



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

in Lingue e Civiltà
dell'Asia e
dell'Africa
Mediterranea
ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

**L'Unità religiosa e politica in Vivekananda (1863-1902)
e Aurobindo Ghose (1872-1950).**

Relatore

Ch. Prof. Stefano Beggiora

Correlatore

Ch. Prof. Antonio Rigopoulos

Laureanda

Francesca
Varelli Matricola
863136

Anno Accademico

2020/2021

Indice

भूमिका	4
Introduzione	6
Premessa	6
Oggetto di studio	8
Alcune precisazioni	10
Che cosa si intende con spirituale e, quindi, con spiritualità?	10
Che cosa si intende con Oriente e Occidente?	11
Struttura	14
Note sulla traslitterazione e sulla trascrizione dei nomi	16
Vivekananda	17
Mutiny, 1857-58	17
Macaulay Minute – 2 febbraio 1835	18
Calcutta	21
Unità di Artha e Dharma	23
Rāmakrishna	25
Narendranath Datta	28
Brahmo Samāj	29
Discepolato	31
Ultime parole del maestro	34
Dopo la morte di Ramakrishna	35
Appunti di Madras (1892-93)	36
World's Parliament of Religions, Chicago (1893)	40
Gli ultimi anni	44
Il Vedānta pratico	46
Aurobindo	51
La Società Teosofica	52
Il Congresso	56
La spartizione del Bengala	58
Background familiare	61
Istruzione	62
Baroda, 1893-1906	67
Calcutta, 1906-1908	71
Pondicherry, 1910-1950	76
La Mère	81
La sādhanā aurobindiana	85
Alcune riflessioni conclusive	89
L'Unità per la Libertà	90
The power of union in Rabindranath Tagore	91
Unity, the goal of religion di Vivekananda	93
I due messaggi di Unità vivekanandiani	96
Il ruolo della libertà in Unity di Vivekananda	98

L'unità religiosa e politica	100
L'Unità in Bande Mataram	102
Conclusione	107
Riflessioni conclusive	110
Bibliografia	113
Sitografia	118

भूमिका

प्रस्तुत शोध प्रबंध का विषय-वस्तु स्वामी विवेकानन्द (जन्म: १२ जनवरी १८६३ - मृत्यु: ४ जुलाई १९०२) और अरविन्द घोष (जन्म: १५ अगस्त १८७२, मृत्यु: ५ दिसंबर १९५०) की सोच में धार्मिक एकता और राजनीतिक एकता से संबंधित है।

यह शोध कार्य एक ऐतिहासिक विश्लेषण है जिसका उद्देश्य उन्नीसवीं सदी के उत्तरार्ध के बंगाल धार्मिक सुधार आंदोलन और बीसवीं शताब्दी की शुरुआत में स्वदेशी आंदोलन की शुरुआत के बीच निरंतरता के अस्तित्व को प्रदर्शित करना है। वर्तमान शोध का उद्देश्य भारतीय पहचान के संबंध में विवेकानंद और अरबिंदो के प्रवचनों के भीतर एकता के विषय के महत्व को प्रदर्शित करना है।

जांच में तीन भाग हैं: पहला अध्याय विवेकानंद के जीवन और कार्यों के बारे में है। विषय के संक्षिप्त परिचय के बाद मुख्य प्रश्नों पर चिंतन किया गया है। विवेकानंद के जीवन से जुड़ी प्रमुख ऐतिहासिक घटनाएँ क्या हैं? वे किस तरह की शिक्षा प्राप्त करते हैं? आप अपने प्रसिद्ध शिक्षक रामकृष्ण (१८ फरवरी १८३६ - १६ अगस्त १८८६) से कब मिले और उनके रिश्ते के आवश्यक तत्व क्या हैं? वे संयुक्त राज्य अमेरिका में क्या करते हैं ? और सबसे बढ़कर, विवेकानंद की सोच के सबसे महत्वपूर्ण पहलू क्या हैं?

संरचनात्मक दृष्टिकोण से, दूसरा अध्याय अरबिंदो के जीवन और कार्यों से संबंधित है, इसलिए यह पहले के समान ही है। वास्तव में, प्रश्न भी समान हैं और ये अरबिंदो के जीवन में ऐतिहासिक घटनाओं और महत्वपूर्ण संस्थानों, उनके परिवार और इंग्लैंड में उनकी शिक्षा, कलकत्ता और पांडिचेरी में अंतिम

वर्ष, उनकी साधना से संबंधित हैं। इन दोनों अध्यायों में प्रस्तुत जानकारी विभिन्न विद्वानों के लेखन से ली गई है।

तीसरा अध्याय विशेष रूप से एकता के विषय पर केंद्रित है और तथाकथित विवेकानंदियन "पदानुक्रमित समावेशवाद" और अरबिंदो की साधना के बीच संपर्क के बिंदुओं को दर्शाता है।

निष्कर्ष में, एक विशेष विचार के लिए एक स्थान आरक्षित किया जाएगा, जिसमें हम उन प्रश्नों का स्पष्ट और प्रासंगिक उत्तर देने का प्रयास करेंगे जिनसे यह थीसिस उत्पन्न होती है।

संक्षेप में, इस शोध प्रबंध का उद्देश्य विवेकानंद और अरबिंदो द्वारा एकता पर लेखों और भाषणों के विश्लेषण के माध्यम से 19वीं और 20वीं शताब्दी के अंत के बीच के ऐतिहासिक काल को पढ़ने और समझने की प्रक्रिया को प्रोत्साहित करना है। आशा है कि भविष्य में दूसरे विद्वान भी इस विषय से सम्बंधित रोचक लेख प्रकाशित करें।

Introduzione

*Un giorno Shri Rāmakrishna, in uno stato di trance religiosa,
parlava alla Madre dell'Universo. E diceva:
«Madre, ciascuno dice: 'Il mio orologio segna l'ora giusta'.
I cristiani, gli indù, i mussulmani, tutti dicono:
'La mia religione è la sola vera'.
Ma nessun orologio è esatto, Madre!
Chi può veramente conoscerti?
Tuttavia, colui che Ti cerca con cuore sincero può, per Tua grazia,
arrivare a Te per qualunque via attraverso qualunque religione»*

Shri Ramakrishna (1963: 184).¹

La compilazione del presente lavoro di ricerca nasce dalla volontà di chi scrive di confrontarsi da un punto di vista storico² con la dimensione spirituale³ afferente all'ambito del Subcontinente indiano.

- Premessa

Nello specifico, l'indagine prende le mosse dall'esame di un unico ampio termine, vale a dire la nozione di «induismo»,⁴ “categoria [...] conosciuta in epoca moderna dagli inglesi e utilizzata fino al dì d'oggi dagli indologi occidentali”, che è, però, connotata da un'ambiguità di fondo, in quanto, “induce a immaginare una unitarietà e omogeneità religiosa che il subcontinente indiano non ha mai conosciuto” (Rigopoulos, 2005: 1). Infatti, come spiega Brian K. Smith (2002: 38) in *Mettere in discussione l'autorità: costruzioni e decostruzioni dell'induismo*:⁵ “la voce ‘induismo’, come termine singolare capace di spiegare una religione monolitica, è una categoria fallace che elide le molteplici e variegate differenze presenti nell'Asia del Sud.”

¹ L'autore del testo è, in realtà, Jean Herbert (1897-1980), che pubblicò una “raccolta metodica e completa [...] in francese sotto il titolo «L'insegnamento di Ramakrishna», ed il presente libro è una traduzione italiana di quella raccolta” a cura di Giulio Cogni (Shri Ramakrishna, 1963: 9).

² Le fonti di tipo storico impiegate all'interno del presente lavoro sono le seguenti: Guha (2008; 2012), Metcalf & Metcalf (2006), Spear, (1970), Torri (2000) e Walsh (2006).

³ Il tema della *spiritualità* verrà affrontato più avanti nel corso dell'introduzione, nella sezione intitolata ‘Alcune precisazioni’, alla quale si rimanda.

⁴ Per approfondire la nozione di «induismo», consultare Rigopoulos (2005).

⁵ Articolo presente in “Verso l'India, Oltre l'India. Scritti e ricerche sulle traduzioni intellettuali sudasiatiche” (2002) a cura di Federico Squarcini e dedicato a Wilhelm Halbfass (1940-2000), tradotto in italiano da Fulvio Guatelli dall'originale *Questioning authority: Constructions and deconstructions of Hinduism*, in «International Journal of Hindu Studies», 2 (1998), n. 3, pp. 313-339.

Tuttavia, proprio a causa dell'ampio respiro che contraddistingue questo termine ombrello, è importante specificare che l'analisi qui condotta intende focalizzarsi sul contesto del cosiddetto «neo-induismo», vocabolo coniato dall'indo tedesco Paul Hacker (1913-1979). Come leggiamo in Halbfass (1990: 219):

“In a broad classification, Paul Hacker has divided modern Indian thought, and the Indian attitudes towards the West, into "Neo-Hinduism" and "surviving traditional Hinduism.”⁶

Tale nominale bipartizione tra «neo-induismo» e «tradizionalismo», però, non ci deve far cadere nell'errore di pensare che queste due categorie si escludano a vicenda o che siano chiaramente distinguibili; anzi, Halbfass (1990: 220) ci tiene a ricordare che:

“[...] Neo-Hinduism also invokes the tradition, tries to return to it, and hopes to find in it the power and context for its response to the West. Yet as Hacker emphasizes, this return is the result of a rupture and discontinuity. More important than the fact that foreign elements have been added to the tradition is that basic concepts and principles of this tradition have been reinterpreted and provided with new meanings as a result of the encounter with the West.”

Chiarito ciò e con la consapevolezza che esiste un'ampia gamma di tentativi di rispondere all'Occidente e di reinterpretare il significato e l'identità della tradizione indù nel mondo moderno,⁷ giungiamo a restringere ulteriormente il *focus* dell'analisi ai cosiddetti grandi portavoce di respiro internazionale del neo induismo e, con preciso e diretto riferimento, a Vivekananda (1863-1902)⁸ e Aurobindo Ghose (1872-1950),⁹ i quali si esprimono principalmente in inglese (Halbfass, 218).

- Oggetto di studio

La scelta di aprire un dibattito attorno al legame dottrinale tra la figura di Vivekananda e quella di Aurobindo nasce sicuramente da un interesse di tipo

⁶ Sempre Halbfass (1990: 219) specifica che: “Occasionally, Hacker also speaks of Hindu Modernism (by which he likewise means "Neo-Hinduism"); he avoids the terms "Renaissance" and "Reformation", so preferred by other authors in this context.”

⁷ Per una lista completa dei principali esempi, vedere Halbfass (1990: 218).

⁸ Per Vivekananda, consultare Beckerlegge (2000; 2004; 2006; 2008; 2013), Bharati (1980), Green (2017), Killingley (2013), Rigopoulos (2019), Rolland (1968), Swami Tejasananda (1995) e Vecchiotti (1985).

⁹ Per Aurobindo, consultare Aurobindo (2011), Castagnetto (2020), Heehs (2008) e Purani (2007).

personale; tuttavia, lo studio del saggio *Il loto e la spada* (2020) di Marco Castagnetto Alessio, edito da Franco Angeli per la collana “S.T.R.A.D.E” a cura di Stefano Beggiora e Lia Zola, ha assunto una funzione catalizzatrice, con particolare riferimento all’invito, da parte dell’autore stesso, di approfondire questo legame da un punto di vista accademico.¹⁰

Sono sicuramente molto numerosi gli aspetti che potrebbero essere indagati in quest’ambito, seppur già di molto ristretto rispetto alla nozione di «neo induismo»; nonostante ciò, trattandosi di un’analisi di tipo storico, il passo successivo della presente dissertazione sarà quello di inserire queste due figure all’interno del loro contesto di riferimento, vale a dire il Bengala e, ancora più specificatamente Calcutta, che stava vivendo quel delicato periodo di transizione dal XIX al XX secolo. Infatti, come sottolinea anche B.K. Smith (2002: 47):

“Gli specifici contorni dell’‘induismo’ proposti dal movimento neo-hindū sono di fatto attribuibili alle circostanze storiche, culturali e politiche dell’India del XIX secolo e dei primi decenni del XX (non ultime, la presenza del colonialismo occidentale e del suo portato: l’imperialismo culturale).”

Attraverso il processo di contestualizzazione di queste due eminenti personalità del neo induismo, si possono introdurre due concetti, ossia quelli di «tolleranza» e «pacifismo» che non sono attestati dalle tradizioni induiste fino al XIX secolo. Infatti, come si può leggere in Rigopoulos (2003: 277-278):

“La promozione di questi due valori fu essenzialmente la risposta indiana alla colonizzazione britannica: la tolleranza – classico tema neo-hindu – al fine in primo luogo di riconciliare le differenti tradizioni religiose (*sampradaya*) presenti nel subcontinente in una totalità teologica di ‘spiritualità omogenea’ (il cosiddetto *sarva-dharma*), così da contrastare l’aggressività proselitistica del missionarismo cristiano e musulmano; il pacifismo, al fine di volgere contro il colonizzatore il pregiudizio di passiva sottomissione e ‘femminile debolezza’ attribuito ai colonizzati, trasformandolo – come potente *boomerang* – in un potenziale di liberazione”.

Ed ecco che, finalmente, proprio il termine «liberazione» appare come una chiave di lettura funzionale ad una profonda comprensione del contesto e, conseguentemente, dell’operato di queste grandi personalità: si tratta di una liberazione sicuramente di tipo *spirituale*, intensa quindi come *mokṣa*, ma, soprattutto, di una «emancipazione» o «affrancamento» in senso politico e, quindi, identitario.

¹⁰ Si sta facendo riferimento a Castagnetto (2020: 15, nota 16) in cui si legge: “[...] il legame dottrinale tra Ramakrishna e Vivekananda da un lato e Aurobindo dall’altro meriterebbe uno studio approfondito che non è al momento contemplato nella letteratura specialistica in lingua italiana.”

Così, giungiamo infine a circoscrivere la presente analisi per un'ultima volta, introducendo il tema principe della dissertazione, ovverossia il tema dell'Unità, intesa non solo come unità 'religiosa', e quindi relativa all'*advaita Vedānta* e alla rilettura delle *Upaniṣad*¹¹ e della *Bhagavad Gītā*,¹² e soprattutto, come unità politica, intesa dunque come «identità» e «autodeterminazione».

Si tratta sicuramente di un tema particolarmente delicato e forse più vasto di quello che questo primo tentativo di analisi può effettivamente rendere appieno nella sua complessità, in quanto esso entra in relazione con il problematico rapporto tra potere temporale e potere spirituale, come si avrà modo di vedere. Ad ogni modo, l'indagine si pone come obiettivo quello di dimostrare che la promozione dell'induismo da parte di Vivekananda e Aurobindo, in veste di esponenti religiosi, ha lo scopo di garantire l'affrancamento politico dell'India – intesa come nazione – dal giogo coloniale, attraverso l'ottenimento dell'Indipendenza (15 agosto 1947). In seguito alla suddetta argomentazione, si giungerà a dimostrare come sia necessario impiegare con cautela proprio tali categorie di religione e politica, per evitare di trattare superficialmente gli argomenti in analisi, e per commettere l'errore di interpretare erroneamente il messaggio di questi eminenti personaggi.

In particolare, si cercherà di problematizzare questo accostamento di temi religiosi e politici, poiché il passare all'azione politica di grandi pensatori e riformatori religiosi comporta un'identità tra *artha* e *dharma* che richiede di essere approfondita. In ultima istanza, si proverà a rispondere alla seguente domanda: in che termini si pongono, prima Vivekananda e poi Aurobindo, in relazione alla visione che guarda al mondo attraverso una possibile separazione tra temporale e spirituale? Per poter alla fine interpretare correttamente il tema dell'unità, è prima necessario raggiungere l'obiettivo della comprensione di

¹¹ Vale la pena ricordare l'etimologia della parola *upaniṣad* richiamando quella riportata in Boccali, Piani & Sani (2000: 52) nella parte a cura di Sani e dedicata alle letterature religiose, in cui si legge che il termine è composto dalla radice sanscrita *sad* ('sedere') preceduta dai prefissi *upa* e *ni*, "e indica la posizione assunta dall'allievo che si siede ai piedi del maestro per ascoltarne gli insegnamenti."

¹² La *Bhagavadgītā* ("Il canto del glorioso Signore [Viṣṇu-Kṛṣṇa]"), o semplicemente *Gītā*, è considerata essere il cuore del *Mahābhārata*, in quanto riporta il dialogo, sotto forma di poema, tra Viṣṇu-Kṛṣṇa (il «nero») e Arjuna (il «bianco»), che ha luogo poco prima dell'inizio dell'epica battaglia tra i Kaurava e i Pāṇḍava. Anche se fa parte del *Mahābhārata*, "è giunta a noi anche attraverso una ricchissima tradizione manoscritta autonoma ed è, insieme con le *Upaniṣad*, l'opera dell'antica letteratura indiana in lingua sanscrita più largamente conosciuta in tutto il mondo" (Boccali, Piani & Sani, 2000: 207). Per la traduzione italiana a cura di Adelphi, si veda Esnoul (2017).

quale sia il punto di partenza di entrambi questi pensatori in relazione alla suddetta questione.

- Alcune precisazioni

Si considera importante cominciare la dissertazione con una breve parentesi dedicata ad alcune precisazioni di termini come «spirituale», «Oriente» e «Occidente», a cui si è già fatto ricorso precedentemente in questa introduzione e che verranno impiegati anche successivamente. Lo scopo di questa chiosa è duplice, ma nessuno dei due è abolire il loro impiego: al contrario, si vuole spiegare il taglio prospettico della ricerca, mentre si punta l'attenzione sull'importanza della consapevolezza dell'identificazione tra reale e razionale, per dirlo con le parole di Gramsci.¹³

Che cosa si intende con *spirituale* e, quindi, con *spiritualità*?

La risposta più immediata potrebbe essere provare a definire il termine *spirituale* per negazione, contrapponendo così *spirituale* ad un altro termine, ossia *religioso*, e inserendo il discorso in un gioco di opposizione tra *spiritualità* e *religione*, come è attestato, ad esempio, nell'opera di Aurobindo Ghose. Egli, infatti, associa a quest'ultima l'idea di "appartenenza" ad una determinata dottrina o confessione, guardando alla religione come un aspetto storicamente connotato della spiritualità (Castagnetto, 2020: 9).

Anche questo breve estratto da Wood (2010: 267), sempre attraverso l'impiego di una logica oppositiva, può aiutare ad inquadrare meglio il termine *spiritualità*, in quanto spiega che:

"[...] whereas "religion" conceptually captures institutions, traditions, the public world and external authority, and does so in an objectivist manner, it ill-serves the attempt to understand situations in which there are waning. Stressing a subjectivist approach, however, "spirituality" is judged conceptually competent to deal with such situations."

Perciò, si può dedurre che la caratterizzazione del termine *spiritualità* risieda nella "soggettività", anche se, nelle parole di Squarcini (2007: 33, nota 53),¹⁴

¹³ "Razionale e reale si identificano. Pare che senza aver capito questo rapporto non si può capire la filosofia della praxis, la sua posizione in confronto dell'idealismo e del materialismo meccanico, l'importanza e il significato della dottrina delle superstrutture" (Gramsci, 1975: 1420).

¹⁴ Per approfondire il dibattito sul tema della *spiritualità*, si invita il lettore a consultare Squarcini (2007: 33, nota 53), per la ricchezza dei riferimenti bibliografici qui presentati.

molto spesso tale lemma si configura soltanto come un sostituto di comodo, quando in realtà vuole rappresentare un altro evento storicamente connotato, esattamente come la religione.

Dunque, in merito al tema della diffusione della cosiddetta ‘spiritualità orientale’ in Occidente, che quindi comporta l’impiego delle categorie di «Oriente» e «Occidente», si giunge a toccare con mano quella che Squarcini (2007: 37) definisce “la fondamentale questione dell’orientamento proiettivo dei vari discorsi sul mondo ‘orientale’”, mettendo così in luce il sostanziale “carattere proiettivo” che contraddistingue “tutti coloro che hanno avuto interessi nel rappresentare l’‘Oriente’ e l’‘Occidente’ come polarità contrapposte” e ad “attribuire all’‘Oriente’, con le sue pratiche e i suoi saperi, un ruolo compensativo, ausiliario e salvifico” (Squarcini, 2007: 38-39).

In riferimento al tema della portata soteriologica dell’Oriente, è quasi immediato il collegamento di tale attribuzione all’opera dei pensatori che sono qui oggetto di studio: si può, quindi, affermare che sia Vivekananda che Aurobindo avessero degli interessi nel perpetrare la rappresentazione della valenza soteriologica dell’Oriente e, nello specifico, l’India come la madre di tutte le religioni, scaturigine stessa della *spiritualità*. Adottando tale prospettiva, però, si è portati a domandarsi quali potessero essere questi interessi e, nel fare ciò, si guarderà al tema dell’unità. Nel messaggio insito nel tema dell’unità espresso da Vivekananda e Aurobindo, infatti, sembrerebbe essere nascosta una interessante chiave di lettura a proposito di quale sia l’obiettivo ultimo. Si intende già da ora anticipare che il fine dell’unità - ovverosia l’interesse dietro la riproduzione della portata soteriologica dell’Oriente e dell’India nello specifico è, come si avrà modo di argomentare, la libertà, ovverosia l’indipendenza politica.

Intanto, però, si è parlato di *Mother India* (*Bhārat Mātā* in hindī), concetto che riporta l’attenzione alle ambigue categorie di «Oriente» e «Occidente», giungendo così ad introdurre il seguente quesito:

Che cosa si intende con *Oriente* e *Occidente*?

Per comprendere meglio che cosa si intende quando si parla di *Oriente* e *Occidente*, si fa impellente la necessità di mettere in evidenza un altro aspetto, giungendo così ad analizzare un estratto dai “Quaderni del carcere” di Antonio Gramsci (Ales, 22 gennaio 1891 – Roma, 27 aprile 1937) in relazione all’immenso problema della *Oggettività e realtà del mondo esterno* (Quaderno

11, XVIII; II: 20) a cui si faceva riferimento in apertura, nel quale possiamo leggere:

“Per intendere esattamente i significati che può avere il problema della realtà del mondo esterno, può essere opportuno svolgere l’esempio delle nozioni di « Oriente » e « Occidente » che non cessano di essere « oggettivamente reali » seppure all’analisi si dimostrano niente altro che una «costruzione» convenzionale cioè «storico-culturale» (spesso i termini «artificiale» e «convenzionale» indicano fatti «storici», prodotti dallo sviluppo della civiltà e non già costruzioni razionalisticamente arbitrarie o individualmente artificiose)” (Gramsci, 1975: 1419).

