VIRGINIA E. JOHNSON, *L’atto sessuale nell’uomo e nella donna* (Milano: Feltrinelli, 1967).

¹⁵² <https://sessuologiaclinicaroma.it/chi-siamo/listituto/>.

¹⁵³ C’erano molti altri *guru* indiani già prima di Osho: Krishnamurti e Vivekananda per citare i più celebri che hanno lasciato un segno fino ad oggi. A differenza di Osho, erano rimasti più fedeli alla tradizione e i loro messaggi erano già politici, anche se in modo pacifico.

¹⁵⁴ ALFRED KINSEY; *Il comportamento sessuale dell’uomo e della donna*, 1967, Bompiani

¹⁵⁵ MASTERS, JOHNSON, *L’atto sessuale nell’uomo e nella donna*, cit.

¹⁵⁶ SINGER KAPLAN, *Nuove terapie sessuali*, cit.

suoi discorsi tra terapia e sfera spirituale, ma nelle pratiche che proponeva si concentrava sulla liberazione di sentimenti, percezioni, impulsi e pensieri repressi per secoli. Questa sua contraddizione rispondeva allo Zeitgeist di allora, e, per certi versi, Rajneesh vi è rimasto intrappolato.

Negli anni che vanno da Woodroffe a Osho vi è un altro cambiamento globale in atto che coinvolge la comprensione reciproca nel dialogo India-Europa: se Woodroffe era ancora coinvolto in circoli esoterici, magici e segreti, Osho invece cercò di non avere segreti, o di non crearne in più oltre a quelli già esistenti.¹⁵⁷ Questa trasparenza era attraente sia per gli indiani che per gli occidentali. Mi risuonano nelle orecchie ancora le parole di Paul Watzlawick: «non si può non comunicare». Watzlawick lo diceva nel contesto della comunicazione e delle scienze umane, ma a noi viennesi d'allora doveva aver fatto lo stesso effetto che fecero le parole di Osho ai suoi discepoli: «il tantra è una non via, è l'esperienza dell'assoluto e non è più un'esperienza perché colui che esperisce si dissolve». Con Osho, Watzlawick e molti altri¹⁵⁸ la nozione del “sapere segreto” si dissolve gradualmente in Occidente. Un grande contributo lo hanno dato le scienze esatte.¹⁵⁹ Nell'Occidente il segreto, legato all'esoterismo e a ciò che è occulto e non spiegabile, è una nozione ancora in uso in pochissimi culti sotterranei, sebbene non venga più considerato un movimento. Questa concezione e l'uso del termine in Europa hanno perso il loro valore a partire dagli anni '50. «In India invece, dove la nozione di segretezza aveva la connotazione di “sapere iniziatico” o sapere di un “inner circle” era una questione di gerarchia e la segretezza una garanzia di autenticità o semplicemente “il meglio del meglio”, che poteva essere interpretata sia nel senso di “meglio” inteso come “superiore”, ma anche come il più decadente».¹⁶⁰ Questi due mondi diversi si incontrano nel tantra e si contaminano. Sia in India che in Europa la concezione del termine segretezza cambia. In Europa il “sapere segreto” si degrada ed è il concetto di trasparenza ad avere il primato, favorendo, in India, il dialogo con l'europeo anche rispetto ai testi antichi. Come vediamo da questi esempi, l'incontro porta con sé oltre

¹⁵⁷ Il termine di segreto, nel caso Rajneesh potrebbe essere stato la sua intenzione di creare un “nuovo uomo”, di questo suo desiderio non sono stati scritti libri né ho trovato discorsi. Forse, proprio a modo indiano di usare il segreto, era al corrente di questa sua intenzione, solo una stretta cerchia di persone intorno a lui.

¹⁵⁸ Anche il *Krya Yoga* si fonda in questo periodo in America e Europa attraverso Swami Satyananda Saraswati

¹⁵⁹ Rispetto al dibattito se la scienza abbia sostituito la religione, faccio riferimento al libro Michael POLANYI, Harry PROSCH, *Significato* (Roma: Città Nuova Editrice, 2016); che definisce con chiarezza le similitudini e le differenze.

¹⁶⁰ Julian STRUBE, *Esotericism between Europe and East Asia: How the “Esoteric Distinction” Became a Structure in Cross-Cultural Interpretation*. Strube trova corrispondenza di questa segretezza indiana come qualità negli studi di cf. McBride 2004: 335; Sharf 2002) 227–228; Orzech 2006: 42; Sørensen 2011: 174–175) https://www.researchgate.net/publication/376525463_Esotericism_between_Europe_and_East_Asia_How_the_Esoteric_Distinction_Became_a_Structure_in_Cross-Cultural_Interpretation.

alle differenze anche un'affinità. Il nostro testo YT viene ritrovato e reso accessibile all'Occidente proprio in questi anni.

4.3 - Il panorama tantrico contemporaneo

La cosa più difficile di questa tesi è indagare e analizzare il tantra nel mondo contemporaneo. Afferrare lo Zeitgeist è riservato ai pionieri e ai geni del tempo e mi sembra che questi oggi lavorino tutti nel campo della robotica.

Da Pune in India, si diramano i centri di Osho in tutta Europa, centri che propongono i primi workshop tantrici, diffondendo un'idea tantrica nuova. Alcune tradizioni śaiva e śākta si mescolano con tradizioni yogiche e propongono i loro corsi tantra-yoga. Altri cercano di essere più fedeli possibile a un singolo lignaggio.

Il primo fenomeno da esaminare è quello del mondo New Age come corrente al cui interno si collocano tutti questi nuovi culti; infatti, vi troviamo non solo movimenti tantrici, ma anche moltissime altre tradizioni. Sulla pagina Cesnur sono visibili liste dei centri New Age dove ogni corrente si differenzia nettamente dall'altra per il contenuto, il nome o la tradizione. La lista di scuole dà l'impressione che i vari gruppi definiti New Age si differenzino nettamente tra di loro. Tuttavia, è possibile definire la New Age e i NMR (Nuovo movimento religioso) come nuove forme di "privatizzazione" della religione, fenomeni dove la trascendenza religiosa -a cui si è fatto riferimento precedentemente-, non riguarda più la società nel suo insieme e nemmeno si riferisce a significative minoranze, ma si rivolge soltanto a micro-gruppi, reti o persino individui isolati alla ricerca della realizzazione personale. Dunque, nella realtà dei fatti non abbiamo la netta distinzione riportata nella pagina Cesnur, anche se attualmente non ci sono studi sul fenomeno della mescolanza costante del sapere di tradizioni antiche diversissime con i nuovi modelli, nati recentemente (che addirittura mescolano queste ultime con il sapere scientifico e umanistico).

Il frequentatore della corrente New Age non è fedele a una sola scuola per la vita intera. L'uomo contemporaneo cerca ciò di cui avverte una necessità a seconda del periodo in cui si trova nella sua vita. Per esempio, può trovarsi alcuni anni a vivere a Dharmanur¹⁶¹, prima di avvertire il bisogno di integrare i sensi e recarsi in un centro tantrico, per poi notare di avvertire la mancanza della natura orientandosi verso un circolo sciamanico. L'individuo integra in sé le diverse correnti che sta sperimentando. Questo vagare tra i vari campi del sapere crea, volenti o nolenti, una continua contaminazione tra le scuole, differente da ciò che

¹⁶¹ <https://damanhur.org/?lang=it>.

viene descritto nella pagina della cultura cattolica: «Opposta a tutti i dogmi delle diverse religioni, la New Age veicola delle dottrine che i suoi adepti considerano come dei dogmi ai quali aderiscono. Si stima che più di 500 terapeuti fungano da grandi sacerdoti delle tecniche terapeutiche. Si tratta di una terapia vera e propria, ma che si annuncia onerosa per chi vi si impegna.»¹⁶² Questa visione cattolica verso i movimenti “New Age” non tiene conto della differenza tra dogma e strategia di marketing e non tratta dell’immensa diffusione del sapere nuovo all’interno della comunità cattolica.

Non si può più parlare di un fenomeno isolato. Quello che si può affermare, invece, è che la diffusione non sia solo interreligiosa ma «al contempo, i nuovi movimenti religiosi offuscano il limite fra religione, spiritualità e psicoterapia»¹⁶³ e scienze umane. Il sapere di alcuni elementi (che una volta erano definiti tantrici, sacri ed esoterici), nel panorama odierno non si limita solo alle scuole e a una cerchia ristretta di adepti. Il concetto dei *cakra*, per esempio, si trova oggi anche in centri estetici che offrono non solo massaggi ayurvedici, ma una lettura dei *cakra* con associazione alle piante che vengono ritenute più adatte per la pelle della cliente. La maggior parte delle palestre offrono dei corsi di yoga e anche in borghi piccoli come in quello in cui vivo io, vi sono due insegnanti di yoga che offrono classi online o sessioni individuali private. I *mudrā* non sono più un gesto solamente sacro, ma vengono utilizzati durante gli esami all’università dagli studenti, dai politici e dai manager durante il lavoro. I mantra sono cantati e incisi da musicisti che li rendono accessibili liberamente attraverso le diverse piattaforme in rete. Si ascoltano nei supermercati, nelle lavanderie e nei centri di benessere. Il *Gayatrīmantra* cantato da Ma Premal conta 18,1 milioni di visualizzazioni negli ultimi 8 anni.¹⁶⁴ «Inoltre, nella fase individualistica della New Age, che è seguita alla fase iniziale in cui fu presentata come una dimensione utopistica comunitaria, molte pratiche (sessioni di formazione, ecc.) sono state integrate con la sfera commerciale. La New Age, che inizialmente a molti è apparsa come una ribellione contro la società

¹⁶² Julien RIES, *New Age, fede cristiana e modernità*, <https://www.culturacattolica.it/religioni/nuove-religioni-e-nuove-sette/il-fenomeno-della-new-age>.

¹⁶³ Il CIC è un centro di competenza che fornisce informazioni neutre e scientifiche su temi e pratiche religiose sulle quali potreste avere domande o curiosità. Il CIC fornisce un expertise pluridisciplinare (sociologica, giuridica, politica, antropologica) su dei fenomeni religiosi e/o spirituali in Svizzera, <https://cic-info.ch/informazioni-utili/schede-tematiche/i-nuovi-movimenti-religiosi-nmr/?lang=it>.

¹⁶⁴ Meditazione di Deva Premal, *Gayatri Mantra*, <https://www.bing.com/videos/riverview/relatedvideo?q=premal%2c+gayatrimantra&mid=AEE4539164A2382FE4F4AEE4539164A2382FE4F4&FORM=VIRE>.

capitalistica, sembra essersi assimilata alle leggi dell'economia di mercato e anche alla visione liberale dei rapporti fra i singoli.»¹⁶⁵

Il tantra si inserisce in questo movimento più grande e, di conseguenza, ne condivide alcune caratteristiche. Il macrogruppo in cui si trova il tantra è ciò che Sloterdijk definisce una *religione civile* e (qualche pagina più avanti) un “supermercato delle confessioni”, lo paragona a un tonico per il cuore, una palestra per la gestione della trascendenza personale o, più avanti ancora, “semplice gente fedele” perché non conoscono altro.¹⁶⁶ Secondo l'autore questa è una religione personale e individuale che trae trascendenza dall'esperienza. Come il filosofo americano William James nel suo libro *The Will to Believe* aveva postulato già nel 1896: «Il nuovo religioso si sceglie e prova con uno sguardo scettico ad entrare in sintonia con tradizioni diversissime tra di loro. L'individualità diviene un sinonimo per religiosità».¹⁶⁷ Secondo Sloterdijk «questo individualismo non ha compreso che il *credere in qualcosa* sblocca l'individuo e lo rende libero dalle paure legate alla propria insignificanza.»¹⁶⁸ l'individualismo nella corrente New Age, in realtà, sembra essere già passato di moda da tempo e ciò si evince dagli slogan che vengono usati.¹⁶⁹ Oggi ciò che conta è la comunità, l'essere insieme e sentirsi in intimità e in risonanza con un gruppo di persone che condivide gli stessi valori e le medesime esperienze, unitamente al bisogno di credere in qualcosa di logico e ragionevole. Lo scetticismo sloterdijkiano è mutato da tempo in un criterio di fattibilità e possibilità, cercando di dissipare il dubbio riguardo alla possibilità di integrare nella propria vita ciò che si apprende da altre tradizioni. Ulteriore criterio di scelta è legato all'utilità che il sapere nuovo può avere nella propria vita, non a livello economico, bensì nella ricerca di un benessere a tutto tondo. Ed è quest'ultimo concetto, la definizione di cosa significhi “stare bene”, che è meramente personale e non include sempre la sfera religiosa o spirituale.

Certo, se la tradizione sfocia in fanatismo, abbiamo altri criteri rispetto a quelli sopra elencati, che assomigliano a un messianismo con cui convertire gli altri. Ma se la New Age ha portato una cosa buona, questa è il maggior rispetto per il credo altrui.

¹⁶⁵ Mariangela MANGIERI, Giovanni PELLEGRINO, *Movimento New Age: riflessioni Sociologiche*, <https://sociologicamente.it/movimento-new-age-riflessioni-sociologiche/>.

¹⁶⁶ Peter SLOTERDIJK, *Nach Gott*, (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017), pp. 270-289, tradotto liberamente dal tedesco.

¹⁶⁷ *Ibi*, p. 278- 295

¹⁶⁸ *Ibi*, p. 286

¹⁶⁹ Lo vedremo anche confermato nell'indagine.

Per completare la panoramica delle correnti all'interno delle quali il tantra si colloca, consultiamo il disegno:

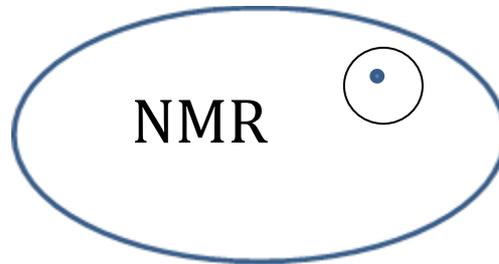


Fig. 1.3 Nuovo Movimento Religioso

Il tantra è il minuscolo punto all'interno del piccolo cerchio del New Age. Le proporzioni sono state impiegate con piena libertà¹⁷⁰. Ciò che viene spontaneo pensare consultando gli studi sui nuovi movimenti religiosi è che il punto che rappresenta le scuole tantriche dovrebbe essere talmente piccolo da non essere visibile nemmeno in proporzione al NMR, almeno nella nostra rappresentazione. Tuttavia, abbiamo voluto sottolineare che il tantra contemporaneo, i suoi testi sacri e il New Age (NA), fanno parte di un agglomerato estremamente ampio di correnti religiose all'interno dei Nuovi Movimenti Religiosi (NMR).

Il tantra condivide il campo religioso e i suoi criteri con culti nati negli ultimi sessant'anni, ma ha anche alcune peculiarità. La più ovvia diversità riguarda la sessualità. Anche se leggiamo il *Tantraloka* di Abhinavagupta, la parte minore del tantrismo è quella che riguarda il *maithuna*. Questo concetto non è cambiato nei millenni. Il tantra che include il sesso è piuttosto riservato. Invece oggi se ne parla moltissimo. Nella moderna cultura di massa, il nome "massaggio tantrico", eseguito da una "massaggiatrice tantrica", viene associato a un massaggio con "happy-ending". Il sesso è ancora fortemente associato al tantra e si può osservare una distribuzione molto libera di elementi tantrici sessuali nell'Occidente. Elementi una volta religiosi e segreti oggi sono di uso comune. Vi sono, inoltre, parole, in precedenza impiegate solo in ambito tantrico, che oggi si ritrovano anche in altre tradizioni. Parole e tecniche riguardanti i *cakra*, la *kundalini*, i *mudrā* e lo yoga sono presenti anche in correnti antroposofiche, cristiane, sciamaniche, sufi e in ambienti meno spirituali come la

¹⁷⁰ Eileen BARKER, *New Religious movements*, pp. 15-32. Le cifre sono prese indicativamente dai sondaggi di The Institute of Oriental Philosophy European Centre available in LSE Research Online: August 2013, in <http://eprints.lse.ac.uk/11887/>.

bioenergetica o la consulenza gestaltica. Dopo tali considerazioni non si può più parlare di un fenomeno New Age o post New Age, ma è necessario postulare un cambiamento sociale nell'Occidente.

Si potrebbe parlare di una globalizzazione spirituale che parte dall'individuo, non più imposta da un'istituzione sovrana dogmatica, ma motivata da un bisogno individuale. Come nota Sloterdijk nel suo libro *Nach Gott*: «questa ricerca dello spirituale scelto individualmente, include anche la mistica. Quella sfera spirituale esoterica che fino a pochi decenni fa era riservata soltanto ad asceti, monaci e monache.»¹⁷¹

Vedendo il fermento, la mescolanza di sapere e il movimento continuo da una tradizione all'altra, da un maestro all'altro, da un luogo a quello successivo, mi viene da pensare ad altri movimenti religiosi simili, come quello dei circoli esoterici dell'800 in Europa o come il movimento *śramaṇa*. Questi movimenti non nascono dal niente, ma è probabile che nascano da un'esigenza o evidenzino una mancanza dei secoli precedenti. Sappiamo solo che le istituzioni religiose hanno perso il loro potere sulla popolazione dopo la secolarizzazione, ma è troppo affrettato stabilire una correlazione immediata tra i due eventi. Possiamo solo dire che i nuovi movimenti religiosi sono indicatori di una religiosità viva o un modo di essere religioso che è ancora in atto. Potremmo anche considerarlo un processo storico singolare e non più un fenomeno astratto. Forse l'ateismo non ha preso piede? Un interessante paragone che possiamo porre sul fenomeno della New Age riguarda la Norvegia. Una squadra di studiosi, nel libro *New age in Norway*¹⁷², riporta che la Norvegia è pioniera rispetto all'integrazione e convivenza tra culti nuovi e istituzioni religiose ortodosse. Questo dialogo aperto manca invece in altri paesi europei, in Australia e in America.

Il tantra nel panorama contemporaneo del New Age e dei NMR si inserisce in un processo storico in continua evoluzione, ma con una tendenza comune volta all'autorealizzazione e all'autonomia spirituale del singolo. Il nostro testo YT va incontro a colui che è curioso ed è attratto dalla promessa di un'esperienza personale della sfera spirituale, ma che si trova anche in contrasto con norme che comprendano il peccato, i comandamenti e i dogmi. Il suo redattore ha una mentalità curiosa e scettica allo stesso tempo. Il testo antico, come vedremo successivamente, va incontro, oltre allo scetticismo rispetto alle norme in generale, anche a un lettore che mette in dubbio e testa la "funzionalità"

¹⁷¹ SLOTERDIJK, *Nach Gott*, cit., pp. 289-299.

¹⁷² Ingvild SAELID GILHUS, Ellen Siv KRAFT, James R. LEWIS, *New Age in Norway*, https://www.academia.edu/90167725/New_Age_in_Norway_by_Ingvild_S%C3%A6lid_Gilhus_Siv_Ellen_Kraft_and_James_R_Lewis_ed.s.

e l'efficacia dello scritto. La piena fiducia verso una cosmologia già data, come abbiamo visto prima nelle radici del tantra in India, manca completamente all'adepto contemporaneo.

4.4 - L'indagine etnologica

La nostra raccolta di dati su centri, istituti e scuole tantriche si concentra in Italia, Europa e America, riportando le singole, specifiche differenze. Nella selezione dati (visibile nell'elenco, appendice 2.) abbiamo incluso i centri tantrici consultabili online nell'agosto 2023. L'elenco non ha pretesa di essere esaustivo, tuttavia dobbiamo tenere conto che non è stato possibile svolgere la raccolta dati su un gruppo fisso di scuole, bensì dobbiamo tenere conto di una realtà che muta costantemente. L'elenco riporta le scuole, i centri o gli istituti che propongono un percorso tantrico o una via tantrica continua, che si riferiscono a un maestro tantrico e si dichiarano tantrici. Non sono invece riportate le persone che da sole, in coppia o in trio tengono corsi tantrici occasionali o non hanno una sede precisa per la loro scuola. Abbiamo anche escluso una moltitudine di persone che fanno massaggi tantrici e non definiscono chiaramente le loro modalità, il loro percorso e i riferimenti ai loro maestri.

Vediamo prima il panorama italiano:

- Vi sono 20 scuole o istituti che offrono un percorso tantrico;
- Le scuole propongono: 3 Yoga, 3 Buddhismo, 4 massaggio tantrico, 6 approccio relazionale, 2 Osho, 3 Kaula;
- 14 nascono recentemente, dopo il 2001;
- Il minimo comune denominatore è la parola tantra;
- 7 scuole sono incentrate su una singola persona in vesti di insegnante, tutte donne. 11 hanno al vertice una coppia; le altre due scuole presentano più insegnanti;
- Tre scuole si riferiscono, oltre al lignaggio, anche a testi della loro tradizione;
- Tutti rendono chiari i loro riferimenti e riportano un maestro o più insegnanti;
- Rispetto alle tradizioni di riferimento abbiamo: 3 Kaula, 1 śākta, 2 *Advaita Vedanta*, 2 Śivaismo kashmiriano, 3 Rajnesh Osho Bhagawan, 3 buddhismo *Vajrayāna*; le altre hanno più riferimenti o non si riferiscono a una tradizione tantrica specifica.
- 11 scuole si riferiscono a maestri già morti, le altre a maestri ancora in vita;
- Geograficamente sono tutte situate nel centro-nord Italia;
- Tutte le scuole riportano un riferimento all'Asia e/o a qualche tradizione asiatica;
- 2 hanno una sede o un punto di riferimento stabile in India o vi insegnano anche;
- 17 mostrano nella loro esposizione visiva in rete chiari simboli tantrici;

- Le parole che appaiono più frequentemente nei siti, nella prima pagina, in ordine di frequenza, sono: tantra, tantra-yoga, amore, relazione, spiritualità, andare oltre, origini, profondo, trasformazione, la tua vita, felicità, integrità, sessualità, meditazione, ...¹⁷³

Le scuole differiscono nella descrizione del tantra, variando anche a seconda della tradizione tantrica cui si riferiscono. Non abbiamo nemmeno trovato parole comuni su “cos’è il tantra” stillando un elenco di parole e frasi che sono maggiormente usate.

Nemmeno i principali “motti” delle scuole presentano elementi in comune. Questi sono molto variabili: vivi la tua vita, diventa te stesso, riconosci l’amore che sei, la sessualità come ponte tra corpo e anima, conoscere e essere sé stessi, riconoscere il vero sé, unione divina, tornare all’origine, un viaggio d’amore con dimensioni spirituali, rendi sacra la vita, tantra e amore, ...

Dalla raccolta dei dati si può sicuramente evincere che la sessualità non è al primo posto né nelle parole né in quello che viene trasmesso attraverso i motti. Al primo posto troviamo la parola tantra, al secondo la parola amore. Sembra che per i tantrici del nostro tempo l’amore sia un ingrediente fondamentale o comunque la base con cui approcciare una via tantrica.

Quasi tutte le scuole si riferiscono a un maestro o a un lignaggio, ma la lettura dei testi tantrici è molto scarsa. Solo quattro scuole in Italia si riferiscono a testi tantrici: una scuola Kaula, una Śākta e due scuole Vedanta. Altre cinque scuole hanno scritto personalmente dei libri sul tantra o su tematiche affini. Questi ultimi espongono il tantra in modo nuovo, non in linea con la tradizione indiana. Questo fatto si sovrappone perfettamente a quanto abbiamo esposto prima, cioè che la maggior parte dei maestri dei nuovi movimenti religiosi è orientato verso un’esperienza personale. L’esperienza pratica disperde e minaccia la conoscenza dei testi, perché è la nozione che porta conoscenza.

Per quanto riguarda l’Europa abbiamo riportato solo le quindici scuole più grandi e più longeve, per avere un confronto sui contenuti. I paesi con maggior presenza di scuole tantriche sono la Spagna, la Germania e l’Olanda. Sono presenti scuole anche in Danimarca, Estonia e perfino in Grecia e in Portogallo. Esistono almeno uno o due centri tantrici in tutti i paesi europei, anche in paesi più piccoli come per esempio il Liechtenstein. Quello che si nota è che i contenuti sono più o meno gli stessi rispetto a quelli esposti sopra. Appare più spesso

¹⁷³ Facendo uno screenshot delle home page abbiamo sottolineato, evidenziato e poi raggruppato tutte le parole in evidenza. Esempio: 26 volte la parola tantra, ecc.

la parola *fulfilling* (appagante), *evolution* (evoluzione), *pleasure* (piacere) rispetto ai centri italiani.

Riguardo alle scuole tantriche americane possiamo dire che in America ci sono alcune delle scuole più longeve in assoluto. Margot Anand è considerata una pioniera per il New-tantra e ha influenzato anche il panorama Europeo dagli anni '80 in poi. Ancora oggi ci sono tanti suoi allievi che insegnano il suo tantra in Francia, Belgio, Germania e Spagna. Nelle scuole americane si nota un'offerta più ampia di tantra-online sia in sessioni individuali che di gruppo, rispetto all'Europa. Troviamo molti istituti che offrono corsi soltanto per coppie, rendendoli il target della loro offerta. Resta comunque complesso effettuare un paragone esaustivo. Dobbiamo tenere conto, infatti, che il sistema sociale americano è differente da quello europeo, così come gli americani vivono la religiosità come una garanzia di vita, dando alla religione tutto un altro significato rispetto agli europei.

In conclusione, possiamo dire che il tantra in circolazione oggi non rispecchia quello originale sia per quanto riguarda la definizione (cos'è il tantra) sia per come viene trattato il testo sacro. Ciò è dovuto al fatto che la religiosità cambia nell'arco della storia e questo mutamento della nozione di "religioso" influenza sia l'intenzione che l'uso del testo, in origine divino, ma che ora risulta, appunto, "deodorato".

Capitolo 5.

Lo *Yonitantra* nel tantra-yoga contemporaneo

Se prima abbiamo dato una collocazione storica al nostro testo (attraverso la storia del tantra), adesso vedremo lo YT dall'interno, tramite il movimento del tantra odierno: analizzeremo come viene utilizzato oggi all'interno di una scuola la sua trasmissione agli adepti all'interno di questo preciso lignaggio. La scuola che lo trasmette in Italia si definisce "l'unica scuola Kaula in Italia". Visto però che ci sono altre scuole con la stessa definizione, sia in Italia che all'estero, è opportuno indagare da dove nasce questa discussione.

5.1 - La o le tradizioni Kaula

Nel libro *The Canon of the śaivagama and the Kubjika Tantras of the Western Kaula Tradition* di Dyzckovski, troviamo molte informazioni sulla nascita del termine e del suo significato. L'autore precisa che, se si vogliono distinguere le diverse tradizioni Kaula, è possibile farlo attraverso la loro divinità, specifica e particolare in ogni tradizione. Intrinsecamente connessi alla divinità sono i precisi *mantra*, i *mudrā*, le modalità delle iniziazioni, le modalità di venerazione della divinità e i riti connessi ad essa. Nello stesso testo l'autore specifica che Kaula non è circoscritta a una tradizione soltanto, Kaula può essere attribuita ad un corpo dottrinale, ad una tipologia di pratica o ad un Tantra intero, ma, al contempo, essere anche una parte specifica di un Tantra non dichiarata esplicitamente Kaula nonostante lo sia. All'origine, il sapere Kaula era separato dagli Āgama.¹⁷⁴ Tutti hanno in comune, secondo l'autore, il fatto che trattano di pratiche esoteriche che devono essere tenute segrete tanto quanto la loro identità Kaula. Secondo questa loro natura segreta, il sapere Kaula trova un posto anche nelle scuole che non si dichiarano tali.¹⁷⁵ Dobbiamo precisare la distinzione tra *Kula* e Kaula¹⁷⁶: «*Kula* significa una linea diretta di trasmissione (*santati*) tra maestro e discepolo. Viene anche utilizzata per una tradizione trasmessa (*sampradāya*) che si divulga attraverso piccoli centri monastici (*maṭhikā*) e dunque viene anche chiamato *maṭhikā*.¹⁷⁷» Una distinzione più comune si trova nel *Nīśisañcāra* e nel *Bhairavakulatantra* che considerano i termini a gradi salienti, da *Kula*, Kaula fino a quello superiore ad entrambi:

¹⁷⁴ DYZCKOWSKI, *The Canon of the śaivagama*, cit., p. 61.

¹⁷⁵ *Ibi*, p.62. Questo fenomeno è visibile nei Vāma e Bhairavatantra, mentre, al contrario, i Siddhānta sono completamente liberi da ogni forma Kaula.

¹⁷⁶ Perché sembra che le scuole oggi usino i termini a random e abbiano perso il loro significato.

¹⁷⁷ DYZCKOWSKI, *The Canon of the śaivagama*, cit., p.62.

il *Trika*.¹⁷⁸ La difficoltà nella distinzione è data dal fatto che in origine la tradizione Kaula era orale dal momento che il sapere veniva trasmesso ancora all'interno di piccole sette segrete, in quanto si doveva preservare la continuità della tradizione attraverso la segretezza. *Kula* si riferisce in generale anche a tutto ciò che concerne una sequenza ritualistica: l'ordine in cui vengono praticati i mantra, la disposizione delle lettere e dei "sillabi-seme", l'ordine e le gerarchie rispetto al posto e alla disposizione del sacrificio, ecc....¹⁷⁹ In quest'ultimo senso, come dottrina della ritualistica, (con enfasi sulla dottrina che lo differenzia dalla tradizione *Krama*¹⁸⁰), *Kula* ha una sua identità specifica che si trova all'interno delle tradizioni Kaula.

Riassumendo possiamo dire che le scuole tantriche che si definiscono Kaula possono avere (ma non sono veicolate) una divinità centrale e un corpo *Kula* al loro interno. Quest'ultimo, *Kula*, è definito da una dottrina ritualistica, che può essere condivisa con altri culti di tradizioni tantriche. Dyczkowski individua e indaga nel suo libro molte tradizioni e come queste integrino al loro interno sia *Kula* che Kaula, in modi differenti. Per ora teniamo salda e ferma la consapevolezza che vi sia una distinzione in termini di contenuto tra *Kula* e Kaula e che queste differenze possono essere presenti nei testi tantrici sia nel caso in cui vengano nominati sia in caso contrario. In più, teniamo bene a mente il fatto che possono essere o meno presenti. Dunque, sembra che vi sia una distribuzione abbastanza libera. Più avanti vedremo che sarà proprio il nostro testo a chiarire qualche dubbio riguardo la discussione.

Per rispondere, infine, alla nostra domanda, si possono individuare molte scuole Kaula di tradizioni diverse con al loro interno una dottrina *Kula* che può essere sia differente che simile da altre scuole Kaula.

5.2 - L'esperienza del testo: un'indagine etnologica

Come si legge nel diario etnologico (appendice 4, che in questa versione pubblica manca), di cui qui riporto solo alcuni elementi, l'esperienza etnologica è consistita in un weekend introduttivo al tantra-yoga.

¹⁷⁸ Dyczkowski specifica che il *Paścimāmnāya* riconosce la distinzione tra *Kula* e Kaula ma si auto posiziona separata da entrambi. Nello stesso tempo il testo si considera essere Śaiva che al suo interno abbraccia sia *Kula* che Kaula. Dunque, nella tradizione *Paścimāmnāya* abbiamo sia *Kula* che Kaula ma nella versione del tantra che non si dichiara tale.

¹⁷⁹ *Ibi*, p.77. Traduzione libera.

¹⁸⁰ *Ibid*. Esplica la differenza tra *Krama* e *Kula*, in quanto il termine *Krama* dà enfasi alla forma ritualistica di una certa tradizione Kaula e la *Kula* dà enfasi all'affinazione dottrinale di una tradizione Kaula.

Nell'appendice 5. è possibile leggere il riassunto dell'intervista e nell'appendice 6. l'intervista intera. (L'intervista intera è visibile soltanto nell'archivio dell'Università di Padova e dell'Istituto *Maithuna*, perché non abbiamo avuto l'autorizzazione alla pubblicazione dall'insegnante).

5.2.1 - Tre giorni di Tantra-Yoga

Con lo YT e alcune brevi esperienze yogiche¹⁸¹ del passato nello zaino, mi sono avviata verso Ancona, dove si tenevano le lezioni. Mi ero presa l'impegno di leggere solo lo stretto necessario per l'intervista prima dell'esperienza. L'idea era che così l'esperienza sarebbe stata poco influenzata da idee e preconcetti. Insomma, doveva essere anche una minivacanza per me, doveva unire l'utile al dilettevole. Le persone del corso erano per la maggior parte già affiliate al centro di yoga Iyengar che ci ospitava; dunque, erano di Ancona o dei dintorni. Solo un uomo e un'altra donna, come me, avevano preso nelle vicinanze una stanza d'albergo perché provenivano "da fuori". Eravamo pari tra donne e uomini, 18 persone più l'assistente e padrona di casa. Il *satsang*, la prima sera dopo cena, consisteva in un dialogo in cui i partecipanti facevano domande e la maestra rispondeva. La maestra, esponeva tutte questioni legate alla propria scuola. Non ero preparata a tante informazioni, perché ero convinta che il *satsang* consistesse in una meditazione e nel canto dei mantra. Ho chiesto all'assistente carta e penna e ho scritto velocemente, ma alcuni concetti ed espressioni mi sono sfuggiti. Man mano che scrivevo mi accorgevo che la maestra rispondeva a quasi tutte le domande che volevo farle nell'intervista, ma che non erano legate al testo YT. Qui di seguito riporto alcuni dei concetti espressi dalla maestra nel corso della serata:

- Il tantra sessuale è solo l'1% del tantra, ed è solo un tantra molto specifico. Per arrivare a quell'iniziazione, che è una tappa avanzata del tantra, ci vuole molta pratica. Questo si verifica solo una volta nella vita e solo se si ha molta fortuna.
- Anche se si fa la pratica non c'è nessuna certezza che si svegli la *kundalini*, perché essa è spontanea. Non esiste nessuna pratica né tecnica per svegliare la *kundalini* e dunque non esiste nessun *kundalini yoga*.
- La *sādhana*, la pratica si applica a ogni cosa della vita. Si usano le cose ordinarie che diventano straordinarie attraverso le tre T: la trasformazione, la trasmutazione e la trascendenza.