E poi, ancora leggiamo:

“Cosa significherebbe Nord-Sud, Est-Ovest senza l’uomo? Essi sono rapporti reali e tuttavia non esisterebbero senza l’uomo e senza lo sviluppo della civiltà. È evidente che Est e Ovest sono costruzioni arbitrarie, convenzionali, cioè storiche, poiché fuori della storia reale ogni punto della terra è Est e Ovest nello stesso tempo. Ciò si può vedere più chiaramente dal fatto che questi termini si sono cristallizzati non dal punto di vista di un ipotetico e malinconico uomo in generale ma dal punto di vista delle classi colte europee che attraverso la loro egemonia mondiale li hanno fatti accettare dovunque” (Gramsci, 1975: 1419)¹⁵

“Eppure”, conclude Gramsci (1975: 1420),

“questi riferimenti sono reali, corrispondono a fatti reali, permettono di viaggiare per terra e per mare e di giungere proprio dove si era deciso di giungere, di «prevedere» il futuro, di oggettivare la realtà, di comprendere la oggettività del mondo esterno.”

La denuncia dei rapporti di potere che permea l’invenzione di queste categorie è contenuta anche nel noto saggio *Orientalismo* di Edward Said (1935-2003), il quale si autodefinisce arabo-palestinese in Occidente. Già nell’introduzione, Said (2019: 11, 14) afferma che «Oriente» e «Occidente» sono, in un certo senso, un’invenzione: “Muovo dall’assunto che l’Oriente non sia un’entità naturale data, qualcosa che semplicemente *c’è*, così come non lo è l’Occidente”.

Tali categorie fittizie, che non si trovano in natura, creano una narrazione della quale si può trovare traccia nella cultura letteraria e che Said definisce come *Orientalismo*,¹⁶ vale a dire l’invenzione del soggetto, l’«Occidente», il quale

¹⁵ Gli esempi che Gramsci (1975: 1419-1420) riporta in riferimento alla pervasività dell’idea di «Oriente» e «Occidente» sono particolarmente interessanti, in quanto mettono in luce come l’accettazione indiscriminata di tali categorie possa condurre a delle situazioni paradossali, come le seguenti:” Il Giappone è Estremo Oriente non solo per l’Europeo ma forse anche per l’Americano della California e per lo stesso Giapponese, il quale attraverso la cultura politica inglese potrà chiamare Prossimo Oriente l’Egitto.”

¹⁶ Said (2019: 13) definisce l’Orientalismo, dalla fine del XVIII, come “l’insieme delle istituzioni create dall’Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l’Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull’Oriente”; come “impresa culturale” (2019: 14); e ancora: “Il rapporto tra

costruisce artificialmente un Altro, che egli chiama il Diverso, ossia l'«Oriente». Infatti, una prima definizione che Said (2019: 11) dà di *Orientalism* è “un modo di mettersi in relazione con l'Oriente basato sul posto speciale che questo occupa nell'esperienza europea occidentale.” In questo senso, egli stesso definisce l'«Oriente» come “uno dei più ricorrenti e radicati simboli del Diverso” e argomenta come questo atteggiamento dell'orientalismo rappresenti una forma di dominio culturale.

Vivekananda e Aurobindo, agli occhi degli “occidentali” sono il Diverso, ed esattamente come Said, si trovano – con i loro gradi di differenza – ad esperire in prima persona cosa significhi essere l'Altro, durante i loro soggiorno fuori dall'India, lontani dalla loro madre patria. Di nuovo, ritorna il tema della consapevolezza, ma in questo caso in relazione alla pratica della «rappresentazione», della «narrazione» e, perché no, della «divinizzazione».

Ed è proprio in merito a questa pratica che è necessario citare “la pratica millenaria del Medesimo e dell'Altro” che il filosofo francese Michel Foucault (Poitiers, 15 ottobre 1926 – Parigi, 25 giugno 1984) illustra all'interno del suo saggio *Le parole e le cose*. Nella parte introduttiva, egli compì una lunga analisi di un racconto breve tratto dall'opera di Jorge Luis Borges (1899-1986) che si vuole riportare, se non interamente, quasi, poiché si ritiene che tale ragionamento sia in grado di svelare proprio i meccanismi logici impiegati quando si impiegano tali categorie. Leggiamo:

“Questo libro nasce da un testo di Borges: dal riso che la sua lettura provoca, scombussolando tutte le familiarità del pensiero – del nostro, cioè: di quello che ha la nostra età e la nostra geografia – sconvolgendo tutte le superfici ordinate e tutti i piani che placano ai nostri occhi il rigoglio degli esseri, facendo vacillare e rendendo a lungo inquieta la nostra pratica millenaria del Medesimo e dell'Altro. Questo testo menziona ‘una certa enciclopedia cinese’ in cui sta scritto che ‘gli animali si dividono in: a) appartenenti all'Imperatore, b) imbalsamati, c) addomesticati, d) maialini di latte, e) sirene, f) favolosi, g) cani in libertà, h) inclusi nella presente classificazione, i) che si agitano follemente, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello, l) *etcetera*, m) che fanno l'amore, n) che da lontano sembrano mosche’. Nello stupore di questa tassonomia, ciò che balza subito alla mente, ciò che, col favore dell'apologo, ci viene indicato come il fascino esotico d'un altro pensiero, è il limite del nostro, l'impossibilità pura e semplice di pensare *tutto questo*.”

[...]

Oriente e Occidente è una questione di potere, di dominio, di varie forme di egemonia [...]” (2019: 15).

Ciò che è impossibile, non è la vicinanza delle cose, ma il sito medesimo in cui potrebbero convivere. Gli animali ‘i) che si agitano follemente, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello’ dove potrebbero incontrarsi, se non nella voce immateriale che ne pronuncia l’enumerazione, se non sulla pagina che la trascrive? Dove possono giustapporsi se non nel non-luogo del linguaggio? Ma questo, dispiegandoli, apre solo uno spazio impensabile. [...] Borges non aggiunge nessuna figura all’atlante dell’impossibile; non fa scaturire in nessun posto il lampo dell’incontro poetico; si limita a eludere la più discreta ma la più insistente delle necessità; sottrae il luogo, il suolo muto in cui gli esseri possono giustapporsi. Sparizione mascherata o piuttosto derisoriamente indicata dalla serie abbecedaria del nostro alfabeto, cui viene attribuita la possibilità di servire da filo conduttore (il solo visibile) alle enumerazioni d’una enciclopedia cinese...” (Focault, 1998: 5-7).

L’esempio dell’enciclopedia cinese, infatti, permette di illustrare come un certo tipo di approccio logico conduca a pensare e a discutere la realtà attraverso il filtro che egli chiama “pratica del medesimo e dell’altro” e che definisce come “millenaria” per rimarcare l’antichità. Il linguaggio è quindi un non luogo in cui possono crearsi situazioni di coordinazione come di opposizione e l’unico modo per farlo e, appunto, attraverso il linguaggio stesso: è la sola elencazione in progressione alfabetica a tenere uniti tutte le tipologie di animali elencati dall’enciclopedia cinese.

Per queste ragioni, nel presente lavoro, mentre si approfondirà l’opera di personalità quali Vivekananda e Aurobindo,¹⁷ più che sul cosiddetto “bisogno dell’alterità”, che in Squarcini (2007: 41-42) viene descritto quasi come una esigenza naturale, si proverà a puntare l’attenzione su come “rappresentazioni strumentali dell’‘altro’ e dell’‘altrove’” siano diventate, nel caso di *religione e spiritualità* e in relazione a *Oriente e Occidente*, “dei ‘beni simbolici’ da immettere sul ‘mercato’.”

Per riassumere, è attestata una storiografia della narrazione del medesimo e dell’altro, per dirlo attraverso le parole di Focault, che solitamente acquisisce una forma dialettica attraverso la creazione di binomi quali Oriente-Occidente, materialismo-spiritualismo e così via. Non solo vi è una opposizione, ma anche una gerarchia: di solito, siccome il punto di vista è stato principalmente eurocentrico, Occidente > Oriente *et* materialismo > spiritualità. Tuttavia, è attestata l’opera di alcuni pensatori, come Vivekananda e Aurobindo, i quali, consapevoli di questo genere di narrazione, cercarono di invertire alcuni tipi di narrazione, asserendo che l’Oriente è superiore all’Occidente in quanto la spiritualità è superiore al materialismo. Questo genere di caratteristiche

¹⁷ Per l’accesso all’opera completa, consultare in Sitografia, in ordine alfabetico, Aurobindo, *Complete Works of Sri Aurobindo* e Vivekananda (1962-1997).

connotarono il messaggio di pensatori che gli studiosi hanno definito appartenenti alla corrente del “neo induismo” e, nello specifico, quello di Vivekananda e Aurobindo. Infine, si è sottolineato come dietro una consapevolezza del genere vi siano degli interessi: in altre parole, c’è un motivo che spinse questi pensatori a perpetuare la narrazione della portata salvifica dell’Oriente. L’obiettivo della presente dissertazione è quello di dimostrare che Vivekananda influenzò il pensiero di Aurobindo e questo aspetto è visibile dall’analisi del tema dell’unità, attraverso il quale è possibile osservare che l’unità si configuri come il mezzo per ottenere lo scopo finale, ovverosia la libertà.

- Struttura

Per quanto riguarda la struttura dell’indagine, essa si compone di tre parti: i primi due capitoli sono dedicati, rispettivamente, all’esame della vita e dell’opera di Vivekananda e di Aurobindo Ghose, da cui la specularità della loro struttura. In essi, si proverà a restituire un’immagine il più completa di queste due figure, collocando Vivekananda e Aurobindo temporalmente e spazialmente nel loro contesto di riferimento, vale a dire il Bengala di fine Ottocento. Per fare alcuni esempi, per quanto riguarda lo sfondo storico, si illustreranno alcuni importanti eventi storici, come il *Minute on education* (2 febbraio 1835), l’ammutinamento dei *sepoys* (1857-58) e la spartizione della *Presidency* del Bengala (1905); unitamente al ruolo di alcune istituzioni, come il *Brahmo Samāj*, il *Congress* e la Società Teosofica; e l’influenza di alcuni singoli intellettuali o personalità biograficamente rilevanti, in primo luogo Ramakrishna e Sarada Devi, ma anche Bankim Chandra Chatterji, Rabindranath Tagore, Mohandas Gandhi e Mirra Alfassa.

Inoltre, dopo essersi interrogati intorno al loro *background* familiare e al tipo di istruzione che viene loro impartita, si proverà a restituire alcuni aspetti fondamentali degli eventi principali della loro biografia. Specificatamente, per quanto riguarda Vivekananda, il racconto del suo discepolato e i suoi viaggi oltreoceano, mentre, per quanto riguarda Aurobindo, gli eventi che lo portarono a scontrarsi con il potere coloniale e gli anni di Pondicherry.

Infine, si proverà a illustrare sinteticamente quali sono gli elementi principali dell’opera che essi portarono avanti nel corso della loro vita, facendo così

riferimento a termini - per es. “Vedānta pratico”, “inclusivismo gerarchico” in riferimento a Vivekananda; “libertà creativa” e “*sāadhanā*” per Aurobindo - impiegati negli studi di riferimento della presente ricerca.¹⁸

Il terzo e ultimo capitolo si concentra in modo specifico sul tema dell’Unità, mettendo in luce i punti di contatto tra il pensiero vivekanandiano e gli scritti “giovanili” o “bengalesi” di Aurobindo, giungendo quindi all’analisi dei testi. Tra gli esempi che verranno menzionati, oltre ad un estratto da *Sāadhanā* di Rabindranath Tagore in funzione introduttiva, in relazione al pensiero di Vivekananda, si analizzerà il contenuto di una serie di interventi (*Unity, the goal of religion*, *Appunti di Madras* e *Unity*), mentre in relazione a quello di Aurobindo, saranno studiati gli scritti pubblicati su *Bande Mataram* e, specificatamente, i seguenti: *Unity, An open letter to those who despair of their Country*, *Unity and the British Rule* e *About Unity*.

Come è doveroso riservare dello spazio alla parte introduttiva, è altrettanto necessario adibire una parte dedicata alle riflessioni conclusive, nelle quali si terrà conto delle premesse, dei dati ottenuti e dello sviluppo della parte argomentativa, in quanto la sezione ha principalmente lo scopo di formulare una risposta il più pertinente e chiara possibile a tutti gli interrogativi esposti nel corso della presente introduzione.

- Note sulla traslitterazione e sulla trascrizione dei nomi

Un’ultima questione introduttiva riguarda la traslitterazione e la trascrizione: per la presente dissertazione, si è scelto di trascrivere i nomi di persone e città, presentando la trascrizione dalla *devanāgarī* soltanto quando in uso. Per quanto riguarda le divinità, i concetti o i termini che derivano dal sanscrito o dalla hindi, invece, si è scelto di mantenerli traslitterati.

¹⁸ Principalmente Halfbass (1990) e Castagnetto (2020).

Vivekananda

Nel Bengala di fine Ottocento¹⁹ nacque Narendranath Datta (Calcutta, 12 gennaio 1863 – Belur, Howrah, 4 giugno 1902),²⁰ noto come Vivekananda o Swami Vivekananda. La sua vita fu breve ma straordinariamente intensa e significativa, non solo per la storia del pensiero indiano, ma anche per quello occidentale.

1. *Mutiny*, 1857-58

Solo pochi anni prima della sua nascita ebbe luogo la grande rivolta del 1857-1858,²¹ che scoppiò originariamente come ammutinamento dei *sepoys*, le truppe indiane della Compagnia, e che si allargò poi al resto della popolazione.

Uno dei tratti salienti della grande rivolta fu che, in quel frangente, le parti contrapposte videro la popolazione civile unita contro il potere coloniale e, infatti, ciò che caratterizzò il cosiddetto *Mutiny* fu proprio l'alleanza indù-musulmani. Tale collaborazione fu tanto più importante se si pensa al fatto che le ragioni della rivolta, principalmente identitarie, riguardavano la natura del trattamento dei *sepoys* all'interno della "macchina da guerra" imperialista.

¹⁹ Si veda Torri (2000: 425) per una mappa del Subcontinente indiano sotto la Corona (1858-1947).

²⁰ Per un riscontro fotografico sulla figura di Vivekānanda, consultare Beckerlegge (2008: 7-10, 15-18, 25, 27, 29, 31-34), uno studio interessantissimo sull'impiego dei ritratti fotografici come mezzo iconografico strategico.

²¹ Per approfondire il *Mutiny* del 1857-1858 si vedano Metcalf & Metcalf (2006: 100-107), Spear (1970: 339-350; 351-367), Torri (2000: 392-393, 425-430) e Walsh (2006: 109-112).

A testimonianza di ciò, si pensi, ad esempio, quanto ha colpito l'immaginario la diceria sulle cartucce del fucile Enfield, “unte con grasso di vacca e di maiale (la prima sacra per gli indù, il secondo immondo per i musulmani)” (Torri, 2000: 426)²². Questo è dunque esemplificativo del clima di irrequietezza sociale che si sarebbe tradotto in uno scontro e che Spear (1970: 345) spiega efficacemente nel seguente modo:

“La scena sociale, con la sua tensione tra influenze orientali e occidentali, fu per così dire la polvere da sparo; lo scontento militare fu la miccia, e la questione delle cartucce ingrassate il fiammifero.”

Il 2 agosto 1858 il controllo della colonia, e quindi del Bengala in cui nascerà Narendranāth Datta, passò quindi direttamente dalla Compagnia delle Indie alla Corona britannica, una svolta epocale della storia dell'India prima dell'Indipendenza (15 agosto 1947).

Tale passaggio di potere determinò infatti il delinearsi di una nuova fase del regime coloniale, caratterizzato da una serie di riforme atte a stabilizzare il controllo sui suoi sudditi.²³ Da un lato la popolazione venne divisa sulla base di criteri etnico-religiosi attraverso delle indagini sulla composizione sociale,²⁴ dall'altro questi stessi criteri vennero poi impiegati nel processo di reclutamento negli organi volti alla gestione dei territori coloniali, creando di fatto una situazione di concorrenza interna, volta a “prevenire sia l'insorgere di processi di omogeneizzazione sociale, sia la diffusione di forme di solidarietà politica” (Torri, 2000: 447).

Tuttavia alla politica imperialista della Corona si contrappose l'azione di gruppi di intellettuali bengalesi che, proprio a partire dalla fine dell'Ottocento, avviarono un importante processo di mutamento culturale in concomitanza al fermento riformatore nell'ambito delle tradizioni religiose: è in questo contesto di modernizzazione e riforma religiosa che si inserì la figura di Narendranāth Datta, destinato ad essere noto a livello mondiale col nome monastico di Swami

²² Il problema del lubrificante per cartucce riguarda la sequenza di caricamento del fucile Enfield, che prevede il contatto con i denti. In Spear (1970: 348) si legge che: “In effetti, nella fabbrica di Woolwich era stato usato grasso animale. L'ordine di mordere le cartucce fu revocato, e agli uomini fu dato il permesso di usare grasso vegetale.”

²³ Per approfondire le riforme successive al 1857-58, si veda Metcalf & Metcalf (2006: 108-114).

²⁴ Nel 1871 viene introdotto il sistema dei censi con cadenza decennale nell'ambito della necessità di suddividere la popolazione in categorie decretate dall'appartenenza religiosa, che nel corso del tempo - si pensi al censo del 1901 - diventa sempre più specifica in riferimento al rango della casta di riferimento.

(*svāmin*, ‘Signore’) Vivekananda (“la cui beatitudine sta nella discriminazione”).²⁵

2. *Macaulay Minute* – 2 febbraio 1835

Vi fu un altro accadimento storico che, anche se avvenuto precedentemente alla *Mutiny*, e quindi alla nuova politica imperialista, non può essere trascurato in questa sede poiché molto significativo in relazione alla creazione di quella classe di intellettuali che saranno i fautori di quel clima di riforma, che si sta qui provando a delineare, e di cui Vivekānanda è espressione. Si trattò del *Minute on Education* (2 febbraio 1835)²⁶ di Thomas Babington Macaulay (1800-1859),²⁷ redatto allo scopo di prendere una posizione definitiva in merito al coevo dibattito dell’epoca in seno al governo della Compagnia circa quale lingua impiegare al fine di promuovere l’istruzione tra i coloni (Curtin, 1971: 178). Se il dibattito nacque tra la scelta del sanscrito o del persiano come lingua d’istruzione, Macaulay vi si inserì proponendo l’inglese, vale a dire una lingua straniera, sulla base del fatto che, secondo lui: “We have to educate a people who cannot at present be educated by means of their mother-tongue” (Curtin, 1971: 182), e il fine ultimo di tale scelta fu il seguente:

“We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern – a class of persons Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect.”

Come è noto, in seguito al *Minute* di Macaulay, Lord William Bentick (14 September 1774 – 17 June 1839)²⁸ dichiarò ciò che segue:²⁹ “I give my entire concurrence to the sentiments expressed in this Minute”. Di conseguenza, nello stesso anno annunciò che “nelle scuole superiori si sarebbero insegnate discipline occidentali, scienze comprese, e che la lingua delle scuole sarebbe

²⁵ Rolland (1965: 224) spiega in tal modo il nome monastico: “It was this mania for argument, criticism, “discrimination”, that later won for him the name of Vivekananda.”

²⁶ Per il testo del *Macaulay Minute* (1835), si veda Curtin (1971: 178-191), mentre per approfondire, si vedano Metcalf & Metcalf (2006: 81-86), Said (2002: 154-155, 197), Spear (1970: 335-336) e Walsh (2006: 105).

²⁷ Vedere Metcalf & Metcalf (2006: 308), per Thomas Babington Macaulay, “secretary of the Board of Council for India (1832-4). He then went to India as member of the governor-general’s council (1834-8).”

²⁸ Lord William Bentinck fu governatore generale della Compagnia dal 1828 al 1835. Si vedano Torri (2000: 402, 411-413), Metcalf & Metcalf (2006: 305), Spear (1970: 329-338) e Walsh (2006: 103-105).

²⁹ Per approfondire il dibattito sulla lingua d’istruzione, si veda Metcalf & Metcalf (2006: 81-86).

stato l'inglese" (Spear, 1970: 335), elevando, inoltre, l'inglese allo *status* di lingua della diplomazia e della giustizia, al posto del persiano (Torri, 2000: 413), riforma che, come giustamente sottolineato da Spear (1970: 336), il termine "sostituzione" non rende appieno, in quanto non si trattò di una semplice "sostituzione d'una lingua straniera a un'altra, ma nel fatto la decisione [...] ebbe conseguenze d'importanza incalcolabile."

La prima conseguenza fu sicuramente la forte spinta dei coloni stessi a ricercare un'istruzione in lingua inglese, così da poter accedere a determinate cariche e dai cui banchi sorge questa "classe di indiani occidentalizzati, che usavano l'inglese come principale lingua di scambio" (Torri, 2000: 413). In Spear (1970: 336) si legge che:

"Possiamo riassumere il processo dicendo che con la lingua inglese venne la letteratura inglese; con la letteratura inglese vennero idee inglesi, che erano idee occidentali in veste britannica; con le idee vennero costumi inglesi, che erano espressioni britanniche dello spirito occidentale."

Si noti come la figura del padre di Narendranāth Datta, Viśvanāth Datta (1835 - 1884), che nacque proprio nello stesso anno della "Minuta" in questione, fosse esemplificativa di come tale obiettivo sia stato raggiunto nell'arco di una generazione, in quanto venne descritto proprio come un "gentiluomo anglo-indiano" (Vecchiotti, 1985: 8).

Un altro aspetto interessante che vale la pena sottolineare è quale ruolo questa classe "Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect" assunse nelle intenzioni del Macaulay:

"To that class we may leave it to refine the vernaculars dialect of the country, to enrich those dialects with terms of science borrowed from the Western nomenclature, to render them by degrees fit vehicles for conveying knowledge to the great masses."

L'intenzione, poi riuscita, fu quella di creare una vera e propria classe di intermediari in grado di guidare le grandi masse, altrimenti irraggiungibili ai coloni, nella direzione indicata dall'alto, ovverosia dalla Compagnia, in un primo momento, e poi dalla Corona, in seguito al 1858. Come appena anticipato, l'intenzione riuscì al punto tale che il passaggio di potere successivo a quello avvenuto in questi anni sarà l'Indipendenza, ottenuta circa un secolo

dopo, vale a dire quando il potere passò proprio a questa classe di intermediari che si potrebbero definire “indiani indù con istruzione inglese”.³⁰

3. Calcutta

Il Bengala fu un caso particolarmente emblematico della riuscita di tale politica, grazie all’influenza di un centro come Calcutta, scelta dall’impero britannico come capitale e per questo “la più popolosa metropoli e il maggior centro commerciale del subcontinente” (Torri, 2000: 408).

L’influenza della Calcutta di allora non si limitava alla sfera economica, ma si estendeva anche alla sfera culturale, al punto tale da poter considerare Calcutta una vera e propria capitale della cultura, soprattutto in termini di accessibilità all’istruzione di stampo occidentale e in lingua inglese: già nel 1816 venne fondato lo *Hindu College* e negli anni successivi altri importanti organi di diffusione di testi stampati in lingua, quali la *Calcutta School Book Society* (1817) e la *Calcutta School Society* (1818).³¹ È per questo motivo che si è stimato che, soltanto a Calcutta e in concomitanza del *Macaulay Minute*, negli anni Trenta dell’Ottocento l’inglese veniva già insegnato a diverse migliaia di indiani (Metcalf & Metcalf, 2006: 83). Nel 1857, grazie all’opera di finanziamento di Dalhousie (1812 –1860),³² venne fondata l’Università di Calcutta – parallelamente a quelle di Bombay e Madras – la cui organizzazione seguiva prevedibilmente il modello della “London University” (Spear, 1970: 334, nota 2).

³⁰ Si pensi, ad esempio, alle figure di Mohandas K. Gandhi (2 ottobre 1869 – 30 gennaio 1948), Jawaharlal Nehru (14 novembre 1889 – 27 maggio 1964) e B.R. Ambedkar (14 aprile 1891 – 6 dicembre 1956).

Per un profilo storico su Mohandas K. Gandhi, guardare Guha (2012: 109-110, 121-122,), Hobsbawm (2018: 242, 249, 251-252), Metcalf & Metcalf (2006: 171-185, 187-188, 227-230), Rigopoulos (2003), Spear (2006: 444-447, 461-465, 469-473, 483-493, 499-502, 514-518, 532-534, 538-541), Torri (2000: 522-531, 535-536, 540-542, 584-590) e Walsh (2006: 171-176, 178-206).

Per approfondire Jawaharlal Nehru, si vedano Guha (2012: 140-148), Metcalf & Metcalf (2006: 219-20, 233-248, 303-304), Torri (2000: 598-603, 618-638, 640-651, 653-659, 661-666, 683-684, 733-737) e Walsh (2006: 213-217).

Per B.R. Ambedkar, consultare Metcalf & Metcalf (2006: 194, 232, 302), Torri (2000: 548, 550-551), Walsh (2006: 209, 211-213) e Zelliott (1992).

³¹ Per approfondire la politica culturale della Compagnia, si veda Torri (2000: 413-416).

³² Consultare Spear (1970: 339-347) per Dalhousie, nato James Andrew Broun-Ramsay, “che con Wellesley, Bentinck e Curzon è una delle quattro massime personalità inglesi del periodo.” Anche Walsh (2006: 105-107).

Nella capitale, tra gli *abhijat bhadralok* ('aristocratici gentiluomini'), vale a dire "i più eminenti esponenti dell'élite economica e sociale indiana di Calcutta", si assistette all'ascesa dei diversi clan appartenenti alla famiglia Ṭhākur, nota con il nome inglesizzato "Tagore", discendenti da Darpa Narayan Tagore (Torri, 2000: 408). Se il "culmine delle fortune economiche dei Tagore fu raggiunto da Dwarkanath (1794-1846)",³³ suo figlio, Debendranath Tagore (1817-1905)³⁴ scelse una strada diversa dal padre, diventando "un eminente intellettuale che svolse un ruolo importante come riformatore religioso" (Torri, 2000: 409). Un altro eminente membro della casata Ṭhākur, figlio di Debendranāth e coevo di Vivekananda, fu Rabindranath Tagore (1861-1941),³⁵ che il Torri (2000: 409) prova a ritrarre in tutta la sua statura scegliendo le seguenti parole:

"poeta, romanziere, drammaturgo, musicista, pittore e pensatore politico, educatore e operatore culturale (fondò l'università di Santiniketan), fu il primo indiano a guadagnarsi il premio Nobel (per la letteratura, nel 1913)".

Rabindranath Tagore fu, infatti, una delle numerose personalità bengalesi e figure poliedriche che ebbero un ruolo eminente nel clima di riforma culturale venutosi a creare nel periodo antecedente all'effettivo raggiungimento dell'Indipendenza.

Un altro esempio di eminente intellettuale bengalese dell'Ottocento lo si può trovare nella figura di Bankim Chandra Chatterji (27 giugno 1838 – 8 aprile 1894), "uno dei personaggi caratteristici della cultura bengālica di quel tempo" e "uomo di larga esperienza di vita e di orizzonti spirituali assai larghi, che gli resero la vita difficile, specialmente nei suoi rapporti con i padroni inglesi dell'India di allora" (Vecchiotti: 1982: 169-170).

Oltretutto, è interessante menzionare che Aurobindo Ghōṣe (1872-1950) è l'autore di "una serie di articoli pubblicati per lo *Hindu Prakash* di Bombay dal 16 luglio al 27 agosto 1894",³⁶ nei quali descrisse Chatterjī³⁷ come "creatore

³³ Dwarkanāth Ṭhākur è il "cofondatore (insieme a un gruppo di uomini d'affari inglesi) e principale azionista della Union Bank (una delle prime banche di tipo moderno in India) e creatore della prima compagnia indiana di navigazione interna a vapore" (Torri, 2000: 408).

³⁴ Si veda Vecchiotti (1982, 39-44) per approfondire Debendranāth Ṭhākur (1815-1905) e il suo ruolo nella *Brahmo samāj* – che verrà approfondita nelle prossime pagine.

³⁵ Per approfondire la figura di Rabindranath Tagore, consultare Pieruccini (2013b: 54, 109, 204, 206, 208).

³⁶ Come spiega Heehs (2008, 38) "*Indu Prakash*, a "weekly journal of literature, politics, commerce and news" published from Bombay".

³⁷ La morte di Chatterjī, avvenuta nell'aprile dello stesso anno, "impelled Aurobindo to write a series of essays on his life and writings, which were published in *Indu Prakash* in July and August" (Heehs, 2008: 42).

della nuova lingua bengālica” e “ritrovatore di una nuova chiave stilistica che rompe con il predominio del sanscrito nella tradizione letteraria bengālica” (Vecchiotti, 1982: 170). Anche nel suo caso, il suo ruolo non si limitò alla creazione di una nuova prosa in vernacolo, bensì si trattò di una figura a tutto tondo:

“dalla cultura varia, dalla dottrina immensa e dalla sorprendente versatilità, che ne fece [...] uno studioso, un poeta, un saggista, un romanziere, un giurista, un filologo e un innovatore nel campo religioso” (Vecchiotti, 1982: 174).

È quindi interessante osservare che personalità quali Rabindranāth Ṭhākur, Bankim Candra Catterjī e, come vedremo, anche Rām Mohan Rāy – in ordine cronologico inverso - sono tutte grandi personalità poliedriche, a tutto tondo, che spaziavano dalla politica, alla religione, alle questioni sociali, e che ebbero un ruolo nella creazione del clima culturale di riforma religiosa in cui era immerso Vivekānanda e che è perciò necessario prendere in considerazione proprio perché lo hanno inevitabilmente influenzato.

Aurobindo descrive l’epoca in cui visse Bankim come il “giovine Bengāla degli anni ’50”, e non lascia in sospeso quali siano le ragioni che lo inducono a riferirsi con tale lustro a quel periodo:

“Il Bengāla era in quel tempo teatro di una grande trasformazione intellettuale. Una sorta di piccolo Rinascimento aveva preso l’abbrivio, e una razza ardente ed immaginosa, per lungo tempo legata ad una tradizione antica ed univoca, si era vista consegnare nelle proprie mani la chiave di un mondo nuovo, denso di belle o profonde creazioni dell’arte e del sapere. Da questo incontro di una civiltà e di un’arte straniera con un temperamento diverso da quello che le aveva create, usciva, come esce generalmente da siffatti incontri, un’arte originale e una civiltà originale. L’originalità non consiste nel rigettare le influenze esteriori, bensì nell’accettarle come un nuovo stampo, in cui possa scorrere la nostra individualità. Questo è ciò che è accaduto e può ancora accadere nel Bengāla...” (Vecchiotti: 1982: 171).

4. Unità di *Artha* e *Dharma*

Nel Bengala della seconda metà del XIX secolo, venne dunque a crearsi una classe intellettuale alla quale appartengono le figure che sono state menzionate e che, pur rappresentando una piccola percentuale della popolazione, ebbero un rilevante peso demografico e che Vecchiotti (1985: 9) definisce “una lama a doppio taglio”, ma quali sono le ragioni che lo spinsero a farlo?

Ideati per essere intermediari e quindi istruiti all'occidentale, proprio questi gruppi di intellettuali cominciarono ad avere “un atteggiamento via via più critico nei confronti del regime coloniale”, finendo col passare all'azione politica (Torri, 2000: 448-449). Essi, infatti, conobbero e lessero Antonio Gramsci (Ales, 22 gennaio 1891 – Roma, 27 aprile 1937):

“Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò; ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali [...] Si formano così storicamente delle categorie specializzate per l'esercizio della funzione intellettuale, si formano in connessione con tutti i gruppi sociali ma specialmente in connessione con i gruppi sociali più importanti e subiscono elaborazioni più estese e complesse in connessione col gruppo sociale dominante” (Gramsci, 1996: 19).

Desiderosi di assumere il “ruolo di ideologi e di organizzatori di gruppi sociali esistenti o in via di formazione” (Torri, 2000: 449), dagli anni Ottanta dell'Ottocento, diversi gruppi di intellettuali bengalesi passarono all'azione politica, finendo quindi per configurarsi come uno strumento pericoloso per l'imperialismo stesso, una vera e propria “arma a doppio taglio”.

In un primo momento, rivendicarono il diritto di cittadinanza; in seguito, resisi conto della “chiara indisponibilità del *rāj* britannico a concedere il pieno godimento di tali diritti” (Torri, 2000: 450), reclamarono l'indipendenza politica.³⁸

Questo passaggio è tanto più delicato se ci si accorge della vicinanza tra temi religiosi e temi politici: il passare all'azione politica di grandi pensatori e riformatori religiosi comporta un'identità tra *artha* e *dharma* che richiede di essere approfondita. Ecco che viene gradualmente messo a fuoco il problema che la presente dissertazione intende indagare: che cosa rappresentò e che cosa comportò l'unità di *artha* e *dharma* agli occhi di Vivekananda e Aurobindo? Potremmo vedere nell'urgenza identitaria e nazionalistica un “ponte” ideale che riunisca l'orizzonte religioso da quello politico?

A questi interrogativi, già anticipati nell'introduzione, si cercherà di rispondere nel corso del terzo capitolo; tuttavia, un primo importante indizio di tale processo si può rintracciare in un altro articolo di Aurobindo (2002: 977-979), questa volta pubblicato su *Bande Mataram* il 28 marzo 1908 e intitolato proprio *Spirituality and Nationalism*, in cui egli stesso, menzionando una personalità il

³⁸ Questi aspetti verranno analizzati più nel dettaglio al principio del secondo capitolo.

cui nome è indissolubilmente legato a quello di Vivekananda, all'interno di un discorso sugli *avatāra*,³⁹ affermò ciò che segue:

“What Christianity failed to do, what Mahomedanism strove to accomplish in time as yet unripe, what Buddhism half accomplished for a brief period and among a limited number of men, Hinduism as summed up in the life of Sri Ramakrishna has attempt for all the world. This is the reason of India’s resurgence, this is why God has breathed life into her once more, why great souls are at work to bring about her salvation, why a sudden charge is coming over the hearts of her sons. The movement of which the first outbreak was political, will end in a spiritual consummation” (Aurobindo, 2002: 978-979).

5. Rāmakrishna⁴⁰

L'indologo Giuseppe Tucci (1894-1984),⁴¹ nella sua *Storia della filosofia indiana* (1957: 46-47), non potè infatti non citare Vivekananda senza metterlo in relazione al suo maestro Ramakrishna, e lo fece in merito alla spiegazione che diede delle *Upaniṣad*⁴²:

“Sempre se ne sono scritte: dei giorni nostri è la *Ramakrishna-Up.* nella quale si esprimono gli insegnamenti di Ramakrishna, grande mistico bengalico morto nel 1886 a

³⁹ A proposito del tema degli *avatāra*, riportiamo innanzitutto l'insegnamento di Rāmākṛṣṇa (1963: 261): “1036 – Il Salvatore (Avatar) è un messaggero di Dio. Il viceré dell’Onnipotente. Quando avvengono dei disordini in qualche provincia ai confini dell’immenso regno, il Capo invia il suo delegato per ricondurre la pace. Così, quando l’idea religiosa si affievolisce in una parte del mondo, Dio invia il suo messaggero perché insegni agli uomini a ritrovare il sentiero che conduce a Lui. VARIANTE: «L’Avatar è un messaggero umano di Dio. È come il viceré d’un potente monarca. Non appena dei disordini scoppiano in qualche lontana provincia, il sovrano invia il suo viceré per reprimerli. Così ogni volta che la spiritualità retrocede in una parte qualunque del mondo, Dio invia il Suo Avatar per proteggere la virtù e fornirne la crescita».” Per approfondire, Shri Rāmakrishna (1963: 261-269).

Siccome il tema verrà ripreso anche nel prossimo paragrafo, ecco che Aurobindo li descrive come: “men so full of God that they could not be satisfied with silent bliss, but poured it out on the world, not with the idea of proselytising but because they wished to communicate their own ecstasy of realization to others who were fit to receive it either by previous tapasya or by the purity of their desires” (Aurobindo, 2002: 978-979).

⁴⁰ Per approfondire, consultare in Bibliografia: AA. VV. (1948), Gupta (“M”) (1942), Rolland (1965), Shri Rāmakrishna (1963), Swami Tejasananda (1996) e Vecchiotti (1982: 103-230).

⁴¹ Per Giuseppe Tucci, si veda Crisanti (2020).

Tucci e Vivekananda non si sono mai incontrati di persona; tuttavia, Tucci entra a contatto con un'altra importante personalità di origine bengalese nota a livello internazionale, ovverosia Rabindranāth Ṭhākūr, che lo ospita a Śāntiniketan da novembre 1925 a gennaio 1931 “come professore di Lingua e cultura italiana” (Crisanti, 2020: 10). Per approfondire il rapporto tra Tucci e Rabindranāth Ṭhākūr, si veda Crisanti (2020: 127-142).

⁴² Tucci (1957:47) definisce le *Upaniṣad* nel seguente modo: “Spesso articolate in dialoghi tra maestri e discepoli, siano essi brahmani o guerrieri, discutono problemi di religione o di simbologia liturgica incentrati tuttavia su quello fondamentale della conoscenza capace di produrre la liberazione.”

cui, traverso il discepolo Vivekananda, fa capo un notevole movimento di riforma religiosa e sociale.”

Vivekananda fu infatti il più noto discepolo del Paramahaṃsa (titolo onorifico, lett. ‘Cigno Supremo’) Ramakrishna, nato Gadādhara Chāṭṭopādhyāy (Kamarpukur, 18 febbraio 1836 – Cossipore, Calcutta, 16 agosto 1886),⁴³ di famiglia brāhmina legata al sacerdozio di tipo rurale e devota al dio familiare Rāmachandra, considerato essere l’*avatāra* di Viṣṇu.

Il racconto della vita del Paramahaṃsa si fonde con la leggenda, così la tradizione agiografia gli attribuisce episodi dalla portata tipicamente simbolica, basti pensare al fatto che, quando nasce, la tradizione riporta che “avrebbe avuto le dimensioni di un bimbo di sei mesi e il padre avrebbe tratto favorevoli auspici astrologici dal momento della sua nascita” (Vecchiotti, 1982: 107).

Nonostante Ramakrishna sia una figura tanto articolata quanto fondamentale per comprendere l’ideologia di Vivekananda, sicuramente il primo aspetto che più di tutti merita di essere segnalato in relazione alla presente trattazione è il legame della sua vicenda biografica col tempio di Dakṣiṇeśvara, a Calcutta, dove egli svolse il suo servizio di brahmano, da cui la sua devozione alla dea Kālī.⁴⁴ Questo aspetto è significativo in quanto restituisce ad un tempo la centralità del culto della dea Madre e l’allontanamento di Ramakrishna dalla rigidità del formalismo dell’ortodossia brahmanica:

“il culto particolare che egli rendeva alla madre divina, culto reso al di fuori di qualsiasi rito codificato, gli attrasse le ire dei brāhmaṇi ortodossi, che consideravano il suo comportamento come un insieme di sacrileghe stramberie” (Vecchiotti, 1982: 117).

Tuttavia, proprio all’inizio del XX secolo, una cinquantina di anni dalla sua morte, Rāmakṛṣṇa venne ricordato da Aurobindo (2002: 979), sempre all’interno del discorso sugli *avatāra*, nel seguente modo:

“Sri Ramakrishna was the last and the greatest [*avatāra*, NdA] for while others felt God in a single or limited aspect, he felt Him in His illimitable unity as the sum of an illimitable variety. In him the spiritual experience of the millions of the saints who had gone before were renewed and united. Sri Ramakrishna gave to India the final message of Hinduism to the world. A new era dates birth, an era in which the people of the earth will be lifted for a while into communication with God and spirituality become the dominant note of spiritual life.”

⁴³ Per Rāmakṛṣṇa, si veda Gupta (“M”) (1942), Rolland (1965), Shri Ramakrishna (1963), Swami Tejasananda (1996) e Vecchiotti (1982: 103-230).

⁴⁴ Per approfondire, si veda *Kali the Mother* in Rolland (1965: 28-41).

Nel 1908, quando Aurobindo scrisse queste righe di suo pugno, tante cose erano già accadute, a cominciare dalla morte di Ramakrishna e dello stesso Vivekananda. Prima di iniziare ad approfondire la personalità del giovane Narendranāth Datta, è però necessario mettere in evidenza un altro aspetto assai importante, rintracciabile nel pensiero di Rāmākṛṣṇa, vale a dire il tema della tolleranza religiosa, in quanto si tratta di un aspetto che Vivekananda stesso riprenderà quando si troverà oltreoceano.

In effetti, sottolineare quanto sia ferma nel venerato maestro di Vivekananda la convinzione che “tutte le fedi hanno la loro validità come strade da percorrere per giungere all’unico, vero Dio che tutte adorano” (Dolcini, 1987: 136, n. 28) risulta ancor più urgente, se si considera che la sua stessa esperienza di vita ne fu l’espressione. Infatti, a proposito del tema della tolleranza religiosa in Rāmākṛṣṇa, Ananda K. Coomaraswamy⁴⁵ (2017: 61-62) ci tenne a ricordare come il grande mistico “intorno al 1866 si sia abbandonato del tutto alla via islamica, abbia ripetuto il nome di Allah, abbia indossato gli abiti e mangiato il cibo dei musulmani”, e di come, sette anni dopo, si avvicinò anche al Cristianesimo, finendo con l’affermare ciò che segue:

“Ho praticato tutte le religioni, l’Induismo, l’Islam, il Cristianesimo, e ho anche seguito le vie delle varie sette indù ... Il lago ha molte rive. A una di esse l’indù attinge acqua in una brocca, e la chiama *jala*, a un’altra il musulmano la attinge in un otre, e la chiama *pānī*, a una terza il cristiano trova quella che egli chiama “acqua”.⁴⁶

Prima di concludere il tema in questione, vanno fatte due brevi considerazioni finali circa il contributo del perennialista Coomaraswamy (2017: 62; 67-69), in quanto coadiuvano l’inquadramento del problema: la prima è che ci dice che la visione di sostanziale eguaglianza tra le confessioni religiose “potrà essere rara, ma è assolutamente normale in Oriente”. Nella prefazione all’edizione italiana degli insegnamenti del grande mistico, a cura di Jean Herbert (Shrī Rāmākṛishna: 1963, 8), si legge infatti che: “la particolare intimità con la Dea Kālī non gli impedì di perseverare nel culto della sua famiglia per Rama, né

⁴⁵ Formatosi tra Inghilterra, India e Sri Lanka, Ananda K. Coomaraswamy (22 agosto 1877 – 9 settembre 1947) si trasferisce negli Stati Uniti, dove collabora con il *Museum of Fine Arts* di Boston.

⁴⁶ In Shrī Rāmākṛishna (1963: 176) possiamo leggere una versione differente, che però impiega ugualmente l’elemento acquatico: “668 – L’Essere è Uno, ma i Suoi nomi sono differenti. Similmente, per esempio, quel medesimo ed unico elemento che è l’acqua, viene chiamato con nomi differenti dai vari popoli e in epoche diverse. In bengali questo elemento si chiama *jal*, in hindi *pānī*, in inglese *water*. È l’ignoranza dei rispettivi linguaggi che rende tanto difficile l’intendersi fra loro. Altrimenti è chiaro che non potrebbe sorgere malinteso alcuno. Il colmo del ridicolo sarebbe che i popoli si mettessero a discutere per provare che l’elemento in parola non è *jal*, ma *pānī* o *water*, o inversamente. Ma è proprio questo che avviene in nome della religione.”

d'avere folgoranti visioni di Krishna e di altri Dèi", proprio nella prospettiva che "tutte le strade spirituali conducono a Dio."

Non ci deve stupire che la seguente citazione, presente negli *Appunti di Madras* (1892-93) e inerente al campo semantico dell'acqua, sia attribuita a Vivekananda e che questa ricalchi incredibilmente l'immagine del lago dipinta dal suo maestro Ramakrishna:

"When a number of people from various angles and distances have a look at the sea, each man sees a portion of it according to his horizon. Though each man may say that what he sees is the real sea, all of them speak the truth, for all of them see portions of the same wide expanse. So the religious scriptures, though they seem to contain varying and conflicting statements, speak the truth, for they are all descriptions of that one infinite Reality."

La seconda è, invece, incentrata su un punto di vista comparativo, nel quale viene esaltata la "chiarificazione che deriva dal confronto delle formule di una tradizione con quelle di un'altra" e per la quale egli giunse ad affermare che:

"per quanto una religione possa bastare a se stessa se seguita sino in fondo, sino al fine verso cui tende, è difficile immaginare una via così agevole da non poter essere qua e là illuminata meglio da luci diverse da quella della lanterna privata del pellegrino, dato che la luce di ogni lanterna altro non è che un riflesso della Luce delle luci."

Al fine di illustrare meglio tale discorso, si vuole concludere il paragrafo, riportando anche il contributo di Dolcini (1987: 134), la quale, in *Invasioni straniere e nuove frontiere spirituali in India*, spiegando ciò che lei stessa definisce 'animo indiano', afferma che:

"Questa propensione a vedere in ogni nuovo filone religioso (o filosofico o estetico ecc.) non già un ostacolo al naturale sviluppo della spiritualità peculiare del Paese, ma piuttosto, una diversa strada per giungere alla stessa meta, o un ulteriore, valido strumento per ottenere lo stesso fine, o una conferma, pur se diversamente formulata, a procedere nella stessa direzione in vista dello stesso punto d'arrivo, avrà un ruolo importantissimo nello spianare la via a quella sorta di «integrazione» tra sudditi Indiani e colonizzatori Britannici che va sotto il nome di «anglicizzazione» o di «occidentalizzazione», ed alla quale si deve la fisionomia dell'India moderna. [...] senza soluzione di continuità quel settore della popolazione indiana che consciamente o inconsciamente aveva ormai assorbito nell'intimo questa capacità di dilatare i propri orizzonti spirituali, riconoscendo all'apporto straniero validità di stimolazione e di catalizzazione, si offre – si potrebbe dire – spontaneamente per sperimentare sulla propria pelle gli influssi portati dall'Occidente."