¹⁸¹ 10 giorni di *Kriyayoga* a Bahia in Brasile nel 2004 e dei percorsi yoga online con Prof. Cinzia Gallo durante il Covid.

- Il maestro è l'elemento fondamentale. Dà insegnamenti autentici e preziosi. Li possiamo nominare preziosi proprio perché a volte ci si rende conto che erano tali solo dopo molto tempo o quando il maestro non c'è più. Il tantra è una via iniziatica e ci vuole un maestro che ti inizi. Lungo la via ci sono montagne e valli che non finiscono mai e nelle valli si abbandona facilmente la tradizione. Ed è lì che il maestro ti aiuta.
- Il secondo elemento fondamentale è l'iniziazione. Un maestro ti dà, attraverso l'iniziazione, gli strumenti per poter praticare il giorno dopo l'iniziazione a casa o dovunque si trovi l'allievo. Sono importanti tre iniziazioni. Ricevere un mantra dal maestro è un'iniziazione.
- Con *Guru* si intende quel maestro con il quale siamo stati iniziati. Un *guru* non è riconoscibile e non esiste una cosa come "cercarsi un *guru*". Normalmente è il *guru* a cercare i suoi allievi.
- I *cakra* non esistono, noi siamo concentrati sui *nāḍī* che sono la cosa più importante, servono perché attirano il *prana*, la forza vitale. Anche i mantra vengono attivati attraverso i *nadi*. Si deve passare attraverso mantra e *nāḍī*.
- I *mantra* sono formule magiche. Senza di loro non si ha nessun accesso al divino perché i mantra attivano i *nāḍī*. La fine dei mantra non si percepisce subito, la fine di un mantra è quando il mantra penetra il corpo e pervade la persona completamente.
- Per il tantra il fuoco è l'energia sessuale. L'energia sessuale è l'energia vitale che viene utilizzata per l'alchimia tantrica. Il tantra è alchimia perché lavora con il fuoco che pervade gli *asana*, i *mantra* e tutto ciò che deve attraversare il corpo. Il corpo serve per fare questa esperienza alchemica.
- Il linguaggio iniziatico è il sanscrito. Bisogna sapere il linguaggio degli dei. Chi dice che i *mantra* e il linguaggio non gli interessano ha già finito, non può partecipare.

In meno di un'ora aveva esposto l'essenziale e le cose importanti che deve sapere ogni adepto prima di ricevere una prima iniziazione o di intraprendere il viaggio tantrico; ha chiarito inoltre gli equivoci che circolano riguardo i tantrici New Age.

Il giorno seguente è iniziato con una *pūjā* della mattina, dedicata a Gaṇeśa, preceduta da una purificazione con incenso; ci siamo inchinati davanti alla divinità e abbiamo cantato dei mantra a Gaṇeśa, Śiva e Śakti.

Poi sono seguite due ore di pratica. La maestra, sul suo tappeto, faceva vedere gli *asana* e noi li ripetevamo, con l'aggiunta, subito successiva, delle spiegazioni riguardo come, quando e per quanto tempo svolgere questa pratica.

Il pomeriggio abbiamo ricevuto una prima iniziazione, chiamata Śiva-Śakti. La preparazione consisteva in una pratica in cui ognuno si purificava individualmente -attraverso mantra e *mudrā*- nei corrispettivi *nāḍī*, secondo una sequenza precisa. Questa pratica - chiamata “cinque elementi” - equilibra gli elementi nel *sādaka*, purifica e prepara il campo e il corpo. L’iniziazione vera e propria è cominciata con lunghi *mantra* che abbiamo continuato a cantare durante tutta la “divinizzazione”.¹⁸² Inizialmente la Śakti ha divinizzato Śiva e poi il contrario, i mantra mutavano in corrispondenza allo scambio di ruoli. Insieme ai *mantra*¹⁸³ venivano applicati delle *mudrā* con un tocco nei corrispettivi punti del corpo, concludendo con un contatto con i piedi. Nella pausa che seguiva, avevo l’appuntamento con la maestra per l’intervista. La sera stessa si sono radunate le donne per la pratica dell’ *yoni egg*, mentre una gran parte degli uomini è andata a cena in un ristorante vicino.

In questa giornata erano presenti alcuni elementi che troviamo anche nello YT: la pratica della *pūjā* della mattina, nominata anche nel nostro testo; la venerazione della divinità; la purificazione attraverso i cinque elementi, indicata in più petali come fondamentale, senza la quale non si può praticare nessuna *pūjā*; la divinizzazione del partner per il rituale, invece, non è menzionata nello YT. Nomina, però, l’importanza dei mantra e della pratica. In questa giornata, dunque, avevamo già ricevuto una pratica che ci avvicinava al testo. Quello che invece nel nostro testo non era contemplato è la parità dei sessi. Nel nostro testo non c’è nessuna informazione rispetto alla donna che riceve un’iniziazione, né se la deve avere o se è pratica dei rituali. Può essere che la donna sia naturalmente portata per il rito? O si presume che essa lo conosca? La scuola appartiene al culto śākta e abbiamo visto che si definisce Kaula. Dunque, presumibilmente, all’interno di questo lignaggio, la donna ha pari opportunità o, come abbiamo esposto nel capitolo della storia dei Tantra, la donna viene venerata nelle tradizioni śākta come principio ultimo. Nella nostra iniziazione sia Neo-Śiva che Neo-Śakti, erano autorizzate a dare e a ricevere l’iniziazione che veniva scambiata tra i partecipanti come un dono. Prima la maestra spiegava la procedura, poi cantava con noi durante l’iniziazione. L’esperienza per me è stata una mescolanza tra voler essere consapevole e voler porre l’attenzione ad eseguire i movimenti corretti nel momento giusto, ad armonizzarmi con gli altri in modo da essere in sintonia con il gruppo. Tutto sommato ero, come anche alcuni altri

¹⁸² La parola “divinizzazione” designa il processo in cui l’adepto si trasforma e diventa la divinità attraverso la pratica.

¹⁸³ Da tenere conto che i mantra, che per noi possono essere parole, per la tradizione sono suoni sacri con un senso profondo che collegano l’adepto a una dimensione spirituale. I mantra non sono considerate parole perché non inducono un dialogo discorsivo.

partecipanti, più indaffarata a seguire la sequenza del rituale, che a percepire o provare qualcosa di speciale. Ho sentito alcuni che si dimenticavano l'uno o l'altro mantra, visto altri che non eseguivano con esattezza i movimenti e i tocchi o che cambiavano i *mudrā* assecondando un ritmo personale. Ciononostante, l'aria era pervasa da sincronia con una certa silenziosità, come lo sperimentato altre volte in chiese romane o davanti alla Mona Lisa al Louvre.

Il giorno seguente si è ripetuta la *pūjā* della mattina e gli *asana* sono stati praticati in coppia su un materassino. Seguiva poi, con precise indicazioni, la spiegazione del massaggio che sarebbe stato fatto il pomeriggio. Non ho seguito la fine del corso perché si è protratto molto oltre l'orario previsto.

Attraverso questa esperienza ho sicuramente compreso che è possibile, già nelle prime lezioni, proseguire con la propria pratica a casa, ma anche che servono tempo e dedizione per fare ciò.

5.2.2 - L'intervista e lo *Yonitantra*

Durante la pratica, la trasmissione dei *mantra*, dei *mudrā*, le spiegazioni sulla pratica e le dimostrazioni, non è stato mai nominato un testo della scuola.

Nell'intervista invece ho cercato di concentrare il dialogo sul testo e in particolare sullo *Yonitantra*, che viene considerato testo sacro della loro scuola śākta.

Riassumiamo alcuni punti essenziali dell'intervista che possono essere utili per comprendere meglio il nostro testo:

- Nel Kaula ci sono 64 testi, Kaula è tutto ciò che si sceglie come famiglia spirituale. Fondamentale, quando si instaura un linguaggio comune come lo sono i *mantra*, che si praticano gli stessi asana. Śiva a volte viene identificato con *Kula* e Śakti con Kaula. Kaula non significa solo famiglia, ma anche un cerchio avvolgente o un raduno spirituale.
- Nella scuola Kaula, *aham* (pronome sanscrito che tradotto letteralmente significa "io") è inteso come centro che risiede nel cuore.
- L'origine del tantra è nella grande Madre, dalla quale si sviluppano i vari lignaggi, anche il tantrismo kashmiro e lo Śivaismo. Hanno tutti le stessi radici.
- I documenti e i testi sono contraddittori, in India non esiste una verità.
- Il YT è un testo che viene considerato segreto. Il YT viene considerato śākta. Bisogna cercare il significato dietro le parole perché è un testo criptico. Solo i puri d'intento

sapranno leggere questo libro, c'è scritto nel *Kulārṇava Tantra*. Nel tantra ci sono sempre due modalità di leggere un testo. Lo devi leggere, assorbire, interpretare, ma il maestro è fondamentale.

- La *yonipūjā* è un rituale in cui viene onorata e venerata la donna come divinità attraverso le 10 *mahāvidhyā*. È un'esperienza veramente sacra e una delle più alte iniziazioni. In Orissa, a Bhubaneswar si possono incontrare dei *pandit* che praticano ancora dei riti iniziatici. Lì, vicino a Hirapur c'è il tempio delle 64 *yoginī* e ci sono delle manifestazioni delle *yoginī* e uno dei templi *śākta* più importanti. Anche in Assam, a Kamakhya si può vedere ancora una *yonipūjā* autentica. Vengono invocate le *mahāvidhyā* e insieme a loro le dieci forze cosmiche insieme ai loro mantra, sostanze precise, fiori, ecc. è una *pūjā* lunga, come la *agnipūjā* che dura molte ore, quattro o più. Si entra in trance, altrimenti non ce la si può fare.
- Nella *yonipūjā* la donna riceve la venerazione da un'altra donna. La donna nasce come iniziatrice. Nella *yoni* esistono le dieci dee della saggezza e con loro le dieci forze cosmiche.
- Ogni qualvolta il maestro dona all'adepto un mantra, è un'iniziazione.
- Il tantra non fa differenza tra puro e impuro, dunque non esiste una mano sinistra o destra. Le donne con le mestruazioni possono partecipare ai riti. (Le donne mestruate non possono entrare nei templi Jaina, né Hindu.).
- Essere vegani non c'entra con il lignaggio, ma aiuta perché il corpo purificato reagisce maggiormente alle sostanze assunte durante i rituali. La stessa reazione si ha nell'astinenza sessuale o nel digiuno, in quanto basta assumere una piccola quantità e il corpo ha subito una reazione e si entra in trascendenza.
- Il maestro dà istruzioni sulla pratica e la durata della pratica, ma dà anche istruzioni sulle modalità di trasmettere il sapere e sull'insegnamento ad altri allievi.
- Il YT è probabilmente più antico dello *yoginī tantra* perché più arcaico.
- La divinizzazione non è una proiezione ma una incorporazione.
- Devi Seva, la *sādhana* che include il servizio al *guru* è improponibile in Italia oggi. Sembra che questa tradizione sia perduta, come la tradizione delle danzatrici nei templi che furono sradicate dagli inglesi. Oggi bisogna essere dei maestri moderni. Il *guru* non rappresenta più il divino.

L'intervista ci lascia una testimonianza viva di quello che oggi è considerato un lignaggio. Conferma ciò che abbiamo già avuto modo di sentire durante il *satsang* e afferma che ci sono delle scuole tantriche śākta vive sia in Italia che in India.

Capitolo 6.

Riflessioni sul tantra-yoga contemporaneo

Nelle riflessioni che seguono compariamo gli elementi raccolti attraverso l'esperienza nella scuola śākta-Kaula con ciò che abbiamo esposto nei capitoli precedenti rispetto al tantra in generale e, in particolare, al testo YT. Ricordo che l'esperienza si è svolta all'interno di una specifica tradizione tra le tante tradizioni tantriche esistenti. In quest'ottica, le riflessioni non sono esaustive per quanto riguarda la totalità del panorama tantrico contemporaneo.

6.1 - Il testo

Rispetto al nostro testo, lo YT, non abbiamo potuto avere molti chiarimenti, perché nell'intervista abbiamo appreso che la maestra non è una studiosa dello YT. Ciononostante, abbiamo ricevuto le informazioni preziose in più: il testo YT, così com'è, non viene trasmesso all'interno della scuola śākta-Kaula. Il testo non è nominato durante gli insegnamenti né durante le spiegazioni sugli insegnamenti. Anche se non viene più trasmesso, viene considerato appartenente alla tradizione śākta, sia dalla stessa tradizione che da alcuni storici. Tenendo conto che i testi tantrici in generale hanno subito un cambiamento costante nella storia (per quanto riguarda la loro teologia e ritualistica), qualche traccia del testo dovrebbe rimanere all'interno di una tradizione che lo consiglia agli allievi. Almeno un mito, un cenno, un sigillo, un simbolo, un *mantra*. In questo caso, tuttavia, non è presente nessun indizio in tal senso. Dunque, può essere plausibile che nella storia del culto śākta, a partire dal momento in cui gli adepti si sono emancipati dagli Śaiva,¹⁸⁴ questi ultimi abbiano portato con loro il testo, ma abbiano tralasciato il *Kula* e il *Kaula* del testo. In altre parole, sono stati tralasciati sia la ritualistica precisa sia il profumo esoterico, nonostante il culto sia incentrato sul femminile, sulle dieci *dasa Mahāvidhyā*. Ma allora perché includere il testo, tra quelli sacri della scuola? Abbiamo visto che la dea Kālī regna sopra ogni altro aspetto divino nella tradizione śākta ed è proprio questa dea ad essere verosimilmente alla radice della formazione della tradizione śākta. Potrebbe essere che il testo sia una rimanenza dei tempi in cui il culto śākta era ancora legato alla tradizione da cui trae origine? Se nel culto śākta non viene più praticato, esistono altre tradizioni in cui viene ancora praticato? Da quanto abbiamo visto e compreso fin ad ora del cambiamento che hanno subito i testi, possiamo paragonare il nostro

¹⁸⁴ Che abbiamo visto all'inizio del capitolo precedente.

testo al vangelo gnostico di Tommaso: esiste e plasma alcuni elementi del cristianesimo, ma non viene integrato nella liturgia.

A contraddire quello che abbiamo appena affermato è il fatto che all'interno della tradizione śākta viene praticato il rito della *yonipūjā*. La *yonipūjā* è un rito preparatorio alla *yonitattvapūjā*, il rito descritto proprio nel nostro testo YT. A sua volta, una pratica preparatoria alla *yonipūjā* può essere lo *yonī egg* (non è nominata nel nostro testo). Vengono, quindi, svolti *asana*¹⁸⁵ specifici per la muscolatura dei genitali femminili, della pelvi e delle gambe, effettuati con una pietra preziosa a forma di uovo all'interno della *yonī*, cioè inserita nella vagina. Le posture vengono mantenute per quanto possibile, le sequenze hanno un ritmo preciso e la pratica può essere quotidiana. Invece la *yonipūjā* è il rito unico che la donna riceve da un'altra donna una singola volta come iniziazione.¹⁸⁶ Durante il rito viene onorata e venerata la donna come divinità attraverso le dieci *mahāvidhyā*. La divinità Kālī è centrale e risiede all'entrata della vagina, come guardiana del tempio. Le altre divinità sono ognuna in un luogo preciso intorno e all'interno dei genitali femminili. Le dieci divinità sono: Kālī, Tārā, Tripura Sundarī, Bhuvaneśvarī, Chinnamastā, Bhairavī, Dhūmāvatī, Bagalāmukhī, Mātāṅgī, e Kamalā. Queste divinità fanno parte della cosmologia indù, della tradizione śaiva e della tradizione śākta. Rappresentano le dieci forze cosmiche, che vengono installate nella *yonī* durante il rito. Dunque, possiamo dire che il testo nella scuola non viene nominato, né trasmesso, né usato come strumento di trasmissione. Invece si sono conservati nella trasmissione orale e attraverso l'iniziazione alcuni elementi del rito originale. Vengono ancora oggi trasmessi i riti preparatori alla *tattvapūjā* descritte nello YT.

6.2 - Il maestro

Il maestro invece viene tenuto in grande considerazione, al contrario del testo. Come già nei tempi antichi, così ancora oggi il maestro è un elemento centrale e fondamentale per il discepolo e anche per il lignaggio. Tutto l'insegnamento passa attraverso di lui. L'insegnamento della pratica, la vigilanza della pratica e le iniziazioni sono ancora nelle sue

¹⁸⁵ *Asana* vengono chiamate le posture corporee precise di cui ognuna ha un nome specifico. Nel dizionario sanscrito troviamo sotto *asana*: *āsana* sn. lancio, emissione (RV; AV); agg. lanciatore; sf. (*ā*) arma da lancio, freccia (RV). *asana* sm. N. di un albero. La radice da cui deriva invece potrebbe essere: *ās* 2 vb. cl. 2 Ā. *āste* (*āsate*, AV XI, 8, 32): 1. sedersi, restare, giacere (RV; AV; ÇBr; MBh); 2. essere presente; 3. esistere; 4. abitare; 5. stabilire la propria dimora in (RV; AV; MBh); 6. stare tranquillamente, dimorare, restare (RV; AV); 7. cessare, avere una fine; 8. celebrare; 9. fare qualcosa senza interruzione, continuare a fare qualcosa; 10. continuare; 11. durare.

¹⁸⁶ Nell'intervista, l'insegnante, spiega che il testo YT viene trasmesso nella forma della *Yonipūjā* che è un rito per tantrici avanzati. È un rito in cui vengono osservati tutta una serie di riti preparatori che ne fanno parte e che il rito ha una lunga durata in quanto vengono cantati una lunga serie di mantra e invocazioni a ogni dea.

mani. Il discepolo oggi è dipendente tanto quanto allora da quello che il maestro sa e ha appreso a sua volta da un altro maestro. Dunque, l'insegnamento è segnato pienamente da ciò che il maestro ha potuto integrare attraverso la sua pratica, dal suo essere così com'è. In questo concetto possiamo individuare una fondamentale differenza tra il maestro nelle scuole all'inizio dell'era tantrica e le scuole tantriche moderne. Il maestro allora era visto e venerato come emanazione divina, era un realizzato, ma con il passare dei secoli egli è diventato un riflesso sempre più debole del divino. Questo elemento, il divino realizzato, manca completamente oggi. La figura del maestro moderno è quella di un insegnante. Oltre all'attenzione e –forse- all'ammirazione non riceve la venerazione con inchini, prosternazioni o riti. Non gli vengono portate le offerte, ma viene pagato in denaro per le sue ore di lezione. Il legame tra maestro e discepolo è venuto meno, c'è meno impegno da entrambe le parti. Il maestro come essere divino è rimasto una leggenda per il discepolo e il discepolo totalmente devoto è diventato una rarità -o meglio, una chimera- per il maestro.

Ad alimentare questo mito erano anche i primi maestri indiani del secolo scorso che ebbero contatti con l'Occidente.¹⁸⁷ La pretesa che il maestro debba essere illuminato -o almeno dotato di poteri speciali- circola ancora tra maestri e discepoli di vecchio stampo. Da quanto esposto si evince che il maestro, oggi, come i testi tantrici, risulti anche lui deodorato.

Anche la nostra insegnante ha espresso nell'intervista il desiderio di un discepolo in *deviseva*¹⁸⁸ con una certa nostalgia. Gli auguriamo che possa trovare un discepolo disposto a rinunciare alla sua vita per dedicarsi esclusivamente al servizio del *guru* e del lignaggio.

Sempre nell'intervista, abbiamo appreso che la concezione del maestro oggi è diversa in India rispetto all'Italia. Non abbiamo ricevuto precise informazioni riguardo a che cosa consista questa differenza.

6.3 - Il corpo

Nell'esperienza yoga-tantrica, oggi, il corpo è veicolo così com'era nel passato. Tutte le pratiche che abbiamo svolto durante le lezioni includevano il corpo: durante gli *asana* il corpo viene portato in posizioni insolite, i *mudrā* sono considerati il concentrato di una posizione

¹⁸⁷ RAJNEESH, *Die höchste Einsicht*, cit., p. 107, p. 157. «tantra non è un'attitudine, un concetto, né una religione perché non ha una teologia e non ha filosofia. [...] non esiste negazione nel tantra [...] il tantra accetta ogni cosa e perciò rimane sempre una corrente al margine della società». «un maestro è una finestra attraverso la quale poi guardare, non è un insegnante perché non ti può insegnare niente. Un maestro tantrico è “un essere nell'essere presente” e con questo una apertura verso il divino. Attraverso di lui puoi fare alcuni sguardi verso il divino, ma poi puoi compiere il tuo percorso verso il divino».

¹⁸⁸ “Devi Seva” può essere tradotto come “servizio alla divinità femminile” o “adorazione della divinità femminile”.

fisica yogica, il tocco durante i massaggi, il respiro che attraversa il corpo in precise sequenze e ritmi. Tutta la pratica è incentrata sul corpo. Queste pratiche corporee però non vengono dichiarate come tali, ma come pratiche spirituali. Il corpo è inteso come veicolo per il divino nella persona e la pratica promette al discepolo di divenire divino. Questo legame tra corpo e divino dura tanto quanto il pensiero che vi si rivolge, ovvero un istante, non è più legato a una percezione corporea diretta e duratura. La divinità corporea è frammentata per almeno due ragioni: a) perché il corpo nella mentalità odierna è uno strumento per arrivare a un preciso fine che può essere sportivo, estetico, o volto a certe prestazioni sessuali, ecc. b) per lo scisma Cartesiano, dove il pensiero è sovrano rispetto al corpo. In quest'ottica il corpo non sarà mai divino perché è sottoposto alla mente ed è dipendente dal pensiero intenzionale. Ed è questo pensiero, in quest'ottica ultima, ad essere più vicino al divino; il corpo diventa ciò al cui interno regna il pensiero.

L'uomo moderno che si rende conto sia della finalità con cui tratta il proprio corpo che dello scisma corpo-mente cerca rimedio. Si rivolge allo yoga tantrico non per diventare Śiva, ma per unire parti frammentate di sé.¹⁸⁹ Il desiderio è di poter fare a meno della frattura interna. Gli slogan, che abbiamo visto nel capitolo precedente dedicato alle scuole tantriche, confermano ciò. Qui il sé è inteso come l'unione della persona, che lo yoga tantrico prevede come già dato, come punto di partenza. Allora cosa ne è di una disciplina spirituale che si basa su un complesso corpo-mente frammentato? La prospettiva non promette bene, perché la frammentazione corpo-mente non risolta, che sta alla base, si potenzia soltanto. Il rimedio è proprio una lunga pratica di esercizi fisici per alleviare la scissione, altrimenti i gradini verso le vette spirituali rimangono desideri e idealizzazioni irraggiungibili. Dunque, nella *sādhana* yoga tantrica -di cui veicolo è il corpo- si incontrano maestro e discepolo con due visioni e necessità diverse, che necessiterebbero di una più ampia considerazione e traduzione da entrambe le parti.

6.4 - L'iniziazione

Durante il corso abbiamo vissuto la “divinizzazione del corpo”, definita dalla maestra “trasfigurazione del corpo”. Un processo in cui l'altro viene visto come divino, mentre si pronunciano i mantra. Questa pratica -anche chiamata *nyasana* (lei lo chiama *nyasa*)¹⁹⁰ - è una

¹⁸⁹ Abbiamo visto nel cap. 2 la differenza con il Sé-*ātman*.

¹⁹⁰ Oscar BOTTO, *Dizionario Sanscrito Italiano (DSI)*: *nyas* vb. cl. 4, 1 P. *nyasyati, nyasati*: 1. buttare, lanciare o scagliare giù, gettare a terra, abbattere, rovesciare, posare, collocare o mettere giù, porre, deporre, adagiare (loc.), (AV); 2. togliere, levare, portare via (MBh; R); 3. Rinunciare, arrendersi, cedere, abbandonare, rinunciare

forma di purificazione del corpo e, al tempo stesso, prepara il corpo alla trascendenza. Il processo si compie in tre momenti diversi: prima su sé stessi, poi sull'altro¹⁹¹ e infine, una terza variante, può essere svolta insieme e contemporaneamente.¹⁹² Ognuno di questi tre processi inizia con l'evocare o chiamare tramite il mantra Om un'entità divina sopra la propria testa. Nella tradizione i mantra della Śiva-Śakti *pūjā* vengono recitati 108 volte. Nella nostra pratica li abbiamo recitati nove volte nei luoghi sacri del corpo che corrispondono alla cima della testa, alla fronte, agli occhi, alla gola, al cuore, al plesso solare e al grembo. Per quanto concerne il sesso, invece, ci è stato comunicato che avremmo potuto farlo con un partner con il quale siamo intimi solo in un momento successivo, lasciando intendere di poterlo praticare con una persona con la quale condividiamo già una vita sessuale o un rapporto di intimità. Abbiamo appreso che il sesso corrisponde all'energia della Kālī, la stessa divinità che risiede nella gola. Insieme ai mantra vengono applicati i *mudrā*. Ogni zona corporea ha il proprio *mudrā* a seconda della divinità che risiede in essa. Abbiamo compreso che i *mudrā* vanno fatti con la mano destra perché la mano sinistra è considerata impura e viene nascosta durante i rituali. Questa Śiva-Śakti *pūjā* viene nominata tantrica ed è una iniziazione del lignaggio Kaula. Secondo la maestra viene effettuata ancora in India ed è simile anche nella tradizione śākta, *Scivaita*.¹⁹³ La pratica, durante l'iniziazione, viene trasmessa dal maestro senza usare un testo o nominarlo. Il sapere trasmesso durante questa iniziazione non deriva da un unico testo sacro, ma da diverse fonti. Secondo la maestra è un insieme di conoscenze sia Kaula che śākta, perché il sapere trasmesso dipende dal maestro e da quali tradizioni egli ha integrato nel suo sapere.¹⁹⁴ Riguardo al nostro testo, se un rito preparatorio accorciato dura due ore -come qui la Śiva-Śakti-*pūjā*-, allora il *yonitattvapūjā* dello YT molto probabilmente avrebbe la durata di qualche giorno¹⁹⁵.

a (R); 4. porre nel suolo, piantare; 5. buttare o lanciare su (loc.), versare, spargere su o in, porre, mettere, inserire, collocare, fissare in o dentro, volgere o dirigere verso, depositare con, consegnare o affidare a; 6. stabilire, disporre (MBh); 7. anticipare, mettere avanti, menzionare, citare. *nyasana* sn. 1. atto di mettere giù, di posare, di deporre, collocazione, sistemazione, disposizione; 2. il riportare, il menzionare. *nyasan'ya* agg. che deve essere posto, collocato o messo, disposto, <http://www.asiainstitutetorino.it/dizionario_sanscrito_italiano.html>, (01.02.2024);

¹⁹¹ In una forma di visualizzazione e proiezione attiva, durante la quale vengono espressi i mantra e applicati i *mudrā*.

¹⁹² Questa terza variante non l'abbiamo sperimentata durante il corso, ma viene nominata durante la dimostrazione come fattibile proprio perché abbiamo già ricevuto le prime due iniziazioni.

¹⁹³ Sembra che intenda la tradizione Śaiva.

¹⁹⁴ Sembra che la pratica e la sua trasmissione sia un fatto che contiene una contraddizione interna, da un lato preservare il lignaggio puro e autentico, dall'altro avere più maestri.

¹⁹⁵ Nel nostro testo abbiamo nominato la venerazione delle *mahāyoni*, la venerazione della *yoni*, la venerazione di altre divinità incluse le dieci *mahāvidhyā*, le purificazioni, e varie volte il rito delle cinque elementi solo come pratiche preparatorie.

6.5 - La cosmologia

Il corpo in India è parte integrante della cosmologia, della quale fa parte la mitologia. Entrambi aiutano, idealmente, a percepire meno le fratture interne. In Occidente, invece, la cosmologia nella quale è inserito il corpo è differente e prevede una mentalità quasi esclusivamente scientifica, scettica, sebbene mantenga una nota di curiosità. Per essere spirituale in senso yoga-tantrico è necessario che l'adepto scettico si inserisca, almeno in parte, in una cosmologia tantrica.

Alcuni concetti chiave della tradizione per il neo-praticante hanno bisogno di una traduzione.

Nozioni come *sé-ātman* e *karma*, non sono state nominate durante il corso. Possiamo immaginare che non siano concetti che possano venire spiegati durante un corso introduttivo, che siano considerati scontati oppure che coloro che si avvicinano allo yoga tantrico lo facciano proprio perché già affascinati da nozioni nuove (sulle motivazioni e il sapere pregresso dei partecipanti non ho avuto modo di indagare).

Rispetto al *sé-ātman*, abbiamo sentito, durante il seminario, che “la divinità è già in noi contenuta come seme”. Con il concetto del “divino in noi” tocchiamo un punto che, nella mistica cristiana, appare come il “seme divino in noi”.¹⁹⁶ In un altro momento durante il corso, l'anima è stata paragonata al *sé-ātman*, e dunque al “divino in noi”. Questo concetto necessita di alcune precisazioni, perché presenta delle differenze. L'anima cristiana è considerata il luogo attraverso il quale si instaura una relazione tra l'essere umano e Dio, tenendo a mente che l'anima non è né Dio, né la relazione con lui. Inoltre, l'anima cristiana può svigorirsi, inciampare, perdersi ma può anche essere ripristinata. Il seme *sé-ātman*, al contrario, è sempre presente nella sua posizione e con le sue facoltà, indipendentemente dall'agire individuale. Solo quando si presta attenzione a questo seme, cosa che faceva l'asceta tantrico, esso cresce, si sviluppa, si espande e si irradia. Abbiamo due “luoghi divini interiori” differenti che nella trasmissione yogica¹⁹⁷, vengono sovrapposti. Al discepolo occidentale il concetto del divino in sé è noto attraverso la cultura cristiana. Tenendo conto che durante il corso non si è mai parlato di *sé-ātman*, ma solo del “divino in noi”, possiamo dire che il maestro traduce il concetto per il discepolo o, come nel nostro caso, fa una sovrapposizione non propriamente corretta. Però, bisogna ricordare, che qui dobbiamo trattare

¹⁹⁶ Meister ECKHART, *Einheit im Sein und Wirken* (München: R. Piper GmbH & Co., 1986).

¹⁹⁷ Qui ho tolto il tantra, perché mi sembra che attraverso la sovrapposizione di anima a *sé-ātman* abbia luogo un allontanamento dalla possibilità di espansione del divino così com'è intesa nella tradizione tantra.

un concetto impossibile da tradurre. O meglio, sarebbe traducibile, dovendo però tenere conto delle differenze. Per fare ciò bisogna tornare a studiare anche la tradizione in cui si inserisce il discepolo, nel nostro caso quella cristiana, punto importante e dolente nella trasmissione del sapere “orientale e asiatico” all’Occidente. La difficoltà, possiamo dedurre, non risiede nella comprensione religiosa della cristianità o di un’altra religione dogmatica, come l’Islam che a sua volta subisce cambiamenti, ma nella difficoltà ad evidenziare le differenze. Si preferisce cercare similitudini anche se non sono corrette. È possibile ipotizzare che nel futuro nell’Occidente, in particolare nelle correnti New Age, il sé-*Atman* rischi di sparire del tutto dalla cultura śākta e di essere sostituito da un “seme divino in noi” che si comporta come l’anima cristiana, nonostante vi sia una netta differenza tra questi termini. Come riportato da Dyczkowski, il seme divino chiamato sé-*ātman* si evolve grazie ad un processo interiore ed esteriore, un evolversi per qualità e dimensione.

La sovrapposizione di concetti è una strategia d’incontro in cui entrambe le tradizioni si modificano. Quello che chiamiamo oggi “miscuglio di tradizioni” è un fenomeno che avviene all’interno di tutte le tradizioni orientali che incontrano l’Occidente e la nostra scuola śākta-Kaula non ne è esente, malgrado vengano sottolineate ed enfatizzate la tutela del proprio lignaggio e la trasmissione autentica del sapere tantrico.

È probabile che la contaminazione reciproca sia accentuata nelle tradizioni orali. Infatti, questi effetti sono meno evidenti nelle tradizioni che si tramandano grazie a testi di riferimento o documenti scritti. Tuttavia, il testo, che potrebbe rivelarsi una soluzione alla preservazione di una tradizione, nella scuola che abbiamo visitato non viene utilizzato, perché la tradizione stessa non lo considera una risorsa per la conservazione.