6. Narendranath Datta

Anche se membro di un'agiata famiglia appartenente alla *jāti* dei *kāyastha*,⁴⁷ esperò in prima persona miseria e ristrettezze economiche. Si formò al “Presidency College”, l'Università di Calcutta, studiando il sanscrito come la filosofia europea ed entrando così in contatto col pensiero di David Hume (1711-1776), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Arthur Schopenhauer (1788-1860). Si appassionò particolarmente ai positivisti, quali August Comte (1798-1857), John Stuart Mill (1806-1873) e Herbert Spencer (1820-1903): in particolare, studiò *Essay on Religion* di Mill ed ebbe una corrispondenza con Spencer. Tuttavia, il fascino che il positivismo esercitò su di lui fu momentaneo e legato ancora ad una fase di formazione (Vecchiotti, 1985: 9-10).

A proposito del giovane Narendranath Datta, Romain Rolland (1866-1944)⁴⁸ ci dice che:

“He was gifted with a multiplicity of talents [...] He could box, swim, row and had a passion for horses. [...] He danced the great religious dances with consummate art, and had a delightful voice, which later was to charm the ear of Ramakrishna. He studied vocal and instrumental music for four or five years under famous Hindu and Mussulman professors. [...] At college he was distinguished for his brilliant intellect, embracing with equal zest the sciences, astronomy, mathematics, philosophy, and Indian and Western languages. He read the English and Sanskrit poets” (Rolland, 1969: 223).

Conclude infine il discorso, affermando che (Rolland, 1969: 224):

“The result of such a multiplicity of gifts and contending passions made him live for many years in great turmoil of soul before his personality became fixed. Between the ages of seventeen and twenty-one (from 1880 to the end of 1884) he went through a series of intellectual crises increasing in intensity until religious certainty finally put an end to them.”

Il giovane Narendra, infatti, viene spesso ritratto come estremamente curioso di esplorare la dimensione spirituale, mettendo però, al tempo stesso, in crisi l'esistenza di Dio; tant'è che vi fu un episodio, precedente all'incontro col suo grande maestro e riportato in Vecchiotti (1969: 13), nel quale ci viene riportato che egli avrebbe chiesto

⁴⁷ *Kāyastha*: “a forward clerical caste purportedly belonging to the warrior/princely (*kṣatriya*) class (*varṇa*)” (Rigopoulos, 2019: 439).

⁴⁸ Romain Rolland (1866-1944) è un drammaturgo e scrittore francese, che vince il premio Nobel per la letteratura nel 1915.

“a Devendra Nātha Ṭhākur se avesse mai visto Dio. Non era certamente dal vecchio Ṭhākur che egli poteva ricevere una risposta sufficiente, ma, comunque, la domanda dimostra come a quel tempo Narendra fosse ancora condizionato da una problematica dualistica, di derivazione occidentale, che mescolava però con una esigenza dell’esperire immediato che era tipicamente indiana.”

7. *Brahmo Samāj*⁴⁹

Sempre in quest’ottica va interpretata anche la sua adesione al movimento del *Brahmo Samāj* (‘Società di Dio’ o ‘Società divina’), associazione fondata nel 1828 da Rām Mohan Rāy (1772-1833),⁵⁰ personalità già nota in Europa, in quanto autore di un opuscolo sul sistema religioso degli hindu, tradotto in inglese e dall’inglese in tedesco (1817).⁵¹ Negli stessi anni, nel suo palazzo di Calcutta, Rāy tradusse e commentò i Veda in bengālī e in inglese, studiò le Upaniṣad e la Bibbia giudaico-cristiana, pubblicando nel 1820 *I precetti di Gesù, guida alla pace ed alla felicità* (Vecchiotti, 1982: 22).

La personalità di Rām Mohan Rāy porta con sé l’eco di un periodo antico - data “l’educazione tipica di un membro dell’aristocrazia moghul”⁵² (Torri: 2000: 416) - ma è, al tempo stesso, espressione di quello slancio di riforma culturale e religiosa che si respira nella Calcutta ottocentesca.

Del contributo di Rāy, due sono aspetti influenti che è qui urgente sottolineare, in quanto rintracciabili anche nell’opera di Vivekananda e Aurobindo: il primo è che fonda il proprio pensiero sul Vedānta (Torri, 2000: 417); il secondo è il “contributo metodologico presente nel suo magistero”, basato su una “strategia di interpretazione selettiva”, vale a dire una interpretazione personale di alcuni testi, scelti strategicamente come i canoni della tradizione induista (Torri, 2000: 418).

Vivekananda nacque però una trentina d’anni dopo la morte di Rāy, ovverosia quando all’interno del *Brahmo Samāj* era già avvenuto uno scisma in seguito al

⁴⁹ Per approfondire la ‘Società di Brahman’, consultare in Bibliografia la monografia a cura di Kopf (1979).

⁵⁰ Per approfondire Rāmmohan Rāy e la *Brahmo Samāj*, si veda Kopf (1979), Torri (2000: 416-424, 450-451, 459, 461), Walsh (2006: 128-131, 135) e Vecchiotti (1982: 7-44).

⁵¹ La traduzione inglese de *L’idolatratico sistema religioso degli Hindu* fu pubblicata nel *Monthly Magazine* (pp. 391-6) e quella tedesca a Jena, col titolo *Auflösung des Wedant, oder Auflösung aller Wed’s von Remmohan Roy, einem Braminen* (Vecchiotti, 1982: 18).

⁵² Rāy (Torri, 2000: 416) è “un brahmano figlio di uno *zamindar* bengalese” a cui viene impartita un’istruzione in lingua persiana e araba, ma che conosce anche il sanscrito e l’inglese.

quale Keśava Chandra Sen (Calcutta, 1848-1884)⁵³ fondò il *Bharatīyabrahmosamāj*. Per quanto riguarda la sua adesione al *Brahmo Samāj* di Keśava da parte di Vivekananda, Vecchiotti la giustifica come una ricerca personale di nuove esperienze legate alla realizzazione (Vecchiotti, 1985: 11-12), mentre Rolland (1969: 227), invece, vede l'adesione come un passo obbligato per Narendranath, e infatti scrive: "He was like all young Bengal intellectuals of his time, drawn by the pure light of Keshab Chunder Sen." Ad ogni modo, fu presto insoddisfatto della dottrina del *Bharatīyabrahmosamāj*, che riteneva priva della vera spiritualità indiana (Rigopoulos, 2019: 441), decidendo così di allontanarsi.

8. Discepolato

Nel novembre del 1880, a Calcutta, Narendra cantò alcuni inni religiosi mentre era ospite di Surendra Nātha Mitra (Vecchiotti, 1985: 13), "a rich publican converted to the Indian Christ" (Rolland, 1969: 229), catturando l'interesse di Rāmākṛṣṇa,⁵⁴ che lo invitò a Dakṣineśvara, e del quale diventerà "Naren, the beloved disciple" (Rolland, 1965: 219-247). Infatti, in seguito a questo episodio, egli visitò Dakṣineśvara assieme a quelli che Rolland (1969: 229) definisce "a band of thoughtless and frivolous friends" nel novembre del 1881, e qui accadde quell'evento decisivo che la tradizione riporta e che è destinato a sconvolgere la vita del giovane Narendranath Datta, al secondo anno di università.

Lo stesso Vivekananda raccontò successivamente di come il grande mistico raggiunse lo stato di estasi detto *samādhi*⁵⁵ grazie al suo canto, e ancora di

⁵³ Per Keśava Chandra Sen consultare Vecchiotti (1982: 45-84).

In Torri (2000: 453) si legge che egli "a partire dalla fine degli anni Settanta, divenne un ammiratore di Ramakrishna". Per approfondire il rapporto tra Rāmākṛṣṇa e Keśava Chandra Sen, vedere Rolland (1969: 92-146).

Lo scisma avviene tra Keśava Chandra Sen e Debendranāth Ṭhākur, nonno di Rabindranath Tagore, (7 maggio 1861 – 7 agosto 1941), sulla base di una diversa interpretazione del ruolo del Nuovo Testamento nel contesto dell'Induismo: "Debendranath fondò allora l'*Ādibrahmosamāj* (associazione brahmanica originaria) e Keśava il *Bharatīyabrahmosamāj*, l'associazione indiana dei credenti in Brahma" (Vecchiotti, 1982: 52).

⁵⁴ Per un resoconto, si veda Gupta (1942: 66-70).

⁵⁵ *Samādhi* viene definito in Shrī Rāmākṛṣṇa (1963: 412) come segue: "stato di unione con il Divino personale o di fusione con il Divino impersonale al quale perviene lo *yogi*. Questa estasi comporta una serie di gradi che sono stati descritti in varie maniere. Shrī Rāmākṛṣṇa che aveva una grande esperienza personale di tutte le sorte di *samādhi*, parlava soprattutto dei seguenti: *bhāva- samādhi*, *chetana- samadhi*, *jada- samadhi*, *nirvikalpa- samādhi*, *savikalpa- samādhi*." Per approfondire, Shri Ramakrishna (1963: 334-348).

come, al termine della *performance*, Rāmakṛṣṇa lo condusse in un luogo appartato e, scoppiando in lacrime di gioia, gli abbia detto le seguenti parole:

“Ah! You have come so late. Why have you been so unkind as to make me wait so long? My ears are so tired of hearing the futile words of other men. Oh! How I have longed to pour out my spirit into the breast of somebody fitted to receive my inner experiences!’ He talked thus, sobbing all the time. Then, standing before Narendra with folded hands, he addressed him as Nārāyana, born on earth to remove the misery of the humanity.”⁵⁶

Il *samādhi* del maestro, che abbiamo definito come uno stato di estasi, è un tema particolarmente ricorrente in Rāmakṛṣṇa⁵⁷ e anche molto interessante, che la moglie stessa, Sāradā Devī (1853-1920)⁵⁸ tentò di descrivere nel seguente modo (Gupta, 1942: 50-51):

“I have no words to describe my wonderful exaltation of spirit as I watched him in his different moods. Under the influence of divine emotion he would sometimes talk on abstruse subjects, sometimes laugh, sometimes weep, and some time become perfectly motionless in Samādhi. This would continue throughout the night. There was such an extraordinary divine presence in him that now and then I would shake with fear and wonder how the night would pass.”

In un primo momento, dunque, anche se Narendranath non era interessato ad essere annoverato tra i discepoli di Ramakrishna, sembrò fin da subito attratto, quasi magneticamente, dalla sua figura: fu solo gradualmente che realizzò il suo ruolo. Come riportato in Rolland (1985: 234), il loro rapporto nacque infatti dalle continue critiche mosse dal giovane al grande mistico:

“Naren questioned everything. He never allowed his reason to abdicate for a single instant. He alone weighed all Ramakrishna’s words, he alone doubted. Far from being shocked, Ramakrishna loved him better for it. Before meeting Naren he had been heard to pray, “O Mother, send me someone to doubt my Realisations.””

In Mahendranāth ‘M’ Gupta (1942: 69),⁵⁹ un altro importante e noto discepolo del grande mistico, detto l’“evangelista” (Vecchiotti, 1985: 192), viene riportato un altro episodio legato ai primi incontri tra i due, che racconta l’iniziale scetticismo del giovane nei confronti delle parole del maestro, soprattutto per quanto concerne l’Advaita Vedānta:

⁵⁶ Guardare Gupta (1942: 67) e Rolland (1965: 230), che riportano le stesse parole, perché si rifanno a Vivekananda stesso.

⁵⁷ Per approfondire *samādhi*, si veda Shri Rāmakrishna (1963: 340-343).

⁵⁸ Sarada Devi, moglie di Ramakrishna, è “attualmente venerata nell’India quasi come pari a lui” (Shri Rāmakrishna, 1963: 9). Consultare Rolland (1965: 285-287).

⁵⁹ Consultare Gupta (1942) in Sitografia e in Bibliografia.

“The Master wanted to train Narendra in the teachings of the non-dualistic Vedānta philosophy. But Narendra, because of his Brāhmo upbringing, considered it wholly blasphemous to look on man as one with God.”

C'è chi (Vecchiotti, 1985: 14-15) ha guardato criticamente alla tradizionale spiegazione dell'iniziale ostilità di Vivekananda nei confronti dell'Advaita Vedānta a causa dell'educazione impartitagli presso il *Brāhmo Samāj*, in quanto non ritenuta essere una giustificazione sufficiente; tuttavia, un elemento interessante della versione riportata in *The Gospel of Sri Ramakrishna*⁶⁰ è la spiegazione di come il maestro riesca a mostrargli la via di uscita dal dualismo col solo tocco:

“A new universe opened around him. Spellbound, he immediately perceived that everything in the world was indeed God. [...] It took him a number of days to recover his normal self. He had a foretaste of the great experiences yet to come and realized that the words of the Vedānta were true.”

La morte del padre avvenne improvvisamente a causa di un infarto all'inizio del 1884, lasciando la famiglia in ristrettezze economiche. In quel frangente, Narendra provò a farsi carico dei problemi finanziari in cui imperversava la famiglia, trovando impiego “come traduttore e presso l'ufficio di un legale, occupazioni che non lo salvavano dalla fame” (Vecchiotti, 1985: 16).⁶¹ Queste le parole dello stesso Narendranath (AA. VV., 1948: 352-353) a proposito di quel periodo:

“But notwithstanding these forced atheistic views, the vivid memory of the divine visions I had experienced since my boyhood, and specially after my contact with Sri Ramakrishna, led me to think that God must exist, and that there must be some way to realise Him. Otherwise life would be meaningless. In the midst of all troubles and tribulations I must find that way. Day passed, and the mind continued to waver between doubt and certainty. My pecuniary troubles remained unchanged.

[...]

Henceforth I became deaf to the praise and blame of wordly people. I was convinced that I was not born like humdrum people to earn money and maintain my family, much less to strive for sense pleasure. I began secretly to prepare myself to renounce the world like my grandfather.”

Le ristrettezze economiche in cui imperversava posero il futuro Vivekananda di fronte al fatto che la sua missione era quella di realizzare Dio, nel senso di realizzare l'unione con Lui: missione che lo porterà a diventare quello che Rolland (1965: 219) definisce “a spiritual leader of humanity”. È in questo

⁶⁰ L'episodio si trova anche in Rolland (1969: 239-240).

⁶¹ Vedere anche *Narendra's poverty* in Gupta 'M' (1942: 1018).

frangente che prese l'importante decisione di rinunciare al mondo e diventare un *saṃnyāsin* ('rinunciante'), come suo nonno Durgāprasād Datta. Infatti, come riporta anche Rolland (1969: 222) nel suo modo forse a tratti eccessivamente romanzato:

“the grandfather, a rich and cultured man, had abandoned wife and children, an high position, fortune, and society at the age of twenty-five to retire into “the forest” and become a Sannyasin; and from that day had never been seen...”

A conoscenza delle intenzioni di Narendra, la tradizione riporta che fu lo stesso Rāmakṛṣṇa a chiedergli di non prendere gli ordini fino alla sua morte: “I know that you cannot remain in the world. But for my sake, stay in it as long as I live” (Rolland, 1969: 244). Infatti, nello stesso periodo anche la sua salute si era aggravata (Rolland, 1928: 260): Vivekananda obbedì e, un anno dopo il suo decesso, nel 1887, egli diventò un *saṃnyāsin* nella tradizione di Śaṅkara (trad. 788-820 d.C.) e quindi del Vedānta non duale (*advaita*).

9. Ultime parole del maestro

Secondo la versione di Narendra riportata nel cosiddetto “Vangelo di Ram” (AA. VV., 1948: 594), quattro o cinque giorni prima di morire, Rāmakṛṣṇa lo aveva chiamato per un colloquio privato durante il quale gli avrebbe affidato la guida della comunità:

““To-day I have given you my all and have become a Fakir! Through this power you will do immense good to the world, and then only shall you go back.” It was in this way that Sri Ramakrishna passed on his power to Narendra; henceforth Ramakrishna and Narendra Nath became as one soul. [...] Suffice it to say that Vedanta as revived in the life of the Master found in the person of the worthy disciple an effective instrument to bring about world-wide regeneration.”

Anche la versione di Rolland (1965: 273-274) aderisce molto a quella appena menzionata, in quanto si legge che:

“Three or four days before his death he called Naren and asked to be left alone with him. [...] The Master said to him, “Today I have given you my all and am now only a poor fakir, possessing nothing. By this power you will do immense good in the world and not until it is accomplished will you return.”

From that moment all his powers were transferred to Naren. The Master and the disciple were one.”

A differenza della prima, però, in Rolland (1965: 269), Narendranāth Datta era già a conoscenza del volere del suo maestro, in quanto Rāmakṛṣṇa “did not hide the fact that he regarded him as his heir. He said to him one day, “I leave these young people in your charge. Busy yourself in developing their spirituality.””

Si ritiene necessario menzionare un ultimo episodio prima di concludere il presente paragrafo, allo scopo di ribadire il rapporto del tutto speciale tra discepolo e maestro:

“Due giorni prima della morte del Maestro, quando sei mesi di atroci sofferenze causate da un cancro alla gola l’avevano ridotto ad uno scheletro, il discepolo Narendra sentì il desiderio di mettere alla prova l’affermazione fatta spesso dal Maestro che egli era una Incarnazione. Disse a se stesso: «Se in mezzo a queste terribili sofferenze corporali egli può dichiarare la sua Divinità, crederò in lui». E nel momento stesso nel quale questa idea traversava la mente di Narendra, il Maestro, facendo ricorso a tutta la sua energia, disse nettamente: «Colui che fu Rāma e che fu Krishna è ora in questo corpo, Rāmakrishna, ma non nel senso vedāntico.» (Shrī Rāmakrishna, 1963: 386).

Giunse, infine, anche il giorno della morte di Rāmakṛṣṇa, avvenuta a causa di un tumore alla gola, che viene tradizionalmente ricordata nel seguente modo (AA. VV., 1942: 596-597):

“Suddenly, two minutes past one, [...] the Master entered into Samadhi. It was Mahasamadhi, for never more did he return to the mortal plane. Thus, in the early hours of Monday, 16th of August 1886, Sri Ramakrishna departed from the world, leaving a host of stricken devotees and admirers.

[...]

They put the sacred relics of the Master’s body into a urn and returned to the Cossipore garden [...] shouting, “Victory Bhagavan Ramakrishna!””

Anche in questo caso, la versione riportata da Rolland (1965: 274-275) guarda a quella presente nel *Life of Sri Ramakrishna* (1945), e così, anche qui, l’episodio si conclude con i suoi discepoli che esclamano: “Victory!”⁶²

⁶² Nella traduzione in hindī della vita di Vivekananda, a cura di S. H. Vatasayan e Raghuvir Sehay, l’episodio si conclude nel seguente modo: “Aur unke śiṣyom ne pukārā – ‘Bhagvān Rāmakṛṣṇa kī jay’” (Rolland, 1968: 59).

10. Dopo la morte di Ramakrishna

A capo della comunità e in quanto *sannyāsin*, egli dedicò il resto della sua vita a diffondere l'insegnamento del maestro, viaggiando a lungo prima nel Subcontinente indiano e poi anche in Occidente.

Inizialmente però Narendra non si spostò, rimanendo per due anni, dal 1886 al 1888, a Barangore (Calcutta) (Vecchiotti, 1985: 20). In questo primo momento, quindi, si venne a creare una piccola comunità, che iniziò già a mostrare i propri tratti distintivi: questo gruppo scelse infatti di discostarsi da un insegnamento prettamente orale, come quello impartito dal maestro Ramakrishna, il quale metteva in guardia sull'infedeltà del sapere esclusivamente libresco (Shri Ramakrishna, 1963: 61-73), rivolgendosi, invece, anche alla cultura libraria in una prospettiva universalista: fra le letture si possono menzionare il *Cantico delle creature*, la *Gītā* e l'*Imitazione di Cristo* (Vecchiotti, 1985: 20). È egli stesso ad affermare, qualche anno più tardi, che: "To obtain Bhakti, seek the company of holy men who have Bhakti, and read books like the Gita and the Imitation of Christ" (Vivekananda, 1892-93: 119).

Un episodio importante di questo periodo nel quale possiamo vedere Narendra a capo della sua comunità in seguito alla morte del grande mistico, è il discorso che tenne in occasione del convegno di Antpur, avvenuto alla vigilia del Natale cristiano, il 24 dicembre 1886. Vecchiotti (1985: 18) ha interpretato il legame tra la comunità cristiana e Vivekananda come qualcosa di ricercato dallo stesso, in quanto strumentalizzabile: "il cristianesimo doveva infatti rappresentare un mondo in cui operare, in cui inserirsi, che aveva la possibilità di trasformarsi e progredire, dati i principi di partenza."

Mentre, per Rolland (1965: 277) questo episodio assume una portata maggiore:

"It was the symbolic season of Christmas, 1886, that the act giving birth to the Man-Gods was signed and sealed. The story is an arresting one, for it contains the thrill of an unforeseen encounter in the night between the "Beau Dieu" of the West and the Word of India."

Comunque sia, ciò che interessa è il fatto che, a partire dal 1888, tale comunità fosse diventata a tutti gli effetti una comunità di asceti erranti, in accordo con la tradizione: Narendra, infatti, dal 1888 al 1893, compì "dei lunghi viaggi all'interno dell'India stessa per conoscere situazioni, dottrine, uomini e cose" (Vecchiotti, 1985: 21). Durante questi anni di pellegrinaggio, a Narendra, ospite in case in cui la povertà e la miseria erano all'ordine del giorno,

“l’insegnamento di Ram “a pancia vuota non si parla di religione” gli si rappresentava nel suo significato più duro e feroce” (Vecchiotti, 1985: 21).

Giunse, infine, il 1892, ossia quando egli venne a conoscenza del fatto che l’anno successivo si sarebbe tenuto a Chicago, quindi negli Stati Uniti d’America, il ‘Parlamento mondiale delle religioni’, al quale intendeva partecipare senza, però, informare la comunità di Barangore, dal quale si era allontanato, facendo intendere che “il loro modo di concepire la religiosità era inevitabilmente parziale e incapace di mordente” (Vecchiotti, 1985: 22). Salpò per gli Stati Uniti da Bombay il 31 maggio 1893, viaggiando verso est e fermandosi così per delle piccole visite anche in Cina e in Giappone.⁶³

11. *Appunti di Madras (1892-93)*

Prima di approfondire accuratamente il primo viaggio di Vivekānanda fuori dal Subcontinente, è bene rivolgersi ai cosiddetti *Appunti di Madras (1892-93)*,⁶⁴ vale a dire a quel nucleo di concetti che egli fissò prima della sua partenza per Chicago, poiché in essi è possibile già iniziare ad illustrare molti concetti importanti afferenti alla cosiddetta “predicazione vivekānandiana” (Vecchiotti, 1985: 30).