Il Sé, *ātman*, è una nozione importante nel tantra e merita, dunque, un approfondimento con il supporto degli storici. Ratiè¹⁹⁸ dice che nella tradizione śaiva non dualista ogni cosa, anche oggetti e concetti, è coscienza. Nella tradizione śaiva la controversia che oggetti inanimati possano essere “esseri coscienti” è giustificata dal fatto che la coscienza è suprema e può compiere qualsiasi atto perché intrinsecamente libera da ogni cosa. La natura della coscienza è nel suo manifestarsi. L’uomo, come entità cosciente, non ha la libertà di azione; dunque, nel suo libero agire è limitato. Solo la coscienza, intesa come Śiva, è il fondamento di ogni libertà. Ogni teoria di questa tradizione confuta l’affermazione che qualcosa può esistere esternamente alla coscienza. Anche *maya* è la coscienza che ignora il sapere, dove la

¹⁹⁸ Jonardon GANERI, ed., *The Oxford Handbook of Indian Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2017), p. 437.

liberazione dell'uomo avviene attraverso un atto di grazia proveniente dalla coscienza stessa, da Śiva. L'uomo viene descritto come impossibilitato a liberarsi da solo. Dyczkowski spiega il concetto esposto da Ratiè, già ventisette anni prima, precisando che la nozione di autoconsapevolezza, non esistente negli scritti antecedenti śivaiti, viene introdotta per la prima volta da Utpaladeva ed è già contenuta in Abhinavagupta. Di conseguenza, la cosmologia presentata in Ratiè, con Śiva come principio unificante e pervadente ogni cosa, è trattata solo da Abhinavagupta e dal suo discepolo Utpaladeva. Successivamente, viene presentata una forma semplificata delle varie sfumature delle scritture e delle conseguenti interpretazioni dei testi tantrici nelle diverse tradizioni śivaite prima dell'anno Mille. Nei testi śivaiti, precedenti l'anno Mille, non abbiamo l'autoconsapevolezza che conduce all'unione con il divino -Śiva-, ma abbiamo l'esperienza di una "tale abbondanza e pienezza del Sé" che viene anche descritta come un "colmo" di coscienza riflessiva, determinante per l'unione con il divino. Questo stato pieno-ricettivo, paragonabile ad un invasamento tale da esondare oltre dal sé, è un movimento espansivo sia interno che esterno. Ciò che ci interessa maggiormente è che la tendenza all'interpretazione dei testi tantrici antichi diventa anche un tentativo di renderli più comprensibili e sintetizzarli, processo che in India venne attuato già nell'anno Mille, e che oggi è una tendenza applicata alle nozioni ultime o prime, fondamentali per la cosmologia tantrica. Possiamo, dunque, riaffermare ciò che abbiamo esposto precedentemente: la nozione del Sé chiamata anche "la propria natura" o *ātman* ha perso nelle tradizioni odierne il suo profumo, trovando nell'autoconsapevolezza uno dei suoi principali antagonisti.

6.6 - Il karma

Un altro concetto legato alla cosmologia, che pervade il pensiero indiano da tempi remoti fino ad oggi, è la nozione di *karma*. Se per il pensiero occidentale esso è un concetto mentale, per la mente indiana era, ed è ancora oggi, un'essenza, un profumo che pervade ogni cosa e tutti gli esseri viventi ne fanno parte. Nella concezione del *karma*, ad esempio, se per evitare una rana sulla strada sono caduto dalla bicicletta, facendomi anche male ad un ginocchio, ciò è dovuto ad una causa precedente e precisa. Nel caso preso in esame le mie sfortune potrebbero essere causate dal fatto che, in una vita precedente, ho ferito una rana, magari proprio al ginocchio e investendola con la bicicletta, avendola vista sulla strada troppo tardi. Il *karma* è un modo di percepire l'interconnessione con tutte le cose, sia visibili che invisibili. Ogni azione, comportamento, atto mentale, avvenimento, viene interpretato a seconda delle rinascite. È il modello che connette il cosmo dei viventi con il cosmo dei morti o, almeno, lo

include. È fuorviante descriverlo come nei commenti di Śaṅkara e Rāmānuja della *Bhagavadgīta*, ovvero affermando che il *karma* sia solo un comportamento mentale e corporeo. Come spiega Christopher G. Framarins¹⁹⁹ non possiamo nemmeno ridurlo a uno schema:

Right actions → merit → good karmic results (success)

Wrong actions → demerit → bad karmic results (failure)

L'interpretazione sintetizzata di un cosmo intero e la sua riduzione ad azioni giuste e sbagliate avviene già in India attraverso l'interpretazione di testi famosi come lo *Yogaśāstra* di Patañjali. Il *karma* non era un credo, una norma o un concetto, ma un modo di essere e vivere con l'ambiente circostante. Il *karma* lega l'uomo al mondo circostante e lo inserisce in un universo interconnesso.

Ricordo un momento durante il corso yoga-tantrico in cui la maestra ha detto: «Se siete qui oggi, ci siamo già incontrati in una vita precedente o almeno avevate già avuto un contatto con il nostro lignaggio in una vita precedente.» In queste parole, pronunciate con fiducia, è insista la presunzione di sapere qualcosa su di noi, della quale non possiamo essere a conoscenza. La mente occidentale è razionale e pone fiducia in ciò che è verificabile e scientificamente testato e, per questo, il concetto della metempsicosi le è di difficile comprensione. L'interconnessione con un cosmo intero che va oltre una sola vita non è razionalmente concepibile. Di fronte alla difficoltà mentale di cogliere l'intero significato del *karma*, al quale è connesso il *saṃsāra*, possiamo solo arrenderci, avere fiducia e speranza, due nozioni che vengono sempre più dimenticate. La mente occidentale esige certezze. L'affermazione che “le cose stanno così”, può, quindi, non essere sufficiente. La strategia mentale più conveniente è quella di lasciare aperta la possibilità che esista la metempsicosi, senza adeguarvisi o crederci realmente. La cosmologia *karmica* è un concetto talmente ampio e radicalmente interconnesso con ogni cosa vivente che non è comprensibile alla nostra mente. Mi sembra di intuire invece, che il concetto di *karma* sia comprensibile nella sua intera dimensione solo a chi ha una mente completamente limpida, quella che una persona può avere solo quando ha raggiunto il fine ultimo. Nel nostro pensiero, invece, tale concetto diventa una semplice linea del tempo, con un prima, un durante e un dopo. La riduzione che subisce è grave, ma è l'unica che la mente comune può comprendere. Abbiamo visto prima che il

¹⁹⁹ *Ibi*, pp. 137-147.

concetto in sé ha già subito delle riduzioni all'interno dell'induismo stesso: possiamo assumere che il valore che aveva nell'antichità si è perso nei secoli. Il nostro testo YT presenta, in due momenti distinti, conseguenze che si riversano sul discepolo a seconda delle azioni giuste o sbagliate:

Dal momento che ho compiuto l'adorazione della Mahāyoni, sono salvato dal mare delle rinascite²⁰⁰

Oh Dea, qualsiasi rito, che sia compiuto dagli uomini senza i cinque elementi, è completamente inutile per lui e alla fine va all'inferno.²⁰¹

Causa ed effetto, azione e risultato, sono correlati. Le azioni giuste conducono al successo, quelle sbagliate al fallimento. In questi due versi, possiamo vedere la duplice modalità del *karma*: a) la correlazione su una linea dritta del tempo; b) l'interconnessione di un filo rosso, infinitamente lungo, con una rete fitta e caotica di altri fili, dove i punti d'incontro con altri fili esigono una decisione riguardo la direzione da prendere.²⁰² Si può ipotizzare che la nozione di *karma*, all'interno delle tradizioni tantriche, assuma le dimensioni che il maestro, ovvero la persona che li trasmette, riesce a coglierli.

Della cosmologia tantrica, arrivati a questo punto, abbiamo visto solo i tre concetti, incontrati durante il corso. Altre nozioni più ampie e complesse da tradurre in modo comprensibile e assimilabile sono: il sacro, lo spirituale, l'energia, il ruolo della donna, ecc. Queste parole, usate oggi nei corsi yoga-tantrici, forse hanno un sapore e un profumo all'interno dei lignaggi tantrici completamente diversi rispetto all'uso e al significato che hanno nella vita del discepolo occidentale.

6.7 - Il sesso

Sono presenti delle pratiche condivise nelle tradizioni tantriche: l'equilibrare le energie del corpo, che evoca un ricordo dei riti purificatori, l'invocazione di una divinità iniziale prima di ogni rito, la divinizzazione dell'agente-adepto, l'uso di *mantra* e *mudrā* e la proiezione del

²⁰⁰ SACCO, a c. di, *Il culto della yoni*, cit., p. 100, I.24.

²⁰¹ *Ibi*, p. 124, I.10. Qui ho delle mie perplessità sulla traduzione della parola inferno.

²⁰² Quello che abbiamo esposto prima come sguardo a 365 gradi, ma qui per complicare la cosa, rispetto al concetto di karma, va concepito anche in tutte le direzioni.

divino sull'altro. Le differenze delle tradizioni tantriche sfumano e arrivano quasi a dissolversi quando si parla delle iniziazioni ultime, delle quali fa parte il *maithuna* che non è stato nominato nemmeno nel nostro corso introduttivo. L'unione sessuale che fa parte di questo rito, nella scuola śākta-Kaula, non viene praticata tra maestro e allievo, ma è il maestro a scegliere il partner adatto all'allievo. Entrambi i partecipanti sono iniziati a tutte le iniziazioni preparatorie e sorvegliati nella loro pratica in modo da essere idonei. Il *maithuna*, inteso come unione sessuale di donna e uomo, viene considerato un punto di arrivo, dopo molti anni di pratica, un ultimo gradino al quale arrivano pochi adepti. Quest'ultima tappa non viene insegnata durante i corsi o i seminari, le istruzioni vengono date all'adepto che è in possesso dei requisiti adatti. Questi prerequisiti richiedono la piena incorporazione di tutto il sapere del lignaggio e del percorso e non è qualcosa di assimilabile o praticabile durante i corsi. Non vengono celebrate orge all'interno del lignaggio Kaula, né durante gli insegnamenti, né durante le sessioni con il maestro, anche se alcuni testi tramandati testimoniano e nominano tale pratica.²⁰³ Queste testimonianze, risalenti a duecento anni fa, sembrano circolare ancora nelle fantasie collettive e rimandano al sesso di gruppo sacro. Il sesso di gruppo oggi esiste in alcune discoteche e club specifici, ma non nella scuola tantrica Kaula śākta. Nella tradizione Kaula del ramo śākta il sesso viene celebrato come rito ultimo e sacro. Nel testo YT, il rito *maithuna*, è finalizzato a produrre lo *yonitattva*, cioè il fluido sessuale di entrambi i sessi per poterlo offrire alla divinità, non è finalizzato alla divinizzazione. La divinizzazione del corpo e degli organi genitali avviene nelle iniziazioni preparatorie al *maithuna*, così come gli altri riti che fanno parte di una *pūjā*, ovvero la preparazione di un altare o la *pañca mahābhūta sādhana*, un rito per equilibrare i cinque elementi all'interno del corpo grazie all'ausilio di *mantra* e *mudrā*. Nell'intervista la maestra ci informa che in queste iniziazioni ultime non c'è più la distinzione basata sulla scuola a cui appartiene il rito. Non viene nemmeno nominato un testo specifico sul quale orientarsi. Che sia Kaula, Śākta o Śaiva, tutto è considerato parte della medesima famiglia.²⁰⁴ Se questo ultimo gradino esiste, possiamo considerarlo un'alta vetta spirituale. Chiunque lo raggiunge avrà facilità a comunicarla e parlarne con altri che sono giunti alla stessa vetta, anche se di altre tradizioni, ma avrà difficoltà a condividere le sue esperienze con i discepoli che non l'hanno potuta sperimentare. In quest'ottica si comprende meglio la segretezza che circonda queste pratiche, così come le parole «Interiormente śākta, esteriormente śaiva, nell'assemblea

²⁰³ URBAN, *Tantra*, cit. Lui cita "The history of India from the Earliest Ages" di Wheeler, James Talboys, 1824-1897: "la religione tantrica è un culto in cui la nudità viene venerata come nelle orge dei baccanali".

²⁰⁴ Nell'intervista lei dice che il fine ultimo è per tutte le tre tradizioni, Vaiṣṇava, Śaiva e śākta, lo stesso.

considerato vaiṣṇava, i Kaula vivono sulla terra sotto varie forme» ci svelano il loro ultimo insegnamento: di ciò che non si può parlare si tace²⁰⁵.

²⁰⁵ Come disse Ludwig Wittgenstein nella frase finale del *Tractatus logico-philosophicus*

Conclusione

Le radici esatte dello YT rimangono un segreto. Abbiamo potuto avvicinarci, grazie alle ricerche fatte da altri storici, alle origini del testo, nato probabilmente in un ambiente vaiṣṇava, in un periodo storico precedente ai grandi tumulti religiosi scoppiati in seguito all'invasione musulmana. In un periodo in cui si poteva ancora gioire e festeggiare il divino sacro che nasce tra uomo e donna divenuti divini. Le copie del testo pervenuteci, con molta probabilità, hanno subito delle variazioni nell'arco dei secoli. I cambiamenti sul contenuto del testo sono stati causati, verosimilmente, dalla politica interna vaiṣṇava. Così come l'ortodossia brahmanica, anche i vaiṣṇava tendevano ad un'inclusione del sapere iniziatico. Se la nostra geografia sacra è giusta, allora lo YT conserva ancora un mitico e antico legame con le tradizioni buddhiste del ramo *Vajrayāna*. Le parole *Kula* e *Kaula* nello YT ci permettono di dedurre che esisteva una differenza tra i termini. Il *kulīna* (il praticante *Kaula*) è colui che conosce tutti i Tantra, in lui troviamo un iniziato allo YT, una delle iniziazioni più elevate che promettono il fine ultimo, ovvero la completa liberazione dal *samsāra*.

Abbiamo seguito il nostro testo attraverso i periodi bui del tantra, come quello delle invasioni. Abbiamo cercato di portare un po' di luce nelle dinamiche di esclusione religiosa avvenute in India per secoli, un meccanismo molto complesso che ha prodotto conseguenze fino ai giorni nostri. Un periodo in cui i testi tantrici si trasformano e diventano prima teologie e poi un pericolo per la vita del praticante. Abbiamo visto i due momenti, nell'ultimo secolo, dove il sapere tantrico giunge all'Occidente con effetti che alcuni studiosi hanno definito "deodorato". Lo YT invece non è un testo deodorato. Lo YT è un autentico testo *Kula* che descrive la ritualistica e che veniva tramandato tra maestri e *guru Kaula*. Lo YT si può paragonare a una cornice. Il quadro invece viene dipinto con la presenza del maestro, della pratica, del canone. Lo YT riceve la sua luce dalla presenza di un lignaggio vivo.

Come viene trasmesso questo lignaggio ancora oggi, l'abbiamo esposto nel capitolo cinque. Attraverso l'analisi del nostro diario etnologico abbiamo potuto vedere che il testo non viene più utilizzato nella scuola śākta-Kaula. Alcuni rituali e iniziazioni di questo lignaggio però conservano ancora alcune tracce del nostro testo. Oggi vengono ancora trasmessi: l'equilibrio dei cinque elementi, la sacralizzazione della *yoni* chiamata *yonipūjā* e l'iniziazione alla divinizzazione di Śiva e Śakti. Questi riti nello YT sono descritti come preparatori per la *yonitattvapūjā*, il rito sacro.

Bibliografia

- ABHINAVAGUPTA, *Luce dei tantra, Tantrāloka*, a c. di Raniero Gnoli (Milano: Adelphi, 1999).
- Tsultrim ALLIONE, *Donne di saggezza* (Roma: Ubaldini Editore, 1985).
- Arthur AVALON, *Il potere del serpente* (Roma: Edizioni Mediterranee, 1992).
- Arthur AVALON, *Tantra della grande liberazione* (Roma; Edizioni Mediterranee, 1987).
- Éric BARET, *Lo yoga tantrico del Kaśmīr* (Quarto Inferiore: Om Edizioni, 2016).
- Eileen BARKER, *New religious movements: their incidence and significance* (London: Routledge, 1999).
- Patra AVINASH, *Origin & Antiquity of the Cult of Lord Jagannath* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- Cristina BACHMANN, *Religion und Sexualität* (Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1994).
- Bettina BÄUMER, *Vijñāna Bhairava, Das Göttliche Bewusstsein* (Grafing: Edition Adyar, 2003).
- Eric BERNE, *Analisi transazionale e psicoterapia* (Roma: Ubaldini Editore, 1971).
- Jes BERTELSEN, *Befreiung des Bewusstseins* (Basel: Sphinx, 1991).
- Jes BERTELSEN, *Das Innerste des Bewusstseins* (s.l.: OPUS Verlag, 1999).
- Bikas Kumar BHATTACHARYA, *Tārā in Hinduism* (Dheli: Eastern Book Linkers, 2003).
- Loriliai BIERNACKI, *Renowned Goodness of Desire* (New York: Oxford University Press, 2007).
- Giuliano BOCCALI, Stefano PIANO, Saverio SANI, *Le letterature dell'India* (Torino: UTET, 2000).
- Oscar BOTTO, *Dizionario di Sanscrito-Italiano* (Pisa: Edizioni ETS, 2009).
- Hélène BRUNNER, Gerhard OBERHAMMER, André PADOUX (Eds.), *Tāntrikābhīdhānakośa I* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000).
- Francesco CASARETTI, *Perché l'Oriente* (Milano: Sperling & Kupfer Editori, 1995).
- Ngakpa CHÖGYAM, *Indossare il corpo visionario* (Roma: Ubaldini Editore, 1977).
- Trungpa CHÖGYAM, *La pazza saggezza* (Roma: Ubaldini Editore, 1993).
- Trungpa CHÖGYAM, *Milarepa* (Roma: Ubaldini Editore, 2020).
- CHÖKYI NYIMA RINPOCHE, *Guida al Bardo* (Roma: Ubaldini Editore, 1999).
- Alain DANÉLOU, *Śiva e Dioniso* (Roma: Ubaldini Editore, 1980).
- Dominik WUJASTYK, Kenneth G. ZYSK, eds., *Indian Medical Tradition*, vol. VI, Rahul Peter DAS, *The Origin of the Life of a Human Being*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 2003).
- Ronald M. DAVIDSON, *Indian Esoteric Buddhism, a social history of the tantric movement* (New York: Columbia University Press, 2002).