Innanzitutto, in essi Vivekananda affermò ciò che segue:

“The three essentials of Hinduism are belief in God, in the Vedas as revelation, in the doctrine of Karma and transmigration. If one studies the Vedas between the lines, one sees a religion of harmony” (Vivekananda, 1892-93: 101).

Vecchiotti (1985: 30) identifica “a religion of harmony” e, specificatamente, il termine “armonia” con il concetto di *dharma*, ossia “una potenza impersonale ed eterna creduta sostenere ogni cosa e in primo luogo il fluire armonioso degli eventi naturali” (Rigopoulos, 2005: 94).

Numerosi sono gli aspetti che Vivekananda affrontò in quel frangente e, prevedibilmente, discutere approfonditamente ogni elemento non è possibile in questa sede; perciò, si potrebbe sinteticamente riassumere che i temi essenziali che lui esaminò sono i tratti distintivi dell’Induismo⁶⁵ (concetti, scritture,

⁶³ Per un resoconto dettagliato dei viaggi che egli compie fino alla morte, consultare Vecchiotti (1985: 23-26).

⁶⁴ Per *Notes taken down in Madras* consultare Vivekananda (1892-93) in Sitografia.

⁶⁵ Si prega di ricordare il discorso afferente all’ambiguità di fondo del termine ‘Induismo’ condotto nella parte introduttiva della presente dissertazione.

pratiche e divinità), e come tali caratteristiche differenzino l'Induismo da altre confessioni religiose, con particolare riferimento a Buddhismo e Cristianesimo.

In prima istanza, però, è urgente notare che Vivekananda compì un'operazione di storicizzazione dei Veda, alla quale fornì la seguente spiegazione:

“The Vedas should be studied through the eye-glass of evolution. They contain the whole history of the progress of religious consciousness, until religion has reached perfection in unity.

The Vedas are Anādi, eternal. The meaning of the statement is not, as is erroneously supposed by some, that the words of the Vedas are Anadi, but that the spiritual laws inculcated by the Vedas are such. These laws which are immutable and eternal have been discovered at various times by great men or Rishis, though some of them are forgotten now, while others are preserved” (Vivekananda, 1892-93: 101).

Come si può vedere, i Veda sono *anādi*, quindi eterni, tuttavia andrebbero studiati attraverso “the eye-glass of evolution”: tale prospettiva è particolarmente interessante, in quanto espressione del fatto che queste leggi, seppur immutabili ed eterne, vanno lette in un orizzonte di senso che vede il passaggio da una verità ad un'altra, come si può leggere nel seguente citazione:

“One point of difference between Hinduism and other religions is that in Hinduism we pass from truth to truth — from a lower truth to a higher truth — and never from error to truth” (Vivekananda, 1892-93: 101).

Perciò, come sottolinea Vecchiotti (1985: 30-31), “non c'è qui platonismo né neoplatonismo possibile”, in quanto:

“realizzare non significa togliere acqua e mettere vino, ma conservare l'acqua per quello che vale e assaporare anche il vino, per misurare poi l'acqua per mezzo del vino. Si ha un incremento di realtà, non una sostituzione di realtà.”

Vivekananda (1892-93: 104), quindi, proseguì definendo il Divino, e lo fece impostando la trattazione a partire da un colore, l'azzurro, associato all'infinito. Infatti, leggiamo che:

“The God of Infinite Love and the object of Love sublime and infinite are painted blue. Krishna is painted blue, so also Solomon's (See Old Testament, The Song of Solomon, I. 5, 7, 14.) God of Love. It is a natural law that anything sublime and infinite is associated with blue colour. Take a handful of water, it is absolutely colourless. But look at the deep wide ocean; it is as blue as anything. Examine the space near you; it is colourless. But look at the infinite expanse of the sky; it is blue.”

Ancora:

“Shri Krishna is the God of the poor, the beggar, the sinner, the son, the father, the wife, and of everyone. He enters intimately into all our human relations and makes

everything holy and in the end brings us to salvation. He is the God who hides himself from the philosopher and the learned and reveals himself to the ignorant and the children. He is the God of faith and love and not of learning. With the Gopis, love and God were the same thing — they knew Him to be love incarnate” (Vivekananda, 1892-93: 108).

Il Dio di cui parla è Daridra Nārāyaṇa, vale a dire Viṣṇu, che si manifesta nei poveri e ai quali fornisce cibo e rifugio (Rigopoulos, 2019: 440-441), ed è descritto come la divinità di tutti, che si rivela ai più bisognosi – “the ignorant and the children” – in quanto Dio della fede e dell'amore e non della conoscenza; nonostante ciò, sempre a Madras, Vivekananda (1892-93: 104) affermò che: “What is taught to an adult cannot be taught to a child”, e in essa si può già iniziare a intravedere un discostarsi dall'insegnamento del suo maestro, il quale, invece, puntava sull'immediatezza “capace di risolvere in un livello solo tutti i livelli” (Vecchiotti, 1985: 35).

Sempre nell'ottica di affermazione dell'Induismo su un piano universale e della sua storicizzazione, egli affrontò un altro tema caro al brahmanesimo, ossia il vegetarianismo e, più in generale, la dieta alimentare,⁶⁶ dimostrando che non è nell'osservazione di queste pratiche che si può comprendere realmente cosa l'Induismo sia. Leggiamo (Vivekananda, 1892-93: 106-107):

“Morality is a relative term. Is there anything like absolute morality in this world? The idea is a superstition. We have no right to judge every man in every age by the same standard.

Every man, in every age, in every country is under peculiar circumstances. If the circumstances change, ideas also must change. Beef-eating was once moral. The climate was cold, and the cereals were not much known. Meat was the chief food available. So in that age and clime, beef was in a manner indispensable. But beef-eating is held to be immoral now.”

Ciò che emerge prepotentemente è l'accento sul sospendere il giudizio – “We have no right to judge every man in every age by the same standard” – ed è difficile non vedere quanto tale affermazione sia rivolta, *in primis*, ad un interlocutore che potremmo definire come “esterno”, al quale va ricordato che la moralità è relativa. Vivekananda (1892-93: 104), infatti, estende questa prospettiva di “relatività” oltre l'orizzonte alimentare, rivolgendosi anche alla dimensione artistica, affermando ciò che segue:

“That the Hindus, absorbed in the ideal, lacked in realistic observation is evident from this. Take painting and sculpture. What do you see in the Hindu paintings? All sorts of grotesque and unnatural figures. What do you see in a Hindu temple? A Chaturbhanga

⁶⁶ Per approfondire la condotta alimentare nell'India antica, consultare Olivelle (2005).

(Lit. bent at four places or joints of the body.) Nârâyana or some such thing. But take into consideration any Italian picture or Grecian statue — what a study of nature you find in them! A gentleman for twenty years sat burning a candle in his hand, in order to paint a lady carrying a candle in her hand.”

Secondo la sua interpretazione, sono le circostanze ad aver reso particolarmente soggettivi e contemplativi gli indù, e tale caratteristica è rintracciabile nella loro produzione artistica,⁶⁷ che non può e non deve essere interpretata attraverso estetiche esterne, appunto. Infatti, è importante tenere a mente che, tra Otto e Novecento, questi temi – la dieta, la produzione artistica e anche altri non ancora menzionati, come la tanto dibattuta questione della *satī*⁶⁸ – erano tutti temi caldi, che Vivekananda riprese proprio allo scopo di affermare che: “Every man, in every age, in every country is under peculiar circumstances. If the circumstances change, ideas also must change” e che, quindi, “To be shocked by a new custom is the father of all Superstition, the first road to hell. It leads to bigotry and fanaticism. Truth is heaven. Bigotry is hell” (Vivekananda, 1892-93: 119).

Come vedremo adesso, la scelta di allontanarsi proprio dal Cristianesimo e di fagocitare il Buddhismo all’interno dell’Induismo non fu affatto casuale, ma fu proprio dettata dalla volontà di Vivekananda (1892-93: 102) di auto-affermare la primazia dell’Induismo, come si può scorgere nella seguente affermazione: “My religion is one of which Christianity is an offshoot and Buddhism a rebel child.”

È interessante soprattutto notare in Vivekananda (1892-93: 113, 116-117) l’intenzione di incorporare il Buddhismo – ma anche il Jainismo – all’Induismo, e ciò è rintracciabile nelle seguenti affermazioni:

“Hindus believe Buddha to be an Avatara.

Hindus believe in God positively. Buddhism does not try to know whether He is or not.

⁶⁷ Interessante notare che è proprio in questo periodo che il già menzionato Ananda K. Coomaraswamy inizia a delineare la sua interpretazione dell’arte indiana come “eminentemente religiosa” (Pieruccini, 2013a: 78). Per approfondire, consultare Coomaraswamy (1987: 75-106).

⁶⁸ La pratica della *satī* e il grande dibattito che nasce attorno a tale questione nel Bengala di inizio Ottocento esula dalla presente dissertazione, e per questo motivo non è stata introdotta in merito alla trattazione della personalità di Rām Mohan Rāy, che la critica aspramente, ponendosi così in contrasto con l’opinione dei cosiddetti «tradizionalisti», a cui appartiene il notevole bengalese Radhakant Deb (1794-1867), fondatore del *Dharma Sabhā* (1830). Ci basti sapere che, tra le prime iniziative del già menzionato Lord Bentinck compare anche l’abolizione della *satī* del 1829. Si ricorda, inoltre, che la sorella di Narendranāth Datta, alla morte del marito, compie il rito della *satī*.

Per approfondire, consultare Metcalf & Metcalf (2006: 82-83, 86, 88), Spear (1970: 63, 300-301, 333-334, 374, 378) e Torri (2000: 420-422).

Buddha came to whip us into practice. Be good, destroy the passions. Then you will know for yourself whether Dvaita or Advaita philosophy is true — whether there is one or there are more than one.

Buddha was a reformer of Hinduism.

[...]

Present-day Hinduism and Buddhism were growths from the same branch. Buddhism degenerated, and Shankara lopped it off!

Buddha, we may say now, ought to have understood the harmony of religions. He introduced sectarianism.

Modern Hinduism, modern Jainism, and Buddhism branched off at the same time. For some period, each seemed to have wanted to outdo the others in grotesqueness and humbuggism.”

Si può, quindi, concludere la trattazione del pensiero di Vivekananda (1892-93: 119) alla vigilia del suo viaggio per gli Stati Uniti d’America, riportando la seguente citazione, poiché aiuta a restituirci il suo atteggiamento, tenendo a mente che, in questo caso, il suo pubblico non è ancora né statunitense né europeo:

“I will tell you something for your guidance in life. Everything that comes from India take as true, until you find cogent reasons for disbelieving it. Everything that comes from Europe take as false, until you find cogent reasons for believing it. Do not be carried away by European fooleries. Think for yourselves. Only one thing is lacking: you are slaves; you follow whatever Europeans do. That is simply an impotent state of mind. Society may take up materials from any quarter but should grow in its own way.”

12. *World's Parliament of Religions, Chicago (1893)*

Narendra prese parte alla prima edizione del *Parliament of the World's Religions*, tenutosi dall’undici al ventisette settembre 1893 a Chicago, in qualità di rappresentante dell’Induismo, grazie al supporto finanziario dei *rāja* di Ramnād e Khetri. Fu quest’ultimo a suggerirgli di presentarsi col nome di ‘Vivekananda’, mentre il suo maestro gli aveva conferito Kamalakṣa (“colui che ha gli occhi di loto”) (Vecchiotti, 1985: 23).

In breve, nell’arco dei diciassette giorni in cui si tiene il “Parlamento”, egli tenne i seguenti discorsi:

- 11 settembre: *Response to Welcome*;
- 15 settembre: *Why we disagree*;
- 19 settembre: *Paper on Hinduism*;

- 20 settembre: *Religion not the Crying need of India*;
- 26 settembre: *Buddhism, the Fulfillment of Hinduism*;
- 27 settembre: *Address at the Final Session*.⁶⁹

Durante la *Final Session* (27 settembre 1893), Swami Vivekananda (1893: 24-25) concluse il suo intervento con le seguenti parole:

If the Parliament of Religions has shown anything to the world it is this: It has proved to the world that holiness, purity and charity are not the exclusive possessions of any church in the world, and that every system has produced men and women of the most exalted character. In the face of this evidence, if anybody dreams of the exclusive survival of his own religion and the destruction of the others, I pity him from the bottom of my heart, and point out to him that upon the banner of every religion will soon be written, in spite of resistance: "Help and not Fight," "Assimilation and not Destruction," "Harmony and Peace and not Dissension."

Quelli che potremmo definire come *slogan* - "Help and not Fight," "Assimilation and not Destruction," "Harmony and Peace and not Dissension" – per la loro morfologia, riuscirono perfettamente nell'intento di raggiungere lo spettatore e rimanere loro impressi. Infatti, anche se non fu l'unico delegato per il Subcontinente indiano a Chicago - oltre a lui, figurarono il rappresentante della *Brahmo Samāj*, Pratāp Chandra Majūmdār (1840-1905), del Jainismo, Vīrchand Gandhī (1864-1901), e del Buddismo Theravāda, Anagārika Dharmapāla (1864-1933) (Rigopoulos, 2019: 452, nota 15) - il suo carisma e l'abilità da oratore gli permisero di catturare più di tutti l'attenzione del pubblico. Egli si distinse fin da subito: il pubblico statunitense scoppiò in un fragoroso applauso soltanto nel sentirlo pronunciare il famoso *incipit* del suo discorso inaugurale – “Sisters and Brothers of America” -

“ma nei cui applausi egli non seppe vedere il principio di strumentalizzazione che è alla base di ogni apparente recezione di insegnamento da parte di una cultura come quella occidentale, irrimediabilmente aristocratica e procedente dall'alto verso il basso” (Vecchiotti, 1985: 23).

Sicuramente anche la stampa ebbe un ruolo cruciale nella diffusione della sua immagine⁷⁰ e fu egli stesso a riportare cosa scrivevano di lui in una lettera del 15 novembre 1893 – quindi successiva al “Parlamento” - indirizzata al Dīvān di Junagadh, Haridas Viharidas Desai (1840-1895), nella quale si legge che il *New*

⁶⁹ Consultare Vivekananda (1893) in Sitografia per la trascrizione dettagliata dei discorsi tenuti da Vivekananda presso il *Parliament of the World's Religions* di Chicago.

⁷⁰ Per un resoconto dettagliato dei *Reports in American Newspapers* in seguito alla partecipazione di Vivekananda al *World's Parliament of Religions*, consultare Vivekananda (*Complete Works*, vol. 3, 388-424) in Sitografia.

York Herald avrebbe scritto quanto segue: “Vivekananda is undoubtedly the greatest figure in the Parliament of Religions. After hearing him, we feel how foolish it is to send missionaries to this learned nation” (Chaturvedi, 2006: 179-180).

I temi che affrontò al Parlamento non si discostarono molto da quelli che sono già stati approfonditi in merito alla trattazione dei cosiddetti *Appunti di Madras*: essi vennero schematicamente ribaditi, mentre il mezzo linguistico e il tipo di pubblico lo obbligarono a riportare concetti-chiave dell’Induismo attraverso termini inglesi e afferenti a quella cultura (Vecchiotti, 1985: 54), come si può osservare nel seguente esempio: “What is Spencer's unknowable? It is our Maya” (Vivekananda, 1892-93: 102).

Degno di nota è quindi il modo in cui venne presentato l’insegnamento al pubblico americano: di nuovo, notiamo come ritorni l’idea che ciò che viene insegnato a un adulto non può essere insegnato a un bambino e che, quindi, il suo insegnamento non possa che essere di tipo colto ed elitario. Vecchiotti (1985: 28), riflettendo su questo aspetto, mette in luce che:

“L’incontro che egli realizza con l’Occidente è un incontro ad alto livello, un incontro di culture: le religioni e le filosofie che egli considera sono quelle dovute a una tradizione che è quella estremamente aristocratica e rarefatta dell’Occidente che si va industrializzando e che crea le filosofie del suo progresso e della sua crisi.

[...]

Il successo di Vivekananda è un successo di stima e di moda. [...] Nelle comunità tutte rivolte al traffico ed al guadagno, le convinzioni e le pratiche mistiche servono come valvola di sfogo e di compensazione per tutti i valori umani che restano soffocati.”

Pertanto, il tipo di pubblico impose a Vivekananda di presentare un messaggio fruibile dai ceti colti: tale caratteristica, in un primo momento, rese allettante il suo insegnamento proprio verso a coloro i quali era diretto; tuttavia, successivamente, esso non gli permetterà di estendersi ed allargarsi, impedendo così una reale incisione del messaggio di Vivekananda sulle condizioni di miseria di cui aveva fatto esperienza diretta e che aspirava a migliorare (Vecchiotti, 1985: 28).

Questo passaggio è particolarmente delicato, in quanto deve tener conto dell’immenso divario che esisteva tra la popolazione statunitense a cui egli si rivolgeva, e le condizioni di miseria in cui imperversavano le cosiddette “masse indiane”, assoggettate al potere coloniale e della cui realtà quotidiana

Vivekananda aveva fatto esperienza diretta.⁷¹ Anzi, proprio questa consapevolezza si configurò come il catalizzatore che lo spinse oltreoceano, dove però si scontrò con una realtà che, come abbiamo appena detto, era assai distante e che non gli permise di realizzare effettivamente quel “rinnovamento globale, spirituale certo ma anche e soprattutto materiale, quale era nelle premesse” (Vecchiotti, 1985: 28-29).

Ad ogni modo, l’aspetto forse più significativo dell’intera esperienza a Chicago fu che Vivekananda, in vece di rappresentante dell’Induismo, compì “un’operazione di traduzione che ha pochi precedenti nella storia ricezione delle tradizioni intellettuali sudasiatiche in Occidente” (Squarcini & Mori, 2018: 86).⁷² Infatti, rivolgendo il suo insegnamento ad un pubblico inedito, effettuò un’operazione ancora più originale: grazie al suo operato, si può affermare che l’Induismo diventi missionario. Infatti, come segnalato da Rigopoulos (2005, 1):

“Diversamente dal buddhismo, [...] l’idea di missione ossia la possibilità di guadagnare nuovi proseliti alla propria causa attraverso una qualche ‘evangelizzazione’ è estranea alla mentalità hindu. [...] Anche il solo pensiero che un non nato in India da genitori non indiani possa diventare hindu è ritenuto un’aberrazione. Dal punto di vista tradizionale, un non indiano – per quanto entusiasticamente devoto egli o ella sia – non potrà mai ‘convertirsi’ ed entrare a far parte d’una qualche tradizione religiosa hindu (anche se nel neo-hinduismo contemporaneo non mancano gruppi che sostengono teoricamente tale eventualità e la mettono in pratica)”.

Ecco che ora diventa più facile mettere in prospettiva la portata dell’opera di Vivekananda, che diventò così a tutti gli effetti il primo influente predicatore indù in Occidente (Rigopoulos, 2019: 440), attirando molto velocemente attorno a sé un numero sempre crescente di seguaci. L’entusiasmo statunitense dei primi accolti si tradusse nella nascita delle *Vedanta Society*⁷³ a New York già l’anno successivo (novembre 1984), a San Francisco (1900), e venne fatto un tentativo anche oltreoceano, a Londra, che però fu smantellato a causa di conflitti interni tra i seguaci (Beckerlegge, 2004: 299, 301).

⁷¹ Si ricorda che durante i suoi viaggi interni al Subcontinente indiano, egli viene ospitato in case dove “ebbe modo di toccare con mano la differenza che corre fra la predicazione che invita alla realizzazione interiore e la realtà sofferta di chi muove di fame e, condannato com’è ad una situazione subumana, non si pone neanche il problema di una più autentica concretezza e liberazione dell’uomo” (Vecchiotti, 1985: 21).

⁷² Il discorso sul processo di *tradutio/translatio* attribuito a Vivekananda nel contesto del “Parlamento” condotto da Squarcini & Mori (2018: 85-87) è riferito “ai nuovi modi di intendere e tradurre la pratica dello yoga”, in quanto la loro analisi - incentrata sul tema dello yoga - è interessata ad argomentare come “lo scambio ideologico iniziato da Vivekananda [...] ha aperto la strada al modo in cui pensiamo oggi yoga e *relaxation*.”

⁷³ Per approfondire l’istituzione della *Vedanta Society*, consultare il sito ufficiale in Sitografia.

13. Gli ultimi anni

Al suo rientro in India dal primo viaggio, che durò fino al 1897 e durante il quale ebbe modo di visitare anche l'Europa, incontrò la comunità di discepoli devoti a Rāmakṛṣṇa al monastero di Alambazar.⁷⁴ Vecchiotti (1985: 25) riporta che:

“Prova difficoltà a farsi intendere: i suoi confratelli lo trovano profondamente mutato. Si pongono per loro i problemi 1) di intendere l'attivismo sociale e nazionale di Vivekananda 2) di adeguarsi alla valorizzazione di un ideale di umanità che includa anche i non indiani 3) di accogliere nella comunità anche stranieri. Finiscono per accettare le direttive di Vivekananda.”

Come già sottolineato, è necessario osservare quanto i passaggi messi in luce risultino particolarmente problematici, se si tiene conto della prospettiva che differenzia chi nasce hindu dal *mleccha* ('barbaro'):

“L'Induismo, che istituzionalmente non ammetteva proselitismo e conversioni, missioni e predicazioni nel mondo esterno, si apre ora a questo mondo, per portarvi il suo messaggio e per conquistarlo attraverso di esso” (Vecchiotti, 1985: 51).

La loro problematicità deriva dal fatto che quando giunse il momento per Vivekananda e i suoi di darsi un'organizzazione dal punto di vista pratico, il modello che venne applicato era debitore di quello occidentale: istituì prima la *Ramakrishna Mission*⁷⁵ (1° maggio 1897) e l'anno successivo l'ordine dei monaci, *Ramakrishna Order* (1898),⁷⁶ con sede nel monastero (*math*) di Belur, vicino a Calcutta.⁷⁷ Si trattava di un'organizzazione

“which combines the tradition of renouncement (*saṃnyāsa*) with charitable work, especially through the implementation of educational and sanitation programmes: it was a veritable revolution in the institution of Hindu monasticism” (Rigopoulos, 2019: 440).