Dominik WUJASTYK, Kenneth G. ZYSK, eds., *Indian Medical Tradition*, vol. VI, Rahul Peter DAS, *The Origin of the Life of a Human Being*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 2003).

Henri DE LUBAC, *Buddismo e Occidente*, Vol. 22, *Opera Omnia* (Milano: Editoriale Jaka Book SpA, 2017).

Donatella DI CESARE, *Gadamer* (Bologna: Società editrice il Mulino, 2007).

Keith DOWMAN, *La danzatrice del cielo* (Roma: Ubaldini Editore, 1985).

Mark S.G. DYCZKOWSKI, *A Journey in the World of the Tantras* (Varanasi: Indica Books, 2004).

Mark S.G. DYCZKOWSKI, *La dottrina della vibrazione* (Milano: Adelphi, 2019).

Mark S.G. DYCZKOWSKI, *Self awareness own being and Egoity* (Varanasi: Ratna Printing Works, 1990).

Mark S.G. DYCZKOWSKI, *The Canon of The śaivagama and the Kujjika Tantras of the Western Kaula Tradition* (Albany: State University of New York Press, 1988).

Mark S.G. DYCZKOWSKI (Edited and translation by), *The Khacakrapañcakaśtotra and The Mahānayaparakāsa by Arṇasimha* (s.l., s.e., s.d.).

Richard M. EATON, *India in the Persianate Age* (Milton Keynes: Penguin Random House, 2019).

Meister ECKHART, *Einheit im Sein und Wirken* (München: R. Piper GmbH & Co. KG, 1986).

Shingo EINO (Edited by), *Genesis and Development of Tantrism* (Japan: Institute of Oriental Culture, 2009).

Norbert ELIAS, John L. SCOTSON, *Strategie dell'esclusione* (Bologna: Società editrice il Mulino, 2004).

Tat'jana Jakovlevna ELIZARENKOVA, *Il Rigveda* (Roma: Aracne Editrice srl, 2011).

Milton H. ERICKSON, *La comunicazione mente-corpo in ipnosi* (Roma: Ubaldini Editore, 1988).

EVOLA Julius, *Metafisica del Sesso*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1969-1994.

Franco FABBRO, *Neuro psicologia dell'esperienza religiosa* (Roma: Ubaldini Editore, 2010).

Frank FARRELLY, Jeff BRANDSMA, *La terapia provocativa* (Roma: Ubaldini Editore, 1984).

Fabrizio M. FERRARI (Edited by), *Health and Religious Rituals in South Asia*, (Tyne and Wear: Routledge, 2011).

Giovanni FILORAMO, Marcello MASSENZIO, Massimo RAVERI, Paolo SCARPI, *Manuale di storia delle religioni* (Bari: Editori Laterza, 1998).

Owen FLANAGAN, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized* (s.l., First MIT Press, 2013).

- Gavin FLOOD, *The Tantric Body* (New York: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2006).
- Francesca FREMANTLE, Trungpa CHÖGYAM (Trad. e commento), *Il libro Tibetano dei morti* (Roma: Ubaldini Editore, 1977).
- Sigmund FREUD, *Al di là del principio di piacere* (Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2017).
- Sigmund FREUD, *Compendio di psicoanalisi* (Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2018).
- Sigmund FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, (Milano: BUR, 1995).
- Hans-Georg GADAMER, *Verità e metodo* (Milano: Bompiani, 2021).
- Jonardon GANERI (Edited by), *The Oxford Handbook of Indian Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2017).
- Peter GÄNG (trad. e pubbl. da), *Das Tantra der Verborgenen vereinigung*, (München: Eugen Diederichs Verlag, 1988).
- Peter GÄNG, *Tantrischer Buddhismus* (Berlin: Theseus Verlag, 2001).
- Jay L. GARFIELD, *Engaging Buddhism – Why It Matters to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Jay L. GARFIELD, *Losing Ourselves* (Oxford: Princeton University Press, 2022).
- GHESECE CIAPU, *Il folle divino*, (Milano: Adea Edizioni, 1998).
- Bonnie GREENWELL, *Kundalini*, (Bergisch Gladbach: Gustav Lübke Verlag, 1998).
- Stanislav GROF, *Geburt, Tod und Transzendenz* (Hamburg: Veröffentlicht im Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1991).
- David L. HABERMAN, *Journey Through the Twelve Forests* (New York: Oxford University Press, 1994).
- Shere HITE, *Frauen & Liebe, der Neue Hite-report*, (München: Goldmann Verlag, 1987).
- Alice KAHN LADAS, Beverly WHIPPLE, John D. PERRY, *Il punto G* (Milano: Rizzoli Editore, 1986).
- KALU RINPOCHE, *Geflüsterte Weisheit – Die Lehren des Eremiten vom Berge* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 2001).
- Helen Singer KAPLAN, *Manuale illustrato di terapia sessuale* (Milano: Feltrinelli, 1994).
- Helen Singer KAPLAN, *Nuove terapie sessuali* (Milano: Studi Bompiani, 1995).
- Eva KAUL, Markus FISCHER, *Einführung in die Integrative Körper-psychotherapie IBP (Integrative Body Psychotherapy)* (Bern: Hogrefe Verlag, 2016).
- Paul F. KNITTER, *Introduzione alle teologie delle religioni* (Brescia: Editrice Queriniana, 2005).
- KRISHNA GOPI, *Kundalini, L'energia evolutiva dell'uomo* (Roma: Ubaldini Editore, 1971).

- Jiddu KRISHNAMURTI, *Perlen der Weisheit* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2010).
- Hermann KULKE, Dietmar ROTHERMUND, *Storia dell'India*, trad. it. M. Cristiani (Città di Castello: Odoya, 2019).
- Ram KUMAR RAI (Edited and translated by), *Damara Tantra* (Varanasi: Prachya Prakashan, 1988).
- LAMA YESCE, *Heruka Vajrasattva, La Gioia Lumonosa della Mente Pura* (Pisa: Chiara Luce Edizioni, 1994).
- André van LYSEBETH, *Yoga für Menschen von heute* (Berlin-Wien: Verlagsgruppe Bertelsmann, 1970-1972).
- Carola Erika LOREA, Rohit SINGH, eds., *The Ethnography of Tantra: Textures and Contexts of Living Tantric Tradition* (Albany: State University of New York Press, 2023).
- Bruno LO TURCO, *Il suono della conoscenza* (Milano: Unicopli Soc. Coop., 2023).
- James LOW, *Esserci* (Roma: Ubaldini Editore, 2005).
- Alexander LOWEN, *Amore sesso e cuore* (Roma: Ubaldini Editore, 1989).
- Alexander LOWEN, *Bioenergetica* (Milano: Feltrinelli, 1993).
- Alexander LOWEN, *La depressione e il corpo* (Roma: Ubaldini Editore, 1980).
- Michael MAGEE (trad.ing. by), *The Yoni Tantra*, (s.l.: Worldwide Tantra Project 2007).
- MARGO ANAND, *Tantra oder Die Kunst der sexuellen Ekstase* (München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1990).
- Neil G. MARTIN, Michela BALCONI, *Neuropsicologia cognitiva* (Milano-Torino: Pearson Italia, 2013).
- William H. MASTERS, Virginia E. JOHNSON, *L'atto sessuale nell'uomo e nella donna* (Milano: Feltrinelli, 1967).
- Ajit MOOKERJEE, Madhu KHANNA, *The Tantric Way* (London: Thames and Hudson Ltd, 1996).
- Yves MÜHLEMATTER, Helmut ZANDER (Edit by), *Occult Roots of Religious Studies* (Berlin-Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021).
- Paul Eduardo MULLER-ORTEGA, *The Triadic Heart of Śiva* (Albany: State University of New York Press, 1989).
- Yves MUSCAT BARON, *A History of Menopause* (Malta: University of Malta, 2012).
- Anand NAYAK, *Die innere Welt des Tantra* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2001).
- Anand NAYAK, *Tantra* (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1991).
- NARADA, *A manual of Abhidhamma* (Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1979).

Sabine NIEDEN ZUR, *Weibliche Ejakulation* (Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1994).

Günter NITSCHKE, *The silent Orgasm* (Köln: Benedikt Taschen Verlag, 1995).

Namkhai NORBU, *Lo yoga del sogno e la pratica della luce naturale*, Michael Kats (a c. di), Adriano Clemente (Ed. it. a c. di) (Roma: Ubaldini Editore, 1993).

Namkhai NORBU, *Raimbow Body*, Adriano Clemente (Translated, edited and annotated by), (Berkley: North Atlantic Books, 2012).

Christiane NORTHRUP, *Weisheit der Wechseljahre* (München: Wilhelm Goldmann Verlag, 2010).

Daniel ODIER, *Tantra Yoga* (Vicenza: Neri Pozza Editore, 1999).

OSHO, *I segreti della trasformazione* (Bologna: Bompiani, 2004).

OSHO, *La vision tantrica* (Arona: News Services Corporation, 1998).

OSHO, *Tantra, La comprensione suprema* (Firenze-Milano, Giunti Editore, 2017).

OSHO, *Tantric Trasformation* (Dorset: Element Books Limited, 1994).

André PADOUX, *Tantra* (Torino: Einaudi, 2011).

PARAMAHANSA YOGANANDA, *Autobiografia di uno Yogi* (Roma: Astrolabio, 1971).

Genevienne PECUNIA (Trad. dal pali), *Dhammapada* (Milano: Feltrinelli, 2006).

Fritz PERLS, *L'approccio alla Gestalt* (Roma: Ubaldini Editore, 1977).

Michael POLANYI, Harry PROSCH, *Significato* (Roma: Città Nuova Editrice, 2016).

Albert RACINET, *Weltgeschichte der Kostüme* (Stuttgart: Parkland Verlag, 1989).

Shree Bhagwan RAJNEESH, *Die höchste Einsicht* (München: Rajneesh Buchvertrieb & Verlag, 1981).

Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *Il pensiero occidentale 2. Età moderna* (Brescia: Editrice Morcelliana, 2017).

Wilhelm REICH, *Die Entdeckung des Orgons – Die Funktion des Orgasmus* (Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch, 1997).

Jack-Lee ROSEMBERG, *Celebrating a Master Psychotherapist*, Theodor Itten, Markus Fisher (Edited by) (St. Gallen: Integrative Body Psychotherapy-Books, 2002).

Jack-Lee ROSEMBERG, *Orgasmus Bewegen und Erregen* (Berlin: Simon und Leutner, 1993).

Ernest Lawrence ROSSI, David NIMMONS, *Autoregolazione del Sistema mente-corpo* (Roma: Ubaldini Editore, 1993).

Giovanni SABBATUCCI, Vittorio VIDOTTO, *Il mondo contemporaneo dal 1848 a oggi* (Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 2021).

Antonio Maria SACCO, a c. di, *Il culto della yoni: Yonitantra*, «StudiUm DOST» (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2014).

- Geoffrey SAMUEL, *The Origins of Yoga and Tantra* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Verena SANDHERR, *Entdecke Deine Cakras und Energiesysteme* (Neuwied: Verlag „Die Silberschnur“, 1994).
- Christian SCHARFETTER, *Der spirituelle Weg und seine Gefahren* (Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 1999).
- J.A. SCHOTERMAN, *The yonitrantra* (New Delhi: Manohar Publication, 1980).
- Miranda SHAW, *Passionate Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1995).
- Lilian SILBURN, *La kuṇḍalini o l'energia del profondo* (Milano: Adelphi Edizioni, 2020).
- Helen SINGER KAPLAN, *Nuove terapie sessuali* (Sonzogno: Studi Bompiani, 1995).
- Satya SINGH, *Das Kundalini Yoga-Handbuch* (München: Wilhelm Heyne Verlag GmbH, 1995).
- Peter SLOTERDIJK, *Nach Gott* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017).
- Francis STORY, *Rebirth as doctrine and experience* (Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 2000).
- SUNIATA SARASWATI, BODHI AVINASHA, *Juwel in Lotos: tantrischer Kriya-Yoga* (Freiburg: Verlag Hermann Bauer KG, 1991).
- Stewart SUTERLAND, Leslie HOULDEN, Peter CLARKE, Friedhelm HARDY (Edited by), *The world's Religions* (London: Routledge, 1988).
- Robert E.SVOBODA, *Kundalini, Aghora II* (Assisi: Edizioni Vidyananda, 1996).
- Kathleen TAYLOR, *Sir John Woodroffe tantra e bengala* (Roma: Edizioni Settimo Sigillo, 2013).
- Ashley THIRLEBY, *Tantra* (Como: Lyra libri, 1987).
- Fabrizio TORRICELLI, *Tilopā. A Buddhist Yogin of the Tenth Century* (Dharamsala: LTWA, 2018).
- TSOGYAL YESHE, *Der Lotosgeborene im Land des Schnees* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996).
- TUBTEN YESHE, *Die Grüne Tara Weibliche Weisheit* (München: Diamant-Verlag, 1998).
- THUBTEN YESHE, *Inneres Feuer* (München: Diamant-Verlag, 1999).
- THUBTEN YESHE, *La Via del Tantra* (Pomaia: Chiara Luce Edizioni, 1988).
- Giuseppe TUCCI, *Le religioni del Tibet* (Verona: Arnoldo Mondadori Editore, 1999).
- Tarhang TULKU, *Gesto di equilibrio* (Roma: Ubaldini Editore, 1978).

- TULKU THONDUP RINPOCHE, Harold TALBOTT (Edited by), *Hidden Teachings of Tibet - An Explanation of the Terma Tradition of Tibetan Buddhism* (London: Wisdom Publications, 1986).
- Hugh B. URBAN, *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion* (Berkley, Los Angeles: University of California Press, 2003).
- VASUGUPTA, *Gli aforismi di Śiva* (Milano: Adelphi Edizioni Spa, 2002).
- Paul WATZLAWICK, *La realtà della realtà* (Roma: Ubaldini Editore, 1976).
- Albrecht WELZER (Edit by), *Journal of the Nepal Research Centre*, Vol. XII, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2001).
- Sylvia WETZEL, *Das Herz des Lotos* (Frankfurt: S. Fischer Taschenbuch Verlag, 2003).
- Paul WILLIAMS, *Il Buddhismo Mahayana* (Roma: Ubaldini Editore, 1990).
- Bryan WILSON, Jamie CRESSWELL (Edited by), *New Religious Movements: Challenge and Response* (London: Routledge, 1999).
- Ludwing WITTGENSTEIN, *Logisch-philosophische Abhandlung* (Frankfurt: Bibliothek Suhrkamp, 1999).
- Elmar ZADRA, Michaela ZADRA, *Il punto G – La ricerca iniziatica del piacere* (Cesena: Macro Edizioni, 2011).
- Elmar ZADRA, Michaela ZADRA, *Tantra - La via dell'estasi sessuale* (Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1997).
- Elmar ZADRA, Michaela ZADRA, *Tantra e meditazione - L'energia dell'amore e la gioia dei sensi*, (Cesena: Macro Edizioni, 2023).
- Elmar ZADRA, Michaela ZADRA, *Tantra per due - Una guida per la felicità sessuale della coppia*, (Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1999).
- Elmar ZADRA, Michaela ZADRA, *Trasgredire con amore* (Roma: Edizioni Mediterranee, 2005).
- Michela ZADRA, *Mamma mia madre nostra* (Torino: Edizioni L'Età dell'Acquario, 2012).

Sitografia²⁰⁶

- Diwakar ACHARYA, *Early Vaisnava Texts from Nepal*, <https://ochs.org.uk/lecture/early-vaisnava-texts-from-nepal/>;
- Arthur AVALON (Edited by), *Kulārṇava tantra*, <https://www.holybooks.com/kularnava-tantra/>;
- Tarini BAMBURKAR, “Crushed Flounces and Broken Feathers”: *British Women’s Fashions e i loro servi indiani nell’India vittoriana*, <https://jvc.oup.com/2021/11/18/british-womens-fashions-and-their-indian-servants/>;
- Eileen BARKER, *New religious movements: their incidence and significance*, <https://eprints.lse.ac.uk/11887/>;
- Oscar BOTTO, *Dizionario Sanscrito Italiano (DSI)*, http://www.asiainstitutetorino.it/dizionario_sanscrito_italiano.html;
- Ana BRACIC, *Ethnicity and Social Exclusion*, <https://www.cambridge.org/core/journals/nationalities-papers/article/ethnicity-and-social-exclusion/A6512C08042F793F04B05EA20D606786>;
- Centro intercantonale di informazione sulle credenze, *I nuovi movimenti religiosi*, <https://cic-info.ch/informazioni-utili/schede-tematiche/i-nuovi-movimenti-religiosi-nmr/?lang=it>;
- Gérard COLAS, https://www.researchgate.net/publication/368352161_Palm-leaf_Manuscript_Libraries_in_Southern_India_Around_the_Thirteenth_Century_The_Sarvasvati_Library_in_Chidambaram;
- Comunità Damanhur, <https://damanhur.org/?lang=it>;
- Definizione di *Ganapatya*, in <https://en.wikipedia.org/wiki/Ganapatya>;
- Stella DUPIS, *Matsyendranatha, Master of the Yoginī Kaula School in the Tantra Tradition of Bengal*, https://www.academia.edu/17586008/Matsyendranatha_Master_of_the_Yoginī_Kaula_School_in_the_Tantra_Tradition_of_Bengal;
- Enciclopedia buddhista tibetana, http://tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/index.php/Yoni_Tantra_text;
- Jay L. GARFIELD, *Two Truths and Method*, https://jaygarfield.files.wordpress.com/2014/01/garfield_two_truths1.pdf;

²⁰⁶ I siti internet in questa sitografia sono stati tutti consultati l’ultima volta il 02 febbraio 2024.