È nel 1898 che iniziarono ad arrivare i cosiddetti “discepoli occidentali”, i quali assunsero ruolo di grande rilievo nelle istituzioni fondate dallo stesso

⁷⁴ Per approfondire il primo incontro tra la comunità di Alambazar, nel tempio di Kālī a Dakṣiṇeśvara (marzo 1897), guardare Vecchiotti (1985: 294-297).

⁷⁵ Consultare il sito ufficiale della *Ramakrishna Mission* indicato in Sitografia.

⁷⁶ Per approfondire *Ramakrishna Mission* e *Order*, consultare Beckerlegge (2006) e Beckerlegge (2000).

⁷⁷ Belur: “A neighbourhood of Howrah located in the Howrah district of West Bengal, on the west bank of the Hooghly River” (Rigopoulos, 2019: 452, nota 17). Per approfondire, consultare il sito ufficiale del *Belur Math* in Sitografia.

Vivekananda: notiamo che saranno le sue discepoli a occuparsi degli istituti per la formazione delle donne indiane (Vecchiotti, 1985: 25), poiché anche questo è un aspetto interessante:⁷⁸ in particolare, tra le sue discepoli spiccò una personalità, ossia Miss Margaret Elizabeth Noble (1867 – 1911), vale a dire la futura Sister Niveditā.

Con lei, come con altri discepoli e discepoli occidentali,⁷⁹ egli mantenne una corrispondenza epistolare dopo il suo rientro e prima dell'arrivo di lei: in una lettera datata 4 luglio 1897 da Almora (Himalaya), Vivekananda (C.W., VIII: 346-347) scrisse entusiasticamente ciò che segue:

Just now I am very busy with the famine, and except for training a number of young men for future work, have not been able to put more energy into the teaching work. The "feeding work" is absorbing all my energy and means. Although we can work only on a very small scale as yet, the effect is marvellous. For the first time since the days of Buddha, Brahmin boys are found nursing by the bed-side of cholera-stricken pariahs.

La sua soddisfazione derivava dal fatto che i “brāhmini possono trovarsi anche fuori dall'India, fra europei e americani e Vivekananda li ha trovati” (Vecchiotti, 1985: 110), in quando, secondo lui, “una cosa è la *casta* brāhminica e una cosa le qualità brāhminiche, che coincidono con l'averle le qualità sattviche” (Vecchiotti, 1985: 325).⁸⁰

“The Brahmin caste and the Brāhmanya qualities are two distinct things. In India, one is held to be a Brahmin by one's caste, but in the West, one should be known as such by one's Brahmanya qualities. As there are three Gunas—Sattva, Rajas, and Tamas—so there are Gunas which show a man to be a Brahmin, Kshatriya, Vaishya or Shudra. The qualities of being a Brahmin or a Kshatriya are dying out from the country; but in the

⁷⁸ Per il tema dell'educazione femminile in Vivekananda, consultare Vecchiotti (1985: 297-299, 357-361).

⁷⁹ Per approfondire lo scambio epistolare di quel periodo, consultare Vivekananda (*Complete Work*, Vol. 8: 205-544) in Sitografia.

⁸⁰ La domanda che Priya Nath Simha rivolge a Vivekananda è la seguente: “Where could you get Brahmins outside India, in the lands of the Yavanas and Mlechchhas?”, alla quale egli risponde in questo modo:

“Swamiji: My disciples are all Brahmins! I quite admit the truth of the words that none except the Brahmins has the right to Pranava. But the son of a Brahmin is not necessarily always a Brahmin; though there is every possibility of his being one, he may not become so. Did you not hear that the nephew of Aghore Chakravarti of Baghazar became a sweeper and actually used to do all the menial services of his adopted caste? Was he not the son of a Brahmin?

The Brahmin caste and the Brāhmanya qualities are two distinct things. In India, one is held to be a Brahmin by one's caste, but in the West, one should be known as such by one's Brahmanya qualities. As there are three Gunas—Sattva, Rajas, and Tamas—so there are Gunas which show a man to be a Brahmin, Kshatriya, Vaishya or Shudra. The qualities of being a Brahmin or a Kshatriya are dying out from the country; but in the West they have now attained to Kshatriyahood, from which the next step is Brahminhood; and many there are who have qualified themselves for that.”

West they have now attained to Kshatriyahood, from which the next step is Brahminhood; and many there are who have qualified themselves for that.”

L’itinerario del suo secondo viaggio in Occidente (1899-1901), che iniziò il 20 giugno del 1899, è speculare al primo, in quanto partì da Calcutta per dirigersi questa volta verso ovest, recandosi prima in Europa – specificatamente Londra e Glasgow – e poi negli Stati Uniti, a New York e in California (Vecchiotti, 1985: 25). Già nell’aprile del 1900 la sua salute si aggravò;⁸¹ tuttavia, il 1° agosto dello stesso anno si recò di nuovo in Europa e partecipò al “Congresso delle Religioni” di Parigi, per fare ritorno al monastero di Mayavati il 3 gennaio 1901 (Vecchiotti, 1985: 26).

Egli iniziò a soffrire di diabete nel 1897, e la sua salute si aggravò con il rientro dal suo secondo viaggio all’estero, nonostante la sua giovane età. Perciò, all’inizio del 1902, compì il suo pellegrinaggio a Vārāṇasī e morì la sera del 4 luglio, logorato dal suo instancabile attivismo e da una combinazione di diabete, asma e malaria all’età di trentanove anni (Rigopoulos, 2019: 440).

Alla sua morte, la guida della *Ramakrishna Mission* fu affidata a Sarada Devi (Torri, 2000: 455), e ad oggi l’organizzazione continua a portare avanti l’opera sociale voluta da Vivekananda, sia dal punto di vista educativo, attraverso la direzione di scuole e centri per studenti, che sanitario, con ospedali e dispensari (Shrī Rāmākṛishna, 1963: 9).

14. Il Vedānta pratico

Vivekananda fu una figura imprescindibile per il fenomeno del neo-induismo: egli, infatti, si configurò come

“the foremost spokesman of modern Hindu thought and the exemplary exponent of Hindu self-representation and self-awareness – what came to be known as Neo-Hinduism – both in India and in the West” (Rigopoulos, 2019: 439).

Tuttavia, nell’affermare ciò è necessario prima illustrare brevemente il concetto stesso di “neo induismo”: partendo dal presupposto che con ‘Induismo’ ci riferiamo ad un cosiddetto “termine ombrello” che “nella sua vicenda plurimillennaria sottende a una straordinaria pluralità di indirizzi religiosi e filosofici” (Rigopoulos, 2005: 1),⁸² “le circostanze storiche, culturali e politiche

⁸¹ Per un resoconto del suo stato di salute per come ci è pervenuto negli scambi epistolari di Vivekananda, si veda Vecchiotti (1985: 386).

⁸² Per ‘Induismo’, si veda nota 41.

dell'India del XIX secolo e dei primi del XX (non ultime, la presenza del colonialismo occidentale e del suo portato: l'imperialismo culturale)” sono alla base della nascita del movimento neo-hindu (Smith, 2002: 47).

Quindi, si può concludere questa chiosa affermando che:

“Hermeneutically Neo-Hinduism represented a new phase, that is, it was a response to Westernization which simultaneously utilized selected aspect of Western culture and religion in order to articulate its purported superiority” (Rigopoulos, 2019: 442).

In questo senso, quindi, l'ideologia di Vivekananda fu l'espressione esemplare di una situazione storica ed ermeneutica e, proprio per questo, in questa sede diventa urgente interpretare la sua opera come affermazione della primazia dell'Induismo in quanto religione universale: “l'induismo non è confrontabile con altre religioni, ossia è *la* ‘religione’, la summa e il superamento di ogni ‘religione’” (Smith, 2002: 46).

È proprio per trasmettere questa specifica caratteristica del pensiero vivekanandiano che è stata coniata l'espressione “inclusivismo gerarchico”, vale a dire l'idea che, data la Verità dell'identità tra *ātman* e *Brahman*, tutte le religioni sono sostanzialmente uguali, da cui la necessità della tolleranza religiosa (*dharmik sahiṣṇutā*). Vivekananda guarda all'Induismo o, per meglio dire, alla sua interpretazione dell'Advaita Vedānta,⁸³ come Madre di tutte le religioni, nel vero senso di ‘progenitrice’, quindi non solo per indicarne l'antichità, ma anche in quanto radice dalla quale tutte le confessioni hanno origine (Rigopoulos, 2019: 440). Infatti, nel primo discorso che tenne al ‘Parlamento mondiale delle religioni’ l'undici settembre 1893, *Response to Welcome*,⁸⁴ del quale abbiamo già menzionato il famoso *incipit* “Sisters and Brother of America”, Vivekananda (1893a: 4) affermò :

“It fills my heart with joy unspeakable to rise in response to the warm and cordial welcome which you have given us. I thank you in the name of the most ancient order of monks in the world; I thank you in the name of the mother of religions; and I thank you in the name of millions and millions of Hindu people of all classes and sects.”

Da ciò, si può dedurre che ciò che interessava Vivekananda era puntare fin da subito l'attenzione sul fatto che la religione degli hindu è “la madre delle

⁸³ Vivekananda predica una forma di advaita Vedānta che però si rifà a dei testi medievali esterni all'ortodossia di Śaṅkara, quali lo Yoga-vāsiṣṭha e l'Aṣṭāvakra-gītā (Rigopoulos, 2019: p. 451, n. 10). Inoltre, sulla sua reinterpretazione dello Yoga-sūtra di Patañjali, attraverso la lente della metafisica Vedānta non duale, fonda i suoi insegnamenti su bhakti-, karma-, rāja- e jñana-yoga. Per approfondire rāja-yoga negli Stati Uniti, si veda De Micheli (2004: 91-126, 149-180) e Albanese (2007: 353-359).

⁸⁴ Per *Response to Welcome*, si veda Vivekananda (1893) in Sitografia.

religioni” e che lui, il giovane oratore vestito di arancione, apparteneva al più antico ordine monastico al mondo. Continuando la sua presentazione, egli affermò:

“I am proud to belong to a religion which has taught the world both tolerance and universal acceptance. We believe not only in universal toleration, but we accept all religions as true. I am proud to belong to a nation which has sheltered the persecuted and the refugees of all religions and all nations of the earth.”

Notiamo il tono e i termini che egli impiegò all’interno di un discorso che aveva una struttura molto semplice e reiterata, in quanto possono esserci assai utili per restituire il senso di auto-affermazione identitaria e dialettica esplicita in queste affermazioni: termini come *proud*, *world* e *nation* sono espressivi non solo dell’intento dell’oratore in questione, ma anche del clima del “Parlamento” in generale, figlio della fine dell’Ottocento.

Per argomentare la tesi della tolleranza religiosa degli hindu, decise di citare un estratto da un versetto della *Bhagavadgītā*: “Whosoever comes to Me, through whatsoever form, I reach him; all men are struggling through paths which in the end lead to me” (Vivekananda, 1893a: 4-5), senza però restituire alcuna nozione di contesto al suo pubblico statunitense, se non affermando che si trattava di una “declaration to the world of the wonderful doctrine preached in the Gita”.

Seguendo la tripartizione impartitagli dal suo maestro, Vivekananda guardava alle tre scuole del Vedānta – Dvaita, Viśiṣṭādvaita e Advaita – come i tre stadi che l’essere umano, in quanto tale e non in quanto appartenente ad una determinata confessione religiosa, doveva compiere per raggiungere la Realtà Ultima (Gupta, 1942: 51), ponendoli in ordine gerarchico: il dualismo (Dvaita) era la forma inferiore, il non dualismo qualificato (Viśiṣṭādvaita) la forma mediana, e la più alta si configurava con l’Advaita Vedānta (Rigopoulos, 2019: 439).

Questa visione inclusiva ma, al tempo stesso, gerarchica era visibile nel pensiero di Vivekananda (1892-93: 118-119) ancora prima di partecipare al “Parlamento” di Chicago e si poteva, infatti, riscontrare già negli *Appunti di Madras*. Leggiamo:

“The highest Advaitism cannot be brought down to practical life. Advaitism made practical works from the plane of Vishishtadvaitism. Dvaitism — small circle different from the big circle, only connected by Bhakti; Vishishtadvaitism — small circle within big circle, motion regulated by the big circle; Advaitism — small circle expands and coincides with the big circle. In Advaitism “I” loses itself in God. God is here, God is there, God is “I”.”

Questo aspetto non sfugge neanche a Vecchiotti (1985: 394), che afferma:

“Al messaggio universalistico del suo Maestro Rāmakṛṣṇa (nel quale la superiorità del messaggio brāhmanico rimaneva celata, nella equiparazione simbolica e astratta dei contenuti delle ‘fedi’) egli sostituisce un insegnamento pluriversalistico, ma scalare, con significato dialettico e unizzante, nel quale al concetto di ‘fede’ subentra quello di cultura storica, al concetto di astratta eguaglianza si sostituisce quello di unità sintetica, in una visione dialettica, nella quale la visione inferiore è pragmaticamente conservata solo fino al momento in cui, alla più alta luce della verità, sia irremissibilmente spenta e perduta.”

In questo senso, dunque, Vivekananda guardava all’India come il serbatoio della saggezza religiosa e come superiore all’Occidente nel campo spirituale, nonostante l’evidente influenza dello stesso Occidente nella sua

“reinterpretation of Advaita Vedānta, in particular by his implementation of a practical and socially applied Vedānta – something which his god-intoxicated master Rāmakṛṣṇa never taught – in which the emphasis is on the ethical implications of the identity of the individual Self (*ātman*) and the Absolute (*Brahman*)” (Rigopoulos, 2019: 440).

Perciò, si può affermare che un aspetto assolutamente significativo del pensiero vivekanandiano è l’enfasi posta sulle implicazioni etiche presenti nella sua reinterpretazione del Vedānta non dualistico. Interpretando l’Induismo in chiave etica, egli attribuiva perciò grande importanza al *sevā*, vale a dire al servizio reso al prossimo: dal punto di vista pratico, tale caratteristica poteva essere rintracciata nella promozione in campo educativo e sanitario, attraverso la fondazione di scuole, ospedali e dispensari.

Come sopramenzionato, il suo insistere sulla necessità del *sevā* non era un insegnamento che gli veniva impartito dal suo maestro:

“On the contrary, there is one authenticated episode which suggest the opposite. On one occasion Vivekananda confessed to Ramakrishna that he would like to found hospitals, schools and rest homes for the sick, poor and aged of India, whereupon the Master replied: ‘If God appeared to you, would you ask him for hospitals, schools and orphanages? I don’t think so. Instead you would beseech Him for wisdom, the love of God and Salvation’ (Bharati, 1980: 95).

Tuttavia, è proprio per questo motivo che l’importanza di tale aspetto non può essere trascurato: infatti, dalla metà del XX secolo, la gran parte dei movimenti neo-hindu successivi erano debitori alla visione del Vedānta pratico vivekanandiano incarnato anche nel sociale, che presentava questa caratteristica

di dare suprema importanza, oltre che alle pratiche contemplative,⁸⁵ anche contestualmente ad attività di servizio.

Aurobindo

⁸⁵ Come riportato da Rigopoulos (2019: 441): “He taught that a series of meditative practices based upon Yoga techniques were the way through which all men could eventually achieve absorption in the *ātman* and experience openness with *Brahman*. The ritualistic element, so pervasive in Hindu orthopraxis, was significantly downplayed by him.”

Nel Bengala degli anni Settanta dell'Ottocento nacque Aurobindo Ghose (Calcutta, 15 agosto 1872 – Pondicherry, 5 dicembre 1950),⁸⁶ un poeta, un intellettuale istruito in Inghilterra, che riscoprì le sue origini a Calcutta, ma che trascorse gran parte della sua vita a Pondicherry. Come attivista per la lotta contro il potere coloniale e come riformatore religioso del neo induismo, Aurobindo lasciò un segno nella storia dell'India e non solo.

Nel corso del presente capitolo, si vuole fornire un quadro il più possibile completo di quelli che furono gli aspetti principali della sua vita. Tuttavia, bisogna ricordare che alla presente ricerca interessa analizzare il tema dell'unità e, a questo scopo, come si vedrà, nel prossimo capitolo sarà presa in esame soprattutto quella che si può definire come la produzione “giovanile” di Aurobindo, legata soprattutto alla rivista *Bande Mataram*.

Perciò, in questa seconda sezione, si vuole restituire una panoramica il più completa possibile, cercando di dare spazio agli aspetti principali della vita e le opere di Aurobindo, senza tralasciare alcun aspetto significativo. A questo scopo verranno approfondite sia altre figure oltre a Vivekananda e Ramakrishna, che lo influenzarono particolarmente e finirono per assumere un ruolo importante, sia la sua opera, espandendosi quindi oltre alla produzione bengalese del primo decennio del Novecento e fornendo anche un breve *excursus* sulla quarantina di anni che Aurobindo trascorre a Pondicherry.

Tuttavia, siccome lo scopo della dissertazione è quello di approfondire il tema dell'unità, nel presente capitolo si intende, innanzitutto, andare ad analizzare gli indizi, riscontrabili a partire dal pensiero di Aurobindo, della sua volontà di rifarsi a Vivekananda, e quindi a Ramakrishna. Successivamente, invece, verrà dimostrato il fatto che si può trovare attestazione dell'influenza dell'idea di unità vivekanandiana nella produzione “giovanile” di Aurobindo, o anche “bengalese” dato che gli scritti di *Bande Mataram* furono composti a Calcutta.

Per tutte queste ragioni, il presente capitolo è preposto all'analisi e alla comprensione dei seguenti interrogativi su come Aurobindo si inserisca nella scena intellettuale bengalese, su quali siano le figure che influenzarono il suo pensiero successivo, e su come questa esperienza di lotta per la libertà abbia condizionato non solo la sua opera, ma la sua stessa vita.

⁸⁶ Si rinvia alle foto presentate nella sezione *Illustrations (Plates follow page 214)* della biografia a cura di Peter Heehs (2008).

1. La Società Teosofica

Essendo nato nello stesso luogo, solo una circa decina di anni più tardi rispetto a Vivekananda, molti aspetti storico-culturali che caratterizzavano l'ambiente d'origine di Aurobindo sono già stati illustrati all'inizio del primo capitolo e ad essi si rimanda. Prima di approfondire, in questo secondo capitolo,⁸⁷ gli eventi storici successivi all'ammutinamento dei *sepoys*, è però necessario aprire una breve parentesi dedicata alla Società Teosofica, in quanto essa si profila come particolarmente utile al fine di ricostruire il clima di quegli anni.

Inoltre, la posizione di apertura della trattazione di tale organizzazione come *incipit* del capitolo è necessaria sia per l'influenza che essa ha esercitato sulla scena intellettuale del Subcontinente, sia perché, come si avrà modo di vedere nello svolgimento del discorso, essa può assumere la funzione di “ponte” tra l'analisi della figura di Vivekananda e quella di Aurobindo. Infine, proprio per la sua influenza, l'istituzione in questione permette anche l'approfondimento di notevoli aspetti relativi ad altre importanti personalità a loro coeve, come, ad esempio, quella di M. K. Gandhi (1869 – 1948).⁸⁸

Fondata nel 1875 a New York da Helena Blavatsky (1831-1891)⁸⁹ e Henry Steel Olcott (1832-1907),⁹⁰ la Società Teosofica, la quale riprese e riformulò personalmente l'idea dell'esistenza di una rivelazione primordiale per la quale scienza e religione erano indifferenziate (Halbfass, 1990: 140),⁹¹ reinterpretava testi quali i *Veda* e le *Upaniṣad*, predicando perciò sia l'unità fra *Brahman* e *ātman* che il principio di reincarnazione (Torri, 2000: 457)

Proprio questo interesse per l'induismo, del quale veniva affermata non solo la sua universalità ma anche la superiorità rispetto alle altre religioni, spinse Blavatsky e Olcott a trasferirsi in India nel 1878. Quando il presidente e la sua

⁸⁷ Si rimanda alla mappa del “The British Indian Empire, c. 1900” presente in Metcalf&Metcalf (2006: 128-129).

⁸⁸ Si rimanda alla nota 18 del primo capitolo.

⁸⁹ Eléna Petróvna von Hahn (1831-1891), in Blaváckij, nota come Helena Blavatsky, nacque in Ucraina, e fu l'autrice di *Isis Unveiled*, *The Secret Doctrine*, *The Voice of Silence* e *Raja Yoga o occultismo*, nel quale erano presenti “scritti precedentemente pubblicati sulle riviste «Lucifer» e «Theosophist» tra il 1888 e il 1891”, anno del suo decesso, avvenuto a Londra (Castagnetto, 2020: 101, nota 11).

⁹⁰ Il colonnello Henry Steel Olcott (1832-1907), “avvocato ed ex investigatore militare americano, che si interessava di occultismo e magia” (Torri, 2000: 457), nacque nell'ambiente presbiteriano del New Jersey.

⁹¹ Come spiegato da Halbfass (1990: 399): “the Theosophists were among the most persistent advocates of a meeting or merger of ancient Eastern wisdom and modern science, or of the idea of an original, primeval, primarily Eastern wisdom and experience in which science and religion are one.”

segretaria partirono per l'India, affidarono la guida della Società newyorkese a William Quan Judge (1851-186).⁹² Pochi anni più tardi, ossia a partire dal 1886, stabilirono il quartiere generale della Società ad Adyar, nella Chennai meridionale (Tamil Nadu).

Interessantemente, mettendo Vivekananda a confronto con la Società Teosofica, Torri (2000, 457) ipotizza che:

“il fatto stesso che degli occidentali, come la Blavatsky e l'Olcott, sostenessero l'intrinseca superiorità dell'induismo sulle altre religioni, contribuì a dare alla Teosofia lo stesso tipo di prestigio conferito a Vivekananda dai successi americani e inglesi.”

Ad ogni modo, è sicuramente interessante notare come l'«inclusivismo gerarchico» vivekanandiano, vale a dire l'affermazione della primazia dell'induismo sulle altre religioni, comunque ritenute tutte autentiche – ricordiamo l'immagine dell'oceano riportata da Vivekananda, ripresa a sua volta da quella del lago di Ramakrishna – sia un elemento che accomuna effettivamente queste figure agli esponenti della Teosofia.⁹³ Inoltre, in riferimento alla questione del prestigio, è innegabile che, durante il Novecento, la Società ebbe un ruolo determinante nel plasmare la ricezione delle dottrine indù da parte della cosiddetta *audience* occidentale (Castagnetto, 2020: 103), e che, per questo, il suo impatto sia in India che in Occidente è stato notevole e complesso (Halbfass, 1990: 140).

Tra gli altri esponenti della Società, bisogna menzionare anche la personalità di Annie Wood Besant (1847-1933),⁹⁴ la quale, dalla sua conversione avvenuta nel 1889, intraprese un instancabile attivismo, che la portò prima a stabilirsi definitivamente in India dal 1893,⁹⁵ e successivamente, nel 1907, a divenire la presidentessa della Società. Nel caso della Besant, è necessario ricordare che non solo considerava l'induismo superiore rispetto alle altre confessioni religiose, ma, da ciò e attraverso un evidente slittamento di significato, ella giunse ad asserire la superiorità della *civiltà* hindū (Torri, 2000: 458).⁹⁶

⁹² William Quan Judge (1851-186) fu un irlandese naturalizzato americano che apparve tra i fondatori della Società Teosofica statunitense.

⁹³ Per uno studio molto interessante che mette in relazione Vivekananda con la Società Teosofica, consultare Green (2017) in Bibliografia.

⁹⁴ Sempre in relazione alla concezione dell'induismo come religione universale, per approfondire l'opera di organizzazione della vasta mole di testi al fine di fissare i "sanatana-dharma text-books" portata avanti proprio da Annie Besant, consultare Halbfass (1990: 344-345).

⁹⁵ Come ci tiene a ricordare Halbfass (1990: 345), Annie Besant raggiunse l'India "the same year in which Vivekananda attended the "World Parliament of Religions" in Chicago".

⁹⁶ Le conseguenze di tale convinzione non possono, purtroppo, essere approfondite all'interno della presente dissertazione; tuttavia, alcuni aspetti del rapporto tra Annie Besant e un'altra importante

assumendo tale prospettiva, ella si impegnò attivamente nella politica nazionale dalla parte dell'autodeterminazione della politica indiana (Walsh, 2006: 151).

Com'è noto, anche Gandhi, quando si trovava a Londra, prese parte alla Società, diventandone membro nel 1891 e conoscendo di persona sia la Blavatsky, “come pure Annie Besant, per la quale nutrirà devota ammirazione per molti anni” (Rigopoulos, 2003: 283).

Invece, per quanto riguarda il rapporto tra Aurobindo e la Società, è possibile tentare di comprendere quale fosse la sua personale opinione a proposito di quest'ultima e, nello specifico, della personalità di Annie Besant, da alcuni suoi scritti. Di seguito verranno menzionati tre brevi estratti: il primo è un esempio tratto da *Hinduism and the Mission of India* (1997a: 60-61), nel quale Aurobindo dichiara di ammettere la verità che la Teosofia cerca di svelare, ma afferma anche che sono più numerosi gli aspetti dai quali si discosta, definendo Annie Besant una “pitonessa moderna” e spiegando quali limiti attribuisce al suo pensiero:

“Finally, there are the mystics who are not ascetics, — the Theosophists. From one point of view I cannot find praise warm enough to do justice to the work of Theosophy; from another I cannot find condemnation strong enough to denounce it. [...] I admit the truths that Theosophy seeks to unveil; but I do not think they can be reached if we fall into bondage [...] to the confused anathemas and vaticinations hurled from their platform tripods by modern Pythonesses of the type of Mr.s. Annie Besant, that great, capacious but bewildered and darkened intellect, now stumbling with a loud and confident blindness through those worlds of twilight and glamour, of distorted inspirations, perverted communications and misunderstood or half-understood perceptions which are so painfully familiar to the student and seeker.”

Oppure ancora, nel secondo esempio, questa volta tratto da *The Claims of Theosophy*, si interroga sulla natura del controllo spirituale di origine straniera. Esso rappresenta un estratto particolarmente interessante per la presente analisi, poiché in esso, cercando di screditare Besant, egli ricorre agli esempi di Vivekananda e Ramakrishna. Leggendo l'esempio è possibile osservare l'implicita dichiarazione del suo desiderio di rifarsi ad entrambi: ciò sembrerebbe indicare la volontà che il suo pensiero non sia interpretato come vicino alla Teosofia, bensì come appartenente alla tradizione di Ramakrishna e Vivekananda. Infatti, si può leggere che:

personalità in tal senso, vale a dire quella di Bal Gangadhar Tilak, nato Keshav Gangadhar Tilak (23 luglio 1856 – 1° agosto 1920), verranno perlomeno menzionati nel corso del capitolo.

“I do not see that Mrs Besant has a more powerful and perfect intellectuality, eloquence, personality or religious force than had Swami Vivekananda or that a single Theosophist has yet showed him or herself to be as mighty and pure a spirit as the Paramhansa Ramakrishna” (Aurobindo, (1997a: 69).

Infine, per giungere al nocciolo della questione con l'ultimo estratto da *Science & Religion in Theosophy*, si può osservare dove Aurobindo (1997a: 73) individuò le criticità della Società:

They have failed to see what Theosophy rightly is and what it is not; they have failed to understand that error and the sources of error must be weeded out before the good corn of truth can grow. They have fallen into the snare of Gnostic jargon and Rosicrucian mummery and have been busy with a nebulous chase after Mahatmas, White Lodges and Lords of the Flame when they should have been experimenting earnestly and patiently, testing their results severely and arriving at sound and incontestable conclusions which they could present, rationally founded, first to all enquirers and then to the world at large.

Quindi, alla Società Aurobindo imputò il modello caratterizzato da un'alta mescolanza di termini, concetti, testi e traduzioni di diversa origine, sulla quale si basava il suo pensiero, approdando ad un risultato non di tipo iniziatico, bensì contro-iniziatico. Infatti, gli errori metodologici da lui segnalati sono quelli dell'aver mescolato gergo gnostico con quello rosacrociano, ed essersi impegnati in una ricerca - dedicata ai Mahatma, alle Logge Bianche o ai Signori della Fiamma - vana e infruttuosa.

In conclusione, si può affermare che sia Vivekananda che Aurobindo, come numerosi altri loro coevi, sono stati influenzati dalla Società Teosofica, ribadendo l'importanza della Teosofia data l'influenza che esercitò sul pensiero di molti intellettuali del secolo scorso. Annie Besant, più di tutti gli altri, è stata voluta approfondire, in quanto si trattava di un personaggio trasversale, che assunse un'importante funzione di riformatrice sociale, che la rendono un personaggio di spicco e rilievo soprattutto per le questioni di genere. Infine, per quanto riguarda la natura della relazione tra Aurobindo e la Teosofia, seppur egli condivideva la visione della Società, decise comunque di prendere le distanze da quest'ultima, dal punto di vista metodologico, preferendo rifarsi, invece, alla scuola di Vivekananda.

2. Il Congresso

Concluso, per il momento, questo aspetto, si può cominciare ad illustrare il clima dell'epoca, in cui verrà opportunamente inserita la figura di Aurobindo, approfondendo brevemente la storia del Congresso. Ciò è necessario perché tale importante istituzione, come vedremo, non solo permette di approfondire la natura dei rapporti tra gli intellettuali bengalesi e il potere coloniale, e quindi in funzione di cornice, ma anche perché il Congresso fu uno dei principali temi affrontati da Aurobindo nella sua primissima produzione giornalistica presso l'edizione inglese dell'*Hindu Prakash* di Mumbai.

La prima sessione dell'*Indian National Congress*, che – fino agli anni Venti del XX secolo⁹⁷ - si configurò come “una debole confederazione di associazioni locali” che si riuniva annualmente in diverse città (Torri, 2000: 481), ebbe luogo a Bombay nel 1885, grazie all'iniziativa di Allan Octavian Hume (1829-1912)⁹⁸ in risposta alle agitazioni sorte in seno all'*Ilbert Bill*.⁹⁹ L'anno successivo, il *National Conference* (Convegno Nazionale), che era stato

⁹⁷ Si tenga presente che, a partire da marzo-aprile del 1919, Mohandas K. Gandhi (1869-1948) promuove la “tecnica di lotta non violenta, da lui battezzata *satyagraha* (“fermezza nella verità”)), attraverso l'indizione di “una serie di *hartal* (scioperi generali) in tutta l'India” (Torri 2000: 517-518). Quindi, proprio negli anni Venti del XX secolo, l'emergere della figura politica di Gandhi influenzerà l'assetto e l'agenzia politica del Congresso.

⁹⁸ Allan Octavian Hume (1829-1912) fu uno scozzese che, a causa della sua convinzione della “necessità di avviare l'India sulla via dell'autogoverno”, venne costretto a dimettersi dall'*Indian Civil Service* (ICS) nel 1882 (Torri, 2000: 473). In Torri (2000: 473-474) è, inoltre, messo in luce come l'opera di mediazione portata avanti da Hume fosse coadiuvata da numerosi e importanti contatti con membri della Società Teosofica, avendo egli stesso preso parte ad essa fino al 1882. Specifica, infatti, che la Società Teosofica “stava attraversando una fase d'espansione che le aveva permesso di coinvolgere un numero crescente di esponenti delle nuove professioni e di notabili, creando, fra il 1879 e il 1885, non meno di un'ottantina di sezioni in tutta l'India.”

Per approfondire, consultare anche Metcalf&Metcalf (2006: 136-137).

⁹⁹ *Ilbert Bill* fu un progetto del 1883 che prese il nome dal ministro della Giustizia, sir Courtenay Ilbert, durante il governo di Lord George Frederick Ripon (1827-1909), viceré dal 1880 al 1884, e che si proponeva di “check the anomaly that while Indian members of the civil service could, as judges, try cases involving Europeans in presidency capitals, they could not do so in the countryside” (Metcalf&Metcalf, 2006: 120).

Per approfondire *Ilbert Bill*, vedere Metcalf&Metcalf (2006: 120, 123, 136), Torri (2000: 471-472) e Walsh (151-152). Invece, per approfondire il governatorato di Lord Ripon, Metcalf&Metcalf (2006: 117, 119-120), Spear (1970: 390, 393-394, 396), Torri (2000: 445, 468, 471-472) e Walsh (145, 148, 151-152).

convocato a Calcutta nel 1883 da Surendranath Banerjea (1848-1926),¹⁰⁰ confluì strategicamente nel Congresso di Hume.

L'importanza del Congresso risiedette nel fatto che si trattava della prima struttura a livello panindiano, e che la sua leadership, definita come «moderata», fu l'autrice della moderna ideologia nazionalista, che si articolava in due punti principali: la critica alla politica economica del *draining* e la creazione di una nazione indiana in senso moderno (Torri, 2000: 482).

Nell'ambito di tale rivendicazione politica, furono principalmente due gli elementi che, in questo frangente, vennero enfatizzati dalla leadership del Congresso: innanzitutto, l'elemento soggettivo, vale a dire l'idea dell'autodeterminazione dei popoli (Torri, 2000: 485). Particolarmente interessante osservare come tale asserzione derivasse principalmente dal fatto che Surendranath Banerjea si fece tradurre gli scritti di Giuseppe Mazzini (1805-1872) in bengali, entrando così in contatto con le idee da lui espresse.

In secondo luogo, oltre a Banerjea, anche un'altra importante personalità, vale a dire Gopal Krishna Gokhale (1866-1915),¹⁰¹ professore di letteratura inglese, matematica ed economia politica (Metcalf&Metcalf, 2006: 135), concordava sulla necessità della costruzione di un futuro comune, attraverso, soprattutto per quest'ultimo, importanti riforme a livello sociale ed economico, che avevano lo scopo di creare una base sufficiente per ottenere l'indipendenza politica (Torri, 2000: 485).

¹⁰⁰ Surendranath Banerjea (1848-1926) fu “un bramino bengalese che era stato fra i primissimi indiani a superare con successo l'esame d'ammissione ai quadri direttivi dell'Indian Civil Service (esame che, come si ricorderà, allora si teneva solo in Inghilterra). La sua carriera, però, era stata brevissima in quanto, per un'irregolarità amministrativa di minor conto, Banerjea era stato espulso” (Torri, 2000: 470-471). Dopo che, sempre in Inghilterra, gli venne preclusa anche la via all'abilitazione come avvocato, una volta a Calcutta, Banerjea si guadagnò l'appellativo di *Surrender Not*, lavorando attivamente per combattere le disuguaglianze come giornalista, docente universitario e oratore (Torri, 2000: 471), “founded the Indian Association in Calcutta in 1876” (Metcalf&Metcalf, 2006: 136). Un ultimo importante aspetto fu la profonda influenza che gli scritti di Giuseppe Mazzini (1805-1872) esercitarono su di lui. Per approfondire: Torri (2000: 470-475, 485, 494-495, 498, 515).

¹⁰¹ “One of the foremost early nationalists” (Metcalf&Metcalf, 2006: 135), Gopal Krishna Gokhale (1866-1915) è un allievo di Mahadev Govind Ranade (1852 – 1904), “riformatore sociale [...] in genere considerato il cervello pensante dietro il movimento di riforma sociale che si sviluppò in Maharashtra durante la seconda metà del secolo [XIX, NdA]” (Torri, 2000: 464). Gokhale è, dal 1902, “membro del Consiglio legislativo di Bombay”, che era emerso “come il più lucido e coraggioso critico del governo coloniale” (Torri, 2000: 486).

Per approfondire, consultare Metcalf&Metcalf (2006: 135,140, 150, 155, 157, 159, 164-165, 307), Spear (1970: 386, 400-401, 412, 417-418, 437, 439-440, 442, 458), Torri (2000: 483, 485-486, 488, 497-498, 501, 509-511, 517) e Walsh (149-150, 173).

Nella seconda metà degli anni Novanta del XIX, quindi proprio sul finire del secolo, iniziarono a registrarsi delle tensioni interne alla leadership, dovute principalmente alla perdita di peso politico del Congresso: fu in questo frangente che venne a costituirsi dall'interno una nuova corrente in dissenso con la leadership «moderata» sulle modalità per raggiungere l'Indipendenza e la natura dei rapporti con il potere coloniale.

A causa dell'emergere di quello che è stato definito come “induismo politico” (Torri, 2000: 488), tale corrente di pensiero venne definita «estremista», mentre nelle pagine di *Bande Mataram* si auto dichiaravano «nazionalisti», come si avrà modo di vedere. In sostanza, mentre i moderati consideravano indiani “tutti i nativi dell'India [...] indipendentemente da criteri di razza o religione;” le frange più estremiste iniziarono a formulare l'idea, “poi formalizzata solo negli anni Venti del secolo successivo”, di una identità tra appartenenza alla nazione indiana e appartenenza all'induismo, “definito a volte come religione, a volte come «civilizzazione»” (Torri, 2000: 489).¹⁰²

Alla luce del fatto che l'unità è il tema principe del presente lavoro, si ritiene particolarmente significativo sottolineare che i cosiddetti “estremisti” desideravano l'unificazione religiosa delle diverse correnti allo scopo di creare un terreno comune atto al raggiungimento dell'Indipendenza dal potere coloniale (Torri, 2000: 490).

3. La spartizione del Bengala¹⁰³

Tra i principali accadimenti di questo periodo di transizione da un secolo all'altro, la spartizione del Bengala, legata indissolubilmente ad un nome, quello

¹⁰² Sempre in Torri (2000: 489), si può approfondire il tema dell'induismo politico: “Essi, cioè, fecero ricorso a un linguaggio politico caratterizzato da metafore e da parole d'ordine tratte dalla tradizione indù. Così, ad esempio, l'India venne identificata con la dea madre della tradizione indù e le festività religiose indù (alcune delle quali reintrodotte all'uopo) divennero il momento in cui gli ideali del nazionalismo erano predicati alle masse.”

¹⁰³ Si rende noto che all'edizione del 2016 del “Ca' Foscari Short Film Festival” la regista Lubna Sharmin, nata a Dhaka e diplomata all'Istituto “Satyajit Ray” di Calcutta, ha partecipato al festival con il suo cortometraggio intitolato “Ballad of Laila Leelar” (2015), dall'originale *Laila Leelar Katha* (durata: 28 min, 14 sec), che racconta proprio fino a che punto la spartizione della presidenza del Bengala influenzò l'esperienza di vita di una giovane donna. Si consiglia di consultare Sharmin (2015) e Sharmin (2016).

di Lord Curzon,¹⁰⁴ assume senza ombra di dubbio un rilievo maggiore rispetto a tutti gli altri.

Prima del 1905, il Bengala era la più vasta *Presidency* dell'India britannica e comprendeva anche i territori dell'Orissa e del Bihar: per questo motivo, il Bengala era da tempo considerata una circoscrizione amministrativa troppo grande per essere governata in modo efficiente (Metcalf&Metcalf, 2006: 156).

Viceré dal 1899 al 1905, nel 1904 Lord Curzon prese la controversa decisione – attuata l'anno successivo, che corrispose anche all'ultimo anno del suo mandato – di creare due nuove circoscrizioni, dividendo però il Bengala in due (Torri, 2000: 494). Come spiegato in Metcalf&Metcalf (2006: 156), si trattò di una divisione della popolazione di un'unica provincia in due nuove province su base religiosa: la comunità musulmana rappresentava la maggioranza nel Bengala orientale, mentre la parte *bihari* o *oriya* costituiva la maggioranza nella parte occidentale. Per la classe media bengalese istruita in inglese, fu vissuta come un uso della forza attuato allo scopo di indebolire il loro potere.

A causa di ciò, alla decisione di Lord Curzon la fazione nazionalista rispose mettendo in atto il biocottaggio delle merci inglesi, iniziando a rivolgersi soltanto al mercato locale, così da finanziarne la produzione di merci autoctone (Castagnetto, 2020: 52).

L'importanza di questa *partition* risiede, dunque, nel suo segnare l'inizio del cosiddetto “movimento *svadēśī*”,¹⁰⁵ il quale, attraverso il boicottaggio, oltre a voler promuovere il mercato autoctono per permettere il decollo di attività

¹⁰⁴ Lord George Nathaniel Curzon (1859 – 1925) viene descritto da Torri (2000: 493) come l'incarnazione “del regime che rappresentava. La sua opera di governo, infatti, fu contraddistinta da tre elementi di fondo: [...] l'efficientismo; [...] l'imparzialità [...]; il terzo – assai meno positivo dei primi due – fu l'arrogante senso di superiorità razziale nei confronti degli indiani, da lui esibito e apertamente teorizzato.”

Per approfondire la figura di Lord Curzon e la spartizione del Bengala, consultare Metcalf&Metcalf (2006: 155-162), Spear (1970: 402-407, 410-411, 413, 415), Torri (2000: 493, 501) e Walsh (2006: 165-166).

¹⁰⁵ *Svadēśī*, che letteralmente significa ‘del proprio paese’, indicava il concetto di ‘autosufficienza’. Bisogna, però, fare attenzione al contenuto, in quanto, quando *svadēśī* venne impiegato nell'ambito della produzione artistica, ad esempio, Pieruccini (2013b: 54) parla di “arte *swadeshi* (*svadeshi*), ovvero «indigenza» e «nazionale»”.

Si riporta la nota di Castagnetto (2020: 52, nota 22), in quanto considerata essere una spiegazione particolarmente esaustiva del tema, altrimenti troppo vasto da poter esaurire all'interno della presente trattazione: “Etimologicamente, il termine è composto da *sva* (“sé”, ma anche “proprio”) e *dēśī* (“del paese, “relato al paese”) e può quindi essere tradotto come “propria terra”. In questo senso è diventato sinonimo di autosufficienza, perché ha coinvolto la popolazione indiana contro il giogo economico e politico inglese attraverso il commercio delle sole merci di provenienza indiana.”

Consultare anche Walsh (2006: 166-170).

industriali gestite da indiani, puntava anche alla revoca della spartizione (Torri, 2000: 494).

Numerosi sarebbero gli aspetti da analizzare a questo proposito, tanta fu la risonanza di questo episodio; tuttavia, in questa sede, è importante ricordare che fu proprio in seguito a questo slancio nazionalista che, a partire dal 1905 fino al 1945, l'ode *Bande Mātaram!* (lett. “Io onoro la Madre!”), presente all'interno del racconto intitolato *Ānandamaṭh* (1882)¹⁰⁶ di Bankim Chandra Chatterjī e messa in musica da Rabindranāth Ṭhākur (1861-1941), divenne l'inno ufficiale del movimento nazionalista (Metcalf&Metcalf, 2006: 156), di cui riportiamo di seguito la resa in lingua inglese:

Mother, I bow to thee!
Rich with thy hurrying streams,
Bright with thy orchard gleams,
Cool with thy winds of delight,
Dark fields waving, Mother of might,
Mother free . . .
Who hath said thou art weak in thy lands,
When the swords flash out in twice seventy million hands . . .
To thee I call, Mother and Lord! . . .
Thou art wisdom, thou art law,
Thou our heart, our soul, our breath,
Thou the love divine, the awe In our hearts that conquers death . . .
Every image made divine In our temples is but thine.
Thou are Durga, Lady and Queen,
With her hands that strike and her swords of sheen,
Thou are Lakshmi lotus-throned . . .
Mother sweet, I bow to thee Mother great and free!¹⁰⁷

¹⁰⁶ *Ānandamaṭh* (“Il monastero della felicità”) è un romanzo datato 1882, ad opera di Bankim Chandra Chatterjī, che narra di come una banda armata di “rinuncianti patrioti” si sollevi “contro le truppe della *East India Company*, sotto la guida d’una misteriosa ‘grande anima’ (mahatma) di nome Satyananda” (Rigopoulos, 2003: 279). Come si è appena detto, all’interno de “Il monastero della felicità” compare il poema *Bande Mātaram*, composto precedentemente, nel 1875, e nel quale viene invocata la potenza (*śakti*) della patria, che è appunto identificata con la dea madre.

¹⁰⁷ Riportiamo di seguito una traduzione alternativa a cura di Walsh (2006: 167):

“Bande Mataram” (Bow to the Mother)
Bow to the Mother!
Watered by swiftly flowing rivers,
Rich with abundant fruits,
Cooled by lovely southern breezes,
Dark with harvest crops, the Mother. . .
When 70 million voices roar out your call,
And twice 70 million hands hold sharp, unwavering swords,
Why, Mother, do they call you weak!
. . . In every temple it is your image enshrined.
For as Durga, with ten weapons in ten hands,

Come si avrà modo di vedere nel corso della dissertazione, è in questo contesto che si è deciso di inserire la figura analizzata nel corso del presente capitolo, in quanto è proprio attorno alla questione della spartizione del Bengala e al clima dell'epoca che sorgerà la parabola della rivista *Bande Mataram* e, quindi, il pensiero nazionalistico stesso di Aurobindo.

4. *Background* familiare

Aurobindo Akroyd Ghose era il terzo figlio del chirurgo civile Krishna Dhun Ghose (1844-1892) e di Swarnalotta Basu (1852-1907), a sua volta figlia di Rajnarayan Basu (1826-1899),¹⁰⁸ un membro di spicco del *Brahmo Samāj* ed un primo promotore di quella che viene definita cultura nazionale (Heehs, 2008: 4). Tra coloro che parteciparono al matrimonio dei suoi genitori, che venne celebrato seguendo le cerimonie del *Brahmo Samāj* (Castagnetto, 2020: 46, nota 4) furono presenti tutti i principali membri della società, tra cui il suo leader, Devendranath Tagore, e Keshub Chunder Sen (Heehs, 2008: 4).