David B. GRAY, *Tantra and the Tantric Traditions of Hinduism and Buddhism*, <https://oxfordre.com/religion/display/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-59>;

Paul J.GRIFFITHS, *Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion*, https://books.google.it/books?id=acfHjj_q-pkC&pg=PA36&redir_esc=y&hl=it#v=onepage&q&f=false;

History flame, <https://historyflame.com/history-of-printing-press-in-india/>;

Istituto di sessuologia clinica, <https://sessuologiaclinaroma.it/chi-siamo/listituto/>;

La storia del nome di Osho, https://www.sannyas.wiki/index.php?title=From_Bhagwan_to_Osho:_What%27s_in_a_name%3F;

Mariangela MANGIERI, Giovanni PELLEGRINO, *Movimento New Age: riflessioni Sociologiche*, <https://sociologicamente.it/movimento-new-age-riflessioni-sociologiche/>;

Manoscritto originale *Yonitantra*, <https://indianculture.gov.in/manuscripts/yonitantra>;

Maya Swati Devi, <<https://www.devitantrayoga.com/testi-sacri-tantrici>>;

Meditazione di Deva Premal, *Gayatri Mantra*, <https://www.bing.com/videos/riverview/relatedvideo?q=premal%2c+gayatrimantra&mid=AEE4539164A2382FE4F4AEE4539164A2382FE4F4&FORM=VIRE>;

Subhodeep MUKHOPADHYAY, *Demystifying Tantra Part V: Magic, Sex, Distortions, and Divinity*, <https://www.indica.today/long-reads/demystifying-tantra-magic-sex-distortions-divinity/>;

Primi testi Vaiṣṇava dal Nepal, <https://legacy.ochs.org.uk/lectures/early-vaisnava-texts-nepal>;

Kumar RAKESH, *Women and Literature in Medieval India*, <https://journals.edupub.org/index.php/ijss/article/view/6263>;

Marion RASTELLI, *Worshipping Viṣṇu's Twelve Manifestations: A Glimpse into Early Medieval Vaiṣṇava Lay Practice*, <https://journals.akademicka.pl/cis/article/view/790>;

Julien RIES, *New Age, fede cristiana e modernità*, <https://www.culturacattolica.it/religioni/nuove-religioni-e-nuove-sette/il-fenomeno-della-new-age>;

Paolo E. ROSATI, *Kāmākhya*, <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195399318/obo-9780195399318-0256.xml>;

Ingvid SAELID GILHUS, Ellen Siv KRAFT, James R.LEWIS, *New Age in Norway*, https://www.academia.edu/90167725/New_Age_in_Norway_by_Ingvild_S%3C%A6lid_Gilhus_Siv_Ellen_Kraft_and_James_R_Lewis_ed;

Alexis SANDERSON, *Pleasure and the Emotions in Tantric Śaiva Soteriology*, https://www.academia.edu/6389439/Pleasure_and_the_Emotions_in_Tantric_%C5%9Aaiva_a_Soteriology_Lecture_University_of_Hamburg_18_June_2013_Handout_21_pp;

Alexis SANDERSON, *Śaiva Tantric Strategies of Acceptance*, https://www.academia.edu/15916066/Handout_for_lecture_%C5%9Aaiva_Strategies_of_Acceptance_Annual_JAIBS_Conference_Koyasan_September_20_2015;

Alexis SANDERSON, *The Triadic Heart of Siva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*, <https://www.jstor.org/stable/603792>;

Alexis SANDERSON, *The Visualization of the Deities of the Trika*, https://www.academia.edu/6272740/The_Visualization_of_the_Deities_of_the_Trika_In_LImage_Divine_Culte_et_M%C3%A9ditation_dans_Hindouisme_edited_by_A_Padoux_Paris_%C3%89ditions_du_Centre_National_de_la_Recherche_Scientifique_1990_pp_31_88;

Serie TV *Wild wild country*, <https://www.justwatch.com/it/serie-tv/wild-wild-country>;

Sito del tempio Kamakhya di Assam, <https://cultureandheritage.org/2024/01/kamakhya-temple-of-assam-the-heart-of-indias-tantric-traditions-and-the-enigmatic-ambubachi-mela.html>;

Sito del tempio *Srisaila Devasthanam*, <https://www.srisailadevasthanam.org/>;

Julian STRUBE, *Esotericism between Europe and East Asia: How the “Esoteric Distinction” Became a Structure in Cross-Cultural Interpretation*, https://www.researchgate.net/publication/376525463_Esotericism_between_Europe_and_East_Asia_How_the_Esoteric_Distinction_Became_a_Structure_in_Cross-Cultural_Interpretation;

Cynthia TALBOT, *Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India*, <https://www.cambridge.org/core/journals/comparative-studies-in-society-and-history/article/abs/inscribing-the-other-inscribing-the-self-hindumuslim-identities-in-precolonial-%20india/A761CD864191F818249EC30C8FB2A9A3>;

The Yonitantra, <https://www.manoharbooks.com/BookDetails/171241/The-Yonitantra>;

Anja WÜEST, Petra STUTE, *Vulvovaginale Beschwerden in der Menopause*, <https://www.rosenfluh.ch/media/gynaekologie/2018/03/Vulvovaginale-Beschwerden-in-der-Menopause.pdf>.

Appendice

1. Vestiti del XVI secolo in Europa e del XIX secolo in India



Francia, XVII-XVIII sec. Re Ludovico XIV°



Italia, XVI sec., Caterina dei Medici

* Fonte: Albert RACINET, *Weltgeschichte der K ostume* (Stuttgart: Parkland Verlag, 1989)



India, XIX sec., *devaseva visnuiti* (danzatrici visnuite)



India, XIX sec., gioielliere e commerciante *vaiśya* del Gujarat e moglie con gruppo musicale, visnuiti

* Fonte: Albert RACINET, *Weltgeschichte der Kostume* (Stuttgart: Parkland Verlag, 1989)

2. Le schede delle scuole di tantra in Italia, Europa e America

SCUOLE DI TANTRA ITALIA

Nome Scuola	Anno Fond.	Maestro/i	Lignaggio	Rif. Storici	Motto
Devi Tantra Yoga	2007	Maya Swati Devi	Kaula e Śākta	Testi sacri: Yonitantra, Maharnirvāṇa Tantra	Tantra è Cavalcare la Tigre!
Formazione Tantra	2019	Alessandra Lops, Antonio Agrosi			Il tantra è per coraggiosi
Tantra Lovevolution	2014	Claudia Cardelli	Tantra Bianco e Rosso		
La via del cuore	2014	Lorenza Bertani (Malika)	Neo Tantra		Il percorso per riportarti all'origine e ricordarti chi sei
Tantra Yoga		Stefano e Corinne Ananda	Śivaismo Kashmiriano	Testi storici: Vijnana Bhairava, Tantrāloka, Tantrasastra	
A&D Tantricheart	2019	Anjori e Dhairaya	Baghwan Shree Rajneesh e Tradizione tantrica buddista tibetana	Materiale di Baghwan Shree Rajneesh (Osho)	Un viaggio d'amore con una dimensione spirituale

Accademia della formazione Corpo-Anima	2008	Gloria Di Capua e Maurizio Lambardi			Tantra & Amore
Tantralife	2016	Radha C. Luglio, Prem Agostino	Baghwan Shree Rajneesh		Scuola di risveglio per espandere la tua capacità di amare
Tantralove	2011	José e Resya: Giuseppe Nicolini e Teresa Ierardi	Neo Tantra e Kaula della mano sinistra	Tantissimi testi storici	Unione Divina
A cuore aperto	2015	Ornella Marini	Tantrayana		Tantra e cuore
Translife Revelation Foundation	2001	Kamala (Ornella De Stefano)	Tantra rosso e Via del Bodhisattva		Il tantra dell'origine è esperienza
AUM Tantra Yoga	2023	Marco e Amita			Per il riconoscimento del Vero Sé.
Riconoscersi nel cuore	2019	Paola Samadhi (Paola Immordino)			Riconoscere amore che sei
Conscious Tantra and Shamanism	2019	Dhyan Yogi e Nama Devi	Baghwan Shree Rajneesh		Il tuo percorso di amore, consapevolezza e gioia
Tempietto Tantrico		Magdala	Neo Tantra, tradizione Kashmira e Tradizione		La sessualità ponte tra corpo e anima

			Taoista		
<i>Maithuna</i> srl *	1994	Elmar e Michaela Zadra	Neo Tantra Buddhismo Nyingmapa e Gelugpa		Conosci e identificati con il nucleo più profondo del tuo essere.

* Questa scuola non è stata presa in analisi nella raccolta dei dati in quanto coinvolta personalmente essendo la mia scuola di tantra

SCUOLE DI TANTRA EUROPA

Nome Scuola	Anno Fond.	Maestro/i	Lignaggio	Rif. Storici	Motto
Institute Bewusster Leben	2003	Eva Phum e Peter Kammermeier			
Daniel Odier		Daniel Odier	Tantrismo Shivaita del Kashmir		Il problema, quando si cerca l'illuminazione è che si arriva sempre al punto in cui si crede di averla ottenuta
Aruna Institute GDR		Regina Konig e Hellwig Schinko			
Diamond Lotus Tantra Institut			Tantra rosso		Sentiti completamente umano
True Tantra	2009	Anand Rudra, Edu e Roland	Tantra Kriya Yoga		Hello tantrikas we share tantra, primal shamanism, Tantra Krya Yoga e Sacred Sexuality
Somananda Tantra School		Somananda e Lisa Maimon			Your spiritual self- development through authentic tantric Teaching
Natha Yoga Center		Advaitanan da Stoian e Adina Stoian			Spiritual Training & Community for continous trasformation

Satyaloka School		Yorgos e Ra Lalita Dasi	Bhairavand (Shivoham tantra)		
Temple of Tantric Arts		Alexa Mira e Dylan Bonny			You deserve the most fulfilling relationship with yourself and your beloved
Shakti Tantra		Hilly Spencer, Becky Price, Pauline McCluskey, Annabel Newfield			Welcome to Shakti Tantra your invitation to pleasure
Wild Tantra		Pema Gitama, Shaïdo Anand e Arjun Roodink	Kaula		Did you ever realize that everything fulfilling in life is wild?
Innercamp Ou		Alexis Acalà, Marjolein Van Ommeren			The Innercamp Metod® is a transformative program
Xavi Domenech Institute		Xavi Domènech			We are an international school offering training and courses based on tantra
Tantra School Love		Offer Kohen, Lotte Ritzer, Karolin Tsarki e Scarletr Dee			

SCUOLE DI TANTRA AMERICA

Nome Scuola	Anno Fond.	Maestro/i	Lignaggio	Rif. Storici	Motto
Sky Dancing Tantra		Sara e Thomas Stout (Margot Anand è la fondatrice)			
Tantra Illuminated		Christopher Wallis (Hareesh)	Trika Kaula e Krama		Welcome to a thriving community of spiritual practitioners and the most comprehensive classical tantra
Solar Tantra School		Michiko Takatani	Neo Tantra		Esperienza da 27 anni
Authentic Tantra		Devi Ward Erikson	Vajrayāna		Holistic Healing for body, mind and sex
Tantra Institute		Guy & Lauren			
Kriya Tantra Institute		Swami Ayyappa Giri e Swami Premajyoti Saraswati	Kriya		Join renovated master teachings-practitioners living within connection to ancient tradition for classes that inspire, uplift & empower you to share your light in the word

AUM Institute of Tantra		Aaron Patrick e Alissa King			
IPSALU Tantra International		Bpdhi Avinasha	Kriya yoga, trad. tibetane taoiste		

3. *Kula* e *Kaula* – citazioni

Questa appendice riassume la raccolta di citazioni sulla quale si basa il ragionamento nel capitolo V della tesi: il testo YT nel tantra-yoga contemporaneo.

Se *Kula* e *Kaula* erano distinte chiaramente, come risulta dalle nostre riflessioni esposte precedentemente, questa distinzione fu fatta molto probabilmente prima di Abhinavagupta.

Negli scritti di Padmasambhava, intorno all'anno 800 d. C., è presente la distinzione tra testi con commenti e consigli riguardo pratica, testi sacri per iniziati e testi criptici per esperti. Nei tantra i *Kula* corrisponderebbero ai primi e i *Kaula* ai secondi.

Secondo Dyczkowski, Abhinavagupta, nel suo testo *Parātrīṃśikāttavivāna*, spiega cos'è *Kula*. Questo testo non è reperibile, ma nel *Tantrāloka*, Abhinavagupta lo espone nuovamente. Presumiamo, inoltre, che alcune nozioni, come la distinzione tra *Kula* e *Kaula*, ai tempi di Abhinavagupta, fossero talmente comuni e conosciute da non rendere necessaria una spiegazione.

Dunque, Abhinavagupta nel *Tantrāloka* (traduzione di Raniero Gnoli) ci dice:

(un maestro) così istruito in tutte le scienze – le tradizioni, la grammatica, l'astronomia, il *Kula*, ecc. è noto col nome di autogenio, fondato sulla comprensione intuitiva del senso di tutte le scritture.

(p. 304; 134b-136)

il contatto con gente che non appartiene alla nostra famiglia spirituale (*akulīna*) è infatti fonte di paura, a causa della rovina spirituale (che può essere prodotta da un'adesione) alla loro famiglia. Chi segue la tradizione del *Kula*, l'unica degna (*ēkapātra*) deve perciò evitarli. (p. 397; 572-573a)
Diciamo adesso dei riti dei giorni d'adempimento. I giorni d'adempimento, com'è detto nello *Yogasamcāra*tantra, sono di due specie, *Kula* e *Akula*. I primi sono formati dalle otto (dee del) *Kula* e secondo lo *Yogasamcāra*tantra, sono ripartiti così. (p. 508; 10-14a)

Qui nel *Kula* è detto perciò nel *Haidaratantra*: c'è uguaglianza. Il mantra, lo yoga, la graduale (meditazione) che per comando del maestro, o Dea, uno tiene nel cuore, danno i frutti desiderati in virtù dell'adorazione. E, o Dea, per ottenere liberazione e perfezione occorre adorare secondo il metodo del *Kula*. (p. 510; 25b-30)

Tutto il rituale precedente viene adesso esposto secondo i metodi del *Kula*, i quali sono adatti a essere praticanti soltanto da maestri e discepoli di specialissima elevazione. (p. 549; 1-2a)

Privo dei sei maṇḍala; è stato detto nel *Trīśirobhairavantra*, sprovvisto di ogni recinzione, essenzialmente di conoscenza e di conoscibile, tale il sacrificio *Kula*. (p. 550; 9)

La funzione (*adhikāra*) è infatti l'effondersi (*prasara*) della forza nel camino del *Kula*. Dai principi precedenti si dice fanno accendere il seme verso l'alto per l'assenza di tale effondersi." "Secondo il Kālikūlatantra, vi sono poi altri maestri e mogli di maestri, che senza un corpo definito, si divertono, insospettiti, con questo o quel corpo, non appena si risvegli in essi il desiderio. In chi nasce da tale unione rifulge (la conoscenza) del *Kula*. [...] Questi maestri (privi di corpo) non debbono essere adorati partitamente, ma semplicemente fatti oggetto di pensiero (*smartavyāḥ*). (p. 554, 42-45°)

La coscienza primaria che risiede nel *Kula*, il quale è costituito dai mantra, dai perfetti, dal soffio vitale dalla coscienza e dai sensi e corrisponde così alla ruota, è qui chiamata col nome di Capofamiglia (*kuleśvarī*) (p. 554; 45b-46a)

Chi vuole il proprio bene, deve guardarsi dal celebrare il sacrificio *Kula* con coloro che non conoscono il sommo brahman, privi di andare a venire, presi da cupidigia, offuscamento, ebbrezza, ira, attaccamento e māyā. I riti *Kula* possono essere celebrati dal discepolo al principio, alla metà e alla fine dell'adorazione, in occasione dell'adorazione del maestro e durante i riti occasionali sopra esposti. (p. 580, 289-291)

In netta opposizione alla nostra ipotesi sull'iniziale distribuzione delle nozioni *Kula* e *Kaula* abbiamo una testimonianza, databile probabilmente intorno all' XI-XII secolo, successiva ad Abhinavagupta, tratta dal libro *La dottrina della vibrazione* (p. 297, nota 29) di Mark S. G. Dyczkowski, dove si cita un commentario al *Tantrāloka* (vol.XIb, p.4) di Jayaratha:

Kula è la Potenza Suprema, La natura del sorgere e del cadere (di tutte le cose) è la coscienza, e quindi essa è detta *Kula*; *Kula* è la pura coscienza presente nella natura innata (*svabhāva* di tutte le cose) ed è la causa universale; Oh migliore tra le donne, *Kula* è sottile, pervade ogni cosa ed è l'agente di tutte le cose ed è stabilito in tutte le cose. Quella energia brillante (*tejas*) è supremamente terribile [...]; Sappi che *Kula* presente ovunque, è vitalità nella sfera della potenza; *Kula* è beatitudine suprema; *Kula* è invero la nostra propria natura innata e *Kula* è chiamato il corpo.

Da questo ultimo commento di Jayaratha al *Tantrāloka* si evince che Jayaratha potrebbe aver personalmente tratto talmente tanto beneficio dai testi *Kula*, da enfatizzarne il contenuto. Per ora è l'unico autore che abbiamo trovato che loda il *Kula* più di ogni altra tradizione tantrica. Dalle sue parole, sembra che il *Kula* lo abbia portato ad una liberazione assoluta che

pervade ogni cosa, che è coscienza pura, che brilla in modo sottile, che è suprema ed è il corpo, ma anche la nostra natura innata, infine *Kula* è ovunque ed è il tutto.

Un commento sul *Yogasamcāra* di Abhinavagutpa, scritto di Jayaratha, dalla traduzione di Alexis Sanderson (dal *Tantrāloka* 29,97-100b, in cui nomina l'estinto *Yogasamcara*):

The word *adi* (*adisabdena*) [in *dravyadeh.*] ('such things as the material offerings that are the fermented juice of the grape [...]') means such things as sexual intercourse and meat (*maithunamamsadi*), these with alcoholic liquor (*madyam*) being the Kaulas' 'three Ms'.

Alexis Sanderson commenta:

There are not rivers flowing with wine, nor meat [massed up] like mountains. Nor is the whole world female. [So] how could one ever achieve success in the tradition of the Kula (kulagame). The point that Jayaratha conveys is this. In the lower Kaula teachings one proceeds as though these three factors (wine, meat and sexual intercourse) were of themselves the means to success, namely liberation. But in that case one would never be able to achieve it, since an infinite outcome would require an infinite input. So it is not the substances per se that have this effect but that effect that they can have upon an expanded awareness ready for enlightenment through ecstasy.

Le citazioni riportate in seguito sono tratte da: “*Pleasure and the Emotions in Tantric Śaiva Soteriology*” di Alexis Sanderson.

Prima del VII secolo, da parte degli ortodossi, è presente l'esclusione dei tantrici, come ha dimostrato Sanderson nella sua ricerca. L'autore individua tre correnti escluse dai brahmani e le chiama *Countercurrents*:

1. Atimārga: Lākula/Kālamukha (Atimārga II) Somasiddhānta/Mahāvratā of the Kāpālikas/Mahāvratins (Atimārga III, hairava, āmundā, possession, violence).
2. Meat, intoxicating liquor, sex.
3. Atimārga III the non-Saiddhāntika Mantramārga (Mantrapītha and Vidyāpītha, especially the latter) and the Kulamārga, inducing of possession through Mudrā (Mudrākośa of Jayadrathayāmala, Satka) by means, inter alia, of intense rasāveśah. (the nine dramatic sentiments [rasāh.].)”

Riprendiamo un passo dalla traduzione di Sanderson che ci permette di immaginare che sia il *Kula* che il Kaula si trovassero negli scritti *Krama* nel VII secolo d.C.

da ITI JAYADRATHE DAMṢṢTRINĪBANDHAḤ

Jayadrathayāmala, Ṣaṭka 4, NAK MS I-I468, ff. 29v-30r (Mudrākoṣa, Paṭala 2)

588b hāhākāraṃ conj. (cf. Tantrāloka 32.I3c-I6b): svāhākāraṃ Cod. 59Ib devī eṃ:

devā Cod. 594b sādhakendrāḥ eṃ: sādhakendraḥ Cod.)

On the day sacred to the Lineage [of his Mother-goddess the sponsor] should celebrate a Viramelapa in a pleasant, secluded house that is free of all disturbances and full of the scent of flowers, fine incense, and fragrant powders. He should invite all those who maintain the observance of Bhairava, who know the discipline, are devoted to the Goddess, contented, intent on the Krama, Samayins, Putrakas, Sadhakas, Gurus, and Yoginīs, the last enlightened or, if such cannot be found, at least devout. When he has brought those [initiates there, together with the Yoginīs] *or even without them (conj.) he should provide them with betel nuts and the like and offer them seats in the proper order [of precedence]. He should [first] worship these seats with the Pranavaḥ (?), presenting them such offerings as scented powder, incense, and flowers. Then he should invite the [guests] to sit on them, each in the appropriate circle. The first circle is of Gurus, the second of Sadhakas, the third of Putrakas, the fourth of Samayins, and the fifth of Yoginīs. In this way he should gradually accomplish the Union of all the Viras (sarvavirasamayogah.). As he does this the [sponsoring] Sadhaka (giriḥ.) should repeat the Power that consists of the fifty sounds [of speech]. [.or] this is eternal Kali in her immanent form. The Union of the *Nine (conj.) Viras becomes manifest within it. Then, O goddess, he should honor the assembly of Viras (viramelapah.) with offerings of guest water, flowers, incenses, and pastes of sandal-wood powder and camphor. He should worship each [participant] in this [assembly] to the extent that his wealth permits. In the center of each circle he should worship the Bhairava that is Wine (Madyabhairava), dark red and red-eyed, redolent with the best of fragrances, the cause of the highest joy, the best [of liquids], the intoxicator of the whole world. After worshipping it thus in the center he should fill cups for them [from it], which should [also] be well provided with the flowers of the human body and the five nectars. Then with great attentiveness he should serve them foods of the various kinds. Again and again, O goddess, he should give them whatever it is that they desire. meat of various sorts, diverse foods of the masticable variety, both exquisite and commonplace, foods to be licked, drunk, and sucked, drinks of many kinds, acrid, pungent, astringent, sweet, and sour. With various [offerings] such as these he should gratify the five circles. then at midday he should gratify them again until they are overflowing with joy. Then he should please the five circles with guest water, songs, and diverse music of the lute and flute to delight their ears. At this the rays [of their awareness] shine forth with great intensity, vibrant, blissful, flooded by so many delights. They dance, laugh out loud, and leap about eager to revel. They collapse, run, vomit, tremble, *perspire (conj.), and faint. Some voice Mantras, others the secret [teachings], and others words that contain the core teachings [of the Krama]. [Some] exchange clever *banter with double meanings (conj.), and some ? . . ?. Some assume series of Mudras. Some begin to dance with playful gestures [and] postures taught in the Kaula scriptures. Others, who are warriors, commence the [wild] Tandava dance [of Siva], and some ? . . ?. Others focus their minds in n. meditation on

Bhairava, others give voice to *poetry (conj.), some *hold their arms above their heads in various postures and sway them from side to side (conj.), some abandon themselves there to loud weeping, and others become †. . . †. Others there eagerly devour the excellent liquid *that arises from the five Vilasas (conj.). Some vigorously display †. . . †. Some suddenly suspend their bodies †. . . †. Some eat vomit , and and others faeces (atyutkat.am) (conj.). Some t. will engage in copulation and drink its product when replete. O you whose feet are worshipped by the foremost of Viras, when in this way it has expanded to the utmost the fused mass of the rays [of its consciouness] the supreme Viramelapa comes into being. .y beholding it [initiates] become intent on this Krama. What need is there for lengthy instruction. My beloved, [by engaging in this gathering] *on the sacred day (conj.) they are filled with the cyclical Krama, their minds as one. Whatever mighty teaching proclaimed in [this Satka on] the practice of the Mudras a person has received becomes completely clear to him [through this means]. The hold, the truth. .is is indeed no lie. I have taught you this wild dance of the Viras (viratandavah), by celebrating which a Sadhakan quickly becomes able to accomplish any siddhi and supremely adept in the gnosis of the Krama.

Dal *Tantrāloka*, il seguente passaggio rende comprensibile che per il Kaula le tradizioni sono tutte da abbandonare, insieme ad ogni schema mentale, mentre il *Kula* sembra indicare delle norme.

He should not become attached through prejudice to anything that is not real.[So] he should immediately exorcize as though they are evil spirits (*grahah*) the eight ‘possessors’ (*grahah*) that the [Kula]*gahvara* has mentioned and that according to the Nisicara and other [scriptures] must be abandoned, namely [pride of] caste, learning, lineage, orthopraxy, physical appearance, country, virtue, and wealth. “I am a brahmin how can I perform any rites other than those ordained by the Veda.” Such is the pride of caste, which [must be removed because it] blocks one’s access to the higher [teachings]. .e other [seven] too may readily be exemplified along the [same] lines [as] indicated by the *Kula gahvara*. these have been called ‘possessors’ *grahah*. In this [passage of scripture] because they are indeed analogous to possessing spirits. Though individuals are autonomous [agents] these factors make them appear to take on a nature that is alien to their own, concealing their true identity. Such conceptual constructs as caste cannot apply to one’s real identity as consciousness. [but] once established they [like invasive spirits] completely occlude that nature with their own. Each and every conceptual construct that causes the undivided reality of consciousness to contract [in this way] is such a ‘possessor’ and should be discarded. Similarly, the Lord has declared in the Anandasastra. “.e Lord [liberates souls] without regard [for their standing in terms of virtue and sin as defined by the scriptures of the bound] and indeed he is contrary (*vamah*) [in his very nature to that mundane order]. So purity is of no avail in this matter. What gratifies the Goddess in her worship is [offerings of] blood and flesh not the practice of[brahmanical] purity. Brahmins and persons of the lowest castes should practice [the circle rite] together. [.or] .the radiant senses themselves do not react with perturbation even when their object is an untouchable.

4. Il diario etnologico

(Il diario non è visibile al pubblico).

5. L'intervista – riassunto

(Ci è stato concesso di poter pubblicare questo riassunto dell'intervista).

Ho intervistato la maestra durante uno dei suoi corsi di tantra yoga introduttivi. L'intento era quello di approfondire il nostro testo esposto sulla sua homepage in sanscrito traslitterato insieme a un riassunto in un piccolo paragrafo in italiano: il loro testo sacro è il *Yonitantra (YT)*.

L'intervista verte sui testi tantrici in generale. Secondo la maestra in origine vi erano sessantaquattro testi tantrici sacri di cui ne esistono ancora trentaquattro all'interno della tradizione *Kaula*. Mi ha descritto la tradizione *Kaula*, originaria del nord dell'India, come derivante dalla Valle dell'Indo e, in modo particolare, da Mohenjo-daro. In origine c'era l'adorazione della Grande Madre, e da lì si sono in seguito sviluppati tutti i vari lignaggi, quindi anche il *Kaula*. Dunque, si parla di un'origine comune di tutte le tradizioni tantriche che poi, nel tempo, si sono ramificate in varie scuole e vie.

«La *Kaula* è tutto ciò che tu scegli come famiglia spirituale - quindi fondamentalmente quando si instaura un linguaggio comune, il linguaggio dei *mantra*, il linguaggio *asana*...». Poi la maestra afferma che l'iniziazione avviene attraverso i *mantra*, perché senza *mantra* non possiamo trascendere, non possiamo andare oltre, non possiamo iniziare a trasfigurare. Quando un maestro dona un *mantra*, questo gesto viene considerato un'iniziazione. Dopo aver verificato nei suoi libri ci dice che *Kula* e *Kaula* hanno lo stesso significato. Lei ci dice che *Kula* e *Kaula* non significano solo famiglia, ma anche cerchio, raduno.

Le iniziazioni, mi dice, si ricevono solo dal *guruji*, che sarebbe il primo o il più importante maestro, colui dal quale si ricevono le iniziazioni fondamentali. Il suo maestro più importante è stato il *guruji* Guptananda, maestro e *nathyogi*. Siccome io non ho ben capito come si inserisce un *nathyogi* nel *Kaula Śākta* glielo domando e lei mi dice che *Śākta* è tutta tradizione *Nath*, sia il *Kaula* tantra che il *Trika Kaula* tantra sono *nathguru*, perché sono della tradizione dei *Nath*, ma anche loro fanno parte di questa famiglia *Kaula*. Quindi lei ha avuto il suo primo *guruji* e poi il suo secondo maestro che le ha trasmesso tutta la parte del tantrismo *Śākta* e poi un altro maestro con cui ha imparato il sanscrito e che l'ha introdotta al tantrismo kashmiriano.

La mia curiosità era sapere, oltre al contenuto, anche come il testo YT si inserisse in questi antichi rami, perché ricercando ho trovato alcuni storici che parlano di una datazione del 1100 mentre nel suo sito è datato 1650. Ci addentriamo, così, nel contenuto. Lei sostiene che è presente una serie di documenti che possono essere contraddittori perché «in India non c'è mai una sola verità». Per esempio, se vogliamo identificare un lignaggio, lo YT e il *Devi Mahatmya* sono del tantrismo śākta, ovviamente di epoche diverse. Mentre il *Devi Mahatmya* racconta in modo chiaro delle gesta della dea *Durga* e di tutte le sue forme, lo YT è un testo criptico, segreto, in cui troviamo dei rituali segreti. Ci comunica che essendo il testo consigliato per la via śākta, e non essendo lei una studiosa dello YT, ci può solo dire come effettuare una *yonipuja*, ovvero una vera cerimonia iniziatica, dal momento lei è stata iniziata alla *yonipuja*, ma non al *Yonitantra*. Secondo lei nel testo YT, come nel *La Divina Commedia*, è necessario interpretare e ricercare il significato dietro alle parole. Continuando con l'intervista, ritorna la mia curiosità sul testo, perché ho notato che, in confronto ad altri testi, lo YT è stato scritto in modo più semplice ed è relativamente breve. Mi dice che secondo lei, ad intuito, lo YT è un testo più antico rispetto agli altri, perché più tribale e il linguaggio è più essenziale. Secondo lei, siccome la tradizione śākta esiste “dalla notte dei tempi”, il testo potrebbe essere datato anche 800 a.C.

Rispetto a questo testo, avevo anche un'altra curiosità. Dal contenuto dello YT si evince che non deve essere trasmesso a chi non è iniziato, con pesanti minacce e maledizioni in caso contrario. Secondo la maestra, questo si rifà al culto dello *Srividya*, un culto segreto che fa parte dell'adorazione della dea *Tripurasundarī*. Una corrente segreta del *yantra śākta*, una setta molto specifica dove venivano celebrati tutti questi rituali: *yonitantra*, *yonipuja*.

Io ho provato a tradurre il testo, e ho trovato che include la carne e “le droghe” nei rituali e desideravo capire come vengono oggi interpretate nella tradizione *Kaula* queste sostanze. Lei mi spiega il concetto di puro e impuro: «Sono due facce della stessa medaglia nel tantrismo. In altre parole, la dicotomia tra puro e impuro non esiste o si supera attraverso la pratica. Quindi anche la via *Kaula*, che era quella di coloro che meditavano sui cadaveri, come gli adoratori del *Kapalīka*, cioè del teschio (che lei aveva visto fare alcuni rituali) sono qualcosa in cui si trascende il puro e l'impuro.» Poi aggiunge: «Tra l'altro in rituali specifici dove si usano delle sostanze, lì quando il tuo corpo è puro e anche solo se ne assumi una piccola parte, parte subito la reazione e quindi entri in questo stato di trascendenza». Non esclude che questo testo sia molto forte e di grande impatto, e che quindi si debba andare oltre i tabù e che per farlo, bisogna allargare i propri orizzonti. Quindi «trascendere anche quello

che può essere puro o impuro, giusto o sbagliato, perché tutto questo giudizio non fa parte del tantra.»

Per esempio, ci parla del rituale *yonipuja*: «un'esperienza veramente sacra, una delle più alte esperienze, è tutto a livello proprio di ritualistica sacra. Tu vieni praticamente onorata e venerata come una *devī*, quindi con fiori, *mantra*, campane, tamburelli...». Aggiunge che ci sono dei templi in India in cui si può assistere ancora a queste cerimonie. Le prime maestre tantriche erano *yoginī*, non vi erano uomini, è la donna che nasce iniziatrice. Entrambi i suoi maestri glielo dicevano sempre. Quindi la *yonipuja* è tramandata da donna a donna. «Io so che in altre tradizioni c'è l'uomo che inizia la donna o viceversa, mentre qui la tradizione *Kaula* è una via femminile.» Spiega che, quando si fa la *yonipuja*, bisogna invocare tutte le dieci forze cosmiche, quindi tutte le *Das Mahāvidyā*, le dieci dee della saggezza. Per ogni dea, ci sono delle sostanze ben precise, dei fiori ben precisi, dei *mantra* ben precisi e anche dei *mudra* ben precisi, con cui si entra in uno stato di trance o di sublime beatitudine e appagamento spirituale.

Poi l'intervista si dirige verso avvenimenti del presente e ai brontolii nello stomaco per la fame. Andammo nella pausa della cena del 18.11.2023.

6. L'intervista intera

(Questa sezione di 23 pagine, non è visibile, perché non abbiamo avuto l'autorizzazione di renderla pubblica)