Il padre di Aurobindo, un bengalese “anglicizzato” conforme al discorso relativo al *Minute on education*, veniva da una famiglia indù ortodossa (Heehs, 2008: 4); tuttavia, siccome il dottor Ghose era così convinto della superiorità della cultura britannica, scoraggiava l'uso del bengalese in casa sua (Heehs, 2008: 8), al punto tale che Aurobindo dovette rimediare a questa lacuna più avanti nel corso della sua vita. Fu il padre a dargli il nome Aurobindo, una parola sanscrita per loto;¹⁰⁹ inoltre, fu sempre lui che aggiunse il secondo nome Akroyd in omaggio all'amica inglese Annette (Castagnetto, 2020: 46). Sempre a proposito del suo nome, Aurobindo (2011: 8) stesso riportò le aspettative che il padre nutriva in lui nel seguente passaggio:

As Lakshmi, dallying in the lotuses,
As Saraswati, the giver of wisdom,
I bow to you. . .
Bow to the Mother,

Dark-hued, guileless, smiling, bejeweled and adorned,
The earth that supports us, the succor of us all, the Mother”
(Chatterji 1989, 674, translation by Judith E. Walsh).

¹⁰⁸ Per Rajnarayan Basu (1826-1899) o Rajnarian Bose, guardare a Kopt (1979: 67-68, 104, 167-170, 173-175, 179-182, 191-193, 202).

¹⁰⁹ In Heehs (2008) è presente una nota esplicativa, *Note on Proper Names*, in cui vengono illustrate le diverse grafie del nome di Aurobindo. Ci basti sapere che: “Aurobindo è la pronuncia bengalese della parola sanscrita *aravinda* (“loto”), che quando usata come nome proprio può assumere caratteri linguistici differenti a seconda delle sfumature vernacolari regionali” (Castagnetto, 2020: 20, nota 37).

“My father [...] in a sudden inspiration gave me the name Aurobindo, till then not borne by anyone in India or the wide world, that I might stand out unique among the great by the unique glory of my name.”

Sua madre, Swarnalotta, nonostante l'educazione impartita nell'ambiente liberale in cui era cresciuta, venne data in sposa quando era ancora molto giovane. Ella deve aver probabilmente sofferto di una certa forma di psicosi maniaco-depressiva (Heehs, 2008: 33), in quanto venne riportato che soffriva di un forte disturbo emotivo: a causa di ciò, si pensa che Aurobindo e i suoi quattro fratelli – Benoybhusan e Manmohan i maggiori, Sarojini e Barindrakumar i minori - possano aver sofferto a causa di tale mancanza d'affetto materno (Heehs, 2008: 8).

5. Istruzione

Aurobindo e i suoi due fratelli maggiori rimasero in Bengala fino al 1879, anno in cui il dottor Ghose e la sua famiglia partirono per l'Inghilterra (Heehs, 2008: 10), dove Aurobindo soggiornò per un periodo della durata di quattordici anni, quindi fino al 1893, poiché Krishna Dhun desiderava che i suoi figli ricevessero un'educazione esclusivamente europea. Infatti, Aurobindo, quando ancora si trovava nel subcontinente, a Darjeeling nell'Himalaya, frequentò dal 1877 “The Loretto House boarding school” gestita da suore di origine irlandese (Heehs, 2008: 9). A questo proposito, fu lo stesso Aurobindo a denunciare il fatto che, in questo modo, egli crebbe nella totale ignoranza dell'India,

Nelle intenzioni del padre, i sacrifici che la famiglia compì per fornire un'istruzione inglese erano atti a garantire ai figli l'ammissione all'*Indian Civil Service* (ICS) di Cambridge, percorso che preludeva al poter accedere a cariche amministrative interne al *Rāj* inglese (Castagnetto, 2020: 46-47). Quindi, Krishna Dhun lasciò i suoi tre figli maggiori alle cure del reverendo William Drewett e della sua famiglia. Nonostante gli chiese di preservarli sia da influenze indiane - pregando la famiglia del reverendo di avere la cura di non permettere ai suoi figli alcuna interazione con il mondo indiano (Castagnetto, 2020: 47) - sia da influenze di tipo religioso: nonostante ciò, Aurobindo e i suoi fratelli assorbirono inevitabilmente l'universo di riferimento intellettuale e morale del Cristianesimo, atmosfera intellettuale e morale del cristianesimo (Heehs, 2008: 14).

Quando il giovane Aurobindo si trovava a Manchester presso la famiglia del reverendo Drewett, scoprì di provare una grande passione per la poesia inglese e, in particolare, per l'opera di Percy Bysshe Shelley (1792-1822): soltanto a dieci anni, usò lo stesso metro di *The Cloud* (1820), per comporre una poesia intitolata *Light* (Castagnetto, 2020: 47).¹¹⁰

Un'altra opera di Shelley che attrasse l'attenzione di Aurobindo è *The Revolt of Islam*, nella quale si narra la storia della lotta per la libertà ambientata in un Oriente mitico, ma ispirata alla Rivoluzione Francese, e che si pensa abbia influenzato il pensiero di Aurobindo, che rilesse il poema innumerevoli volte (Heehs, 2008: 14-15). Non fu casuale che, nello stesso periodo, anche il padre iniziava ad assumere una posizione sempre meno anglofila rispetto ad un tempo, al punto tale da spedire al figlio ritagli di un giornale di Calcutta con passaggi segnati relativi a casi di maltrattamento di indiani da parte di inglesi (Heehs, 2008: 15).

Nel 1884, si trasferirono a Londra e a settembre Aurobindo e Manmohan furono iscritti all'istituto St. Paul (Heehs, 2008: 15), presso la quale lesse Virgilio e Cicerone in latino, Euripide e Senofonte in greco, così come la letteratura francese e le opere di William Shakespeare (Heehs, 2008: 15).

Del periodo trascorso presso la St. Paul, per quanto riguarda l'istruzione religiosa, Aurobindo ricordò che i compagni di classe suoi e di suo fratello pensavano fossero anche loro cristiani. Tuttavia, al contrario, Aurobindo era passato da una posizione di indifferenza ad una di aperta ostilità al cristianesimo. Perciò, inizialmente, Aurobindo si considerò ateo, per poi adottare un atteggiamento agnostico (Heehs, 2008: 18).

Nonostante i problemi economici si facessero sempre più consistenti, costringendo Aurobindo e i suoi fratelli a vivere in ristrettezze economiche (Heehs, 2008: 18), la possibilità che Aurobindo, l'unico dei fratelli che aveva qualche speranza di realizzare le ambizioni di suo padre entrando nell'ICS, riuscisse a passare la selezione erano ottime: i suoi problemi erano finanziari, non accademici (Heehs, 2008: 19). Queste concrete problematiche vennero superate dal fatto che riuscì ad ottenere una borsa di studio universitaria.

A Cambridge, iniziò ad avere i primi contatti con il mondo indiano: innanzitutto, studiò sia il codice penale e civile del *rāj* britannico che il diritto

¹¹⁰ Per il testo completo della poesia *The Cloud* consultare 'Shelley', *Poetry Foundation* (2022) in Sitografia e per *Light*, consultare Aurobindo (2009: 5-6) in Bibliografia.

islamico e indù (Castagnetto, 2020: 48; inoltre, fu sempre a Cambridge che cominciarono i suoi studi della lingua bengali: come già anticipato, non deve stupire il fatto che per Aurobindo studiare il bengali fosse ostico quanto lo era per i suoi compagni inglesi (Heehs, 2008: 22). A questo proposito, è interessante riportare un episodio, illustrato da Heehs (2008: 22):

“Once Aurobindo and his friends brought him [the lecturer R.M. Towers – Pundit Towers, NdA] a work by the contemporary novelist Bankim Chandra Chatterjee. After a vain attempt to read it, the Pundit shook his head and declared, “This can’t be Bengali”” (Heehs, 2008: 22).

Attratto dall’unità tra *ātman* e *Brahman* presentata nei *Vedānta*, iniziò ad interessarsi alle *Upaniṣad* che però fu costretto a leggere nella versione in lingua inglese ad opera di Max Müller (1823-1900),¹¹¹ poiché i rudimenti che aveva appreso a Cambridge non gli consentivano di leggere il repertorio letterario in lingua originale. Fu lo stesso Aurobindo a dichiarare che tale lettura gli permise di raggiungere la “realizzazione mentale” della verità dietro il concetto di sé (Heehs, 2008: 28). Infatti, quando rientrerà in India e proseguirà il suo studio delle *Upaniṣad*, nascerà in lui la convinzione che la comprensione dell’insegnamento di questi testi possa essere raggiunta soltanto quando coadiuvata dall’attività yogica (Castagnetto, 2020: 51).

Tuttavia, leggendo la parte dedicata alle considerazioni introduttive alla traduzione di Müller delle *Upaniṣad*, nella quale viene dato un giudizio estremamente riduttivo e superficiale sui testi appartenenti alla letteratura sacra, Aurobindo era consapevole della pretesa superiorità della cultura europea (Castagnetto, 2020: 48). Perciò, in risposta alla consapevolezza che le pretese europee di superiorità culturale andavano di pari passo con la dominazione politica dell’Europa sull’Asia, nacque in lui la volontà di riscatto, non soltanto limitata alla cultura indiana ma estesa alla convinzione che l’India doveva liberarsi del giogo britannico (Heehs, 2008: 30) e, infatti, la sua personale difesa

¹¹¹ Friedrich Maximilian Müller (1823-1900) fu un orientalista di origine tedesca e professore all’Università di Oxford. Interessante, nell’ambito della presente analisi, ricordare che Max Müller incontrò Vivekananda durante il primo viaggio di quest’ultimo in Inghilterra, dopo aver partecipato al “Parlamento” (28 maggio 1896), in seguito al quale Müller “scriverà un libretto su Rām. basandosi sulle notizie dategli da Vivekananda” (Vecchiotti, 1985: 24). Anche Vivekananda, dopo il loro incontro, scrisse un articolo da Londra, intitolato *On Professor Max Müller* e datato 6 giugno 1896, nel quale dichiarò : “Max Müller is a Vedantist of Vedantists. He has, indeed, caught the real soul of the melody of the Vedanta, in the midst of all its settings of harmonies and discords — the one light that lightens the sects and creeds of the world, the Vedanta, the one principle of which all religions are only applications”. Consultare Aurobindo (1998b) in Bibliografia e Vivekananda (1896a) in Sitografia.

Per approfondire, consultare l’interessante articolo di Green (2017) in Bibliografia.

della cultura letteraria in sanscrito – ma in generale della produzione letteraria del subcontinente – sarà visibile negli scritti successivi di Aurobindo.¹¹²

Per il momento, ci basti notare che il suo giungere alla scoperta della propria letteratura in lingua straniera è, in verità, un elemento che egli condivide con altri suoi coevi; basti guardare all'esempio di M.K. Gandhi:

“Lo stesso hinduismo è per lui una scoperta che si verifica a Londra attraverso le opere di orientalisti europei, in particolare Max Müller e Edwin Arnold (di quest'ultimo, egli legge una traduzione della *Bhagavad-gita* e *La luce dell'Asia*). La *Bhagavad-gita*, che gli fu messa per la prima volta nelle mani da membri della Società Teosofica, rimarrà – insieme ai Vangeli – il testo sacro a lui più caro” (Rigopoulos, 2003: 283).

Nella sua autobiografia (Gandhi, 1982: 76-77), infatti, leggiamo:

“Towards the end of my second year in England I came across two Theosophists, brothers, and both unmarried. They talked to me about the *Gita*. They were reading Sir Edwin Arnold's translation – The Song Celestial – and they invited me to read the original with them. I felt ashamed, as I had read the divine poem neither in Sanskrit nor in Gujarati. [...] The book struck me as one of priceless worth. The impression has ever since been growing on me with the result that I regard it as the book *par excellence* for the knowledge of truth.”

Per come ci viene riportato in Heehs (2008: 23-24), è a Cambridge, quando si affaccia per la prima volta al cosmo indiano, che Aurobindo cominciò a nutrire un profondo odio nei confronti degli Inglesi, in relazione alla sua crescente comprensione della natura del dominio britannico in India:¹¹³ come membro dell'“Indian Majlis”, cominciò ad esprimere i sentimenti nazionalisti condannavano l'imperialismo britannico, un club per gli studenti del subcontinente indiano.

Ci fu un aspetto che, più di tutti, appassionò Aurobindo, un primo grande amore che lo accompagnerà per tutta la sua vita, ed è quello per la letteratura. Mentre frequentava Cambridge, sono numerosi gli autori che Heehs (2008, 24-25) riporta:

¹¹² Vedere il prossimo paragrafo per alcuni esempi in cui Aurobindo affermò la superiorità della cultura indiana all'interno dei suoi scritti.

¹¹³ Più avanti Heehs (2008: 34) afferma che: “In Victorian England there was comparatively little racial discrimination. Once or twice Aurobindo had been followed through the streets by rowdies crying “Blackie, Blackie,” but he had always been treated as a gentleman by well-bred Englishmen. The English in India went by a different code. A native was a native, whether he had a university education or not.”

Sebbene non sia l'intento di chi scrive mettere in alcun modo in discussione il senso di superiorità dei britannici nei confronti della popolazione del subcontinente – e non solo – *in loco*, si ritiene che non sia corretto sminuire l'importanza di episodi di razzismo esperiti da Aurobindo in Gran Bretagna, affermando, come fa Heehs, che si trattò di poche occasioni – “once or twice” - e solo da qualche “scalmanato” (*rowdy*).

“Homer, Aeschylus, Catullus, Virgil, Dante, Racine, Shakespeare, Milton. He also read some Greek philosophers, notably Plato and Epictetus. [...] Among English poets, he continued to prefer the early nineteenth-century Romantics: William Wordsworth, Lord Byron, Shelley, John Keats. [...] His favorite contemporary writer was George Meredith”.

Non ci stupisce, perciò, sapere che i suoi interessi non erano nell'amministrazione, e quindi condurre una carriera di successo all'interno del *rāj* britannico, ma essi risiedevano, *in primis*, nella poesia e nella letteratura e poi, come vedremo, una volta tornato in India, nello studio delle lingue e nell'azione patriottica (Heehs, 2008: 27-28). Contemporaneamente, però, Aurobindo sentì la pressione delle aspettative del padre, che lo attendeva ansiosamente nel subcontinente. Tra maggio e giugno del 1892, Aurobindo si recò a Londra con l'idea di sottoporsi alle ultime procedure richieste dall'ICS e prenotare il suo biglietto per tornare, dopo tutto quel tempo, in India.

Prima di concludere, però, gli mancava soltanto l'esame di equitazione, che lui – non sapendo cavalcare – tentò di posticipare fino all'autunno dello stesso anno. Con l'esaminatore, si accordò per incontrarsi, il 15 novembre, sulla piattaforma della stazione di Charing Cross: da lì, i due sarebbero andati a Woolwich, dove Aurobindo sarebbe stato sottoposto all'esame. Siccome egli non si recò né a Charing Cross né a Woolwich, due giorni dopo gli fu comunicato che era stato respinto dal servizio (Heehs, 2008: 30).

Nello stesso periodo, quindi nel novembre del 1892, e sempre a Londra, incontrò per un colloquio di lavoro Sayajirao III Gaekwar dello stato principesco di Baroda¹¹⁴ (Heehs, 2008: 32). Contemporaneamente - probabilmente agli inizi di dicembre - il padre di Aurobindo ricevette un telegramma, inviatogli dai suoi agenti a Mumbai, che conteneva cattive notizie su di lui (Heehs, 2008: 34), anche se non se ne conosce il contenuto. Siccome il dottor Ghose pensava suo figlio fosse su un'imbarcazione che era naufragata, non si sa se fu la notizia del naufragio, e quindi della morte del figlio, o un altro messaggio: comunque sia, Krishna Dhun morì l'11 dicembre 1892 all'età di quarantotto anni (Castagnetto, 2020: 49). A questa notizia, Aurobindo si mise in viaggio per fare ritorno l'11 gennaio 1893, attraccando a Mumbai il 6 febbraio e dirigendosi subito a Baroda, per mettersi al servizio di Sayajirao III (Heehs, 2008: 36).

¹¹⁴ Baroda (Gujarat) fu uno dei “562 principati che erano sopravvissuti come stati semi-autonomi all'interno del *raj* britannico” (Torri, 2000: 610).

6. Baroda, 1893-1906

Quando raggiunse Baroda, Aurobindo era – a tutti gli effetti – uno straniero e come tale, dovette imparare tutto da zero, a partire dalla lingua. Da questo punto di vista è interessante notare che, inizialmente, Aurobindo non liquidò *in toto* alcuni attributi che appartenevano alle culture occidentali. Come ci riporta Heehs (2008: 36), da principio, egli cambiò principalmente solo il modo di presentarsi, “Mr. Aravind A. Ghose”, smettendo il secondo nome inglese, ma mantenendo invece l’abbigliamento. In un secondo momento, invece, si impegnò attivamente per ricostruire un’identità che potremmo definire “bengalese” prima ancora che indiana;¹¹⁵ tuttavia, per quanto volesse identificarsi come indiano e come bengalese, la sua lingua naturale era, e rimase, l’inglese (Heehs, 2008: 50).

Mentre si trovava a Baroda, Keshavrao G. Deshpande (1869-1939), la più cara amicizia ai tempi di Cambridge,¹¹⁶ gli chiese di collaborare all’edizione inglese dell’*Indu Prakash* (Castagnetto, 2020: 49). Fu così che su questa rivista, prima

¹¹⁵ Non stupirà che il suo sforzo fu visibile principalmente dal punto di vista linguistico. Per quanto riguarda le competenze linguistiche di Aurobindo nell’ambito dei vernacoli del subcontinente, Heehs (2008: 43) ricostruisce il suo *curriculum* come segue:

“Aurobindo’s efforts to learn Bengali were not matched by an equal enthusiasm to master Marathi and Gujarati. [...] Eventually he picked up enough Gujarati to read and summarize documents, enough Marathi to chat with friends, and enough Hindi to read books and newspapers. By the turn of the century he knew at least twelve languages: English, French, and Bengali to speak, read, and write; Latin, Greek, and Sanskrit to read and write; Gujarati, Marathi, and Hindi to speak and read; and Italian, German, and Spanish to read.”

¹¹⁶ Interessante menzionare la vicinanza tra Keshavrao G. Deshpande (1869-1939) e Bal Gangadhar Tilak (Ratnagiri, 23 luglio 1856 – Mumbai, 1° agosto 1920) “scrittore e attivista di Poona che promuoveva una corrente anti-islamica al Congresso” e che Aurobindo conobbe in occasione della diciottesima sessione dell’*Indian National Congress*, tenuta il 25 dicembre 1902” (Castagnetto, 2020: 50). Quando venne presentato a Tilak nell’ambito del Congresso, Aurobindo riportò che discussero privatamente per un’ora, motivo per cui, quando lasciò la conferenza, fu convinto del fatto che Tilak rappresentasse “the one possible leader for a revolutionary party” (Heehs, 2008: 68-69).

Tilak fu vicino anche ad un’altra figura che è stata brevemente analizzata a inizio capitolo, in relazione alla Società Teosofica, vale a dire Annie Besant, con la quale prese a collaborare in seguito alla spartizione del Bengala. “Tra il 1916 e il 1918, Tilak e Besant collaborarono nel movimento dell’*Indian Home Rule*, un’alleanza nazionale dei movimenti che richiedevano l’autogoverno” e che si ispirava all’*Irish Home Rule*, date le origini irlandesi di lei (Castagnetto, 2020: 104, nota 22). In Metcalf&Metcalf (2006: 164), l’operato dell’*Indian Home Rule* dell’alleanza Besant-Tilak viene riassunto come segue:

“Using her theosophical followers as a core group of supporters, Besant worked through Madras and Bombay newspapers to stimulate interest in the Home Rule League’s militant politics. [...] Both established discussion groups and reading rooms, disseminated not only periodicals but posters and picture cards as well, organized lecture tours, and utilized dramas and songs to spread their message. The result was an expansion in the geographic base and, to some extent, the social diversity of those committed to self-rule. Besant was interned in 1917 and by the end of the war had developed a more quietist politics.”

Per approfondire, si può consultare anche Torri (2000: 490-492).

ancora della serie dedicata alla figura di Bankim Chandra Chatterji già menzionata nel primo capitolo, vengono pubblicati tra il 1893 e il 1894 “India and the British Parliament” e la serie *New Lamps for Old* (Aurobindo, 2002: 1).¹¹⁷

Il primo ad essere pubblicato fu l’articolo “India and the British Parliament”, che si concludeva affermando la necessità di un rinnovamento che passasse necessariamente attraverso un tipo di lotta, dato che, nelle sue parole, si può leggere che la via per la libertà nazionale coinvolge un certo grado di dolore e sofferenza:

“If we are indeed to renovate our country, we must no longer hold out supplicating hands to the English Parliament, like an infant crying to its nurse for a toy, but must recognize the hard truth that every nation must beat out its own path to salvation with pain and difficulty, and not rely on the tutelage of another” (Aurobindo, 2002: 10).

Dall’entusiasmo dell’amico per questo primo articolo, nacque quindi la serie *New Lamps for Old* che trattava dell’*Indian National Congress*, di cui si è parlato a inizio capitolo. Tuttavia, il contenuto e il tono degli scritti inoltrati da Aurobindo si distinguono troppo nel mondo del giornalismo indiano dell’epoca:¹¹⁸ siccome il rischio di finire in prigione era concreto, gli venne suggerito di moderare i toni (Heehs, 2008: 39).

Per non correre il rischio di attribuire troppa importanza a questa prima raccolta di articoli e analizzare contemporaneamente questa prima produzione giornalistica di Aurobindo, è utile riportare la considerazione di Heehs (2008, 40) nella quale ricorda che, per quanto interessante per poter esaminare la sua originaria posizione nazionalistica, questa serie non ebbe un impatto diretto sulla scena politica dell’epoca.

Agli inizi del 1894, durante un permesso di lavoro, finalmente Aurobindo si ricongiunse con i membri della sua famiglia, tra cui il nonno (Heehs, 2008: 40)¹¹⁹ e la madre (Heehs, 2008: 41), dirigendosi a Deoghar nell’attuale Jharkhand. Tra i suoi parenti, legò particolarmente con il nonno, la sorella

¹¹⁷ Più precisamente, in Aurobindo (2002: 5) si legge quanto segue: “The nine articles comprising *New Lamps for Old* were published in the *Indu Prakash* of Bombay from 7 August 1893 to 6 March 1894. A preliminary article, “India and the British Parliament”, was published in the same newspaper on 26 June 1893”.

Per gli articoli, consultare Aurobindo (2002: 7-62).

¹¹⁸ Per una breve storia sui primi cento anni del giornalismo indiano (1826-1926), consultare Offredi (1971).

¹¹⁹ In Heehs (2008: 40) è riportato che: “In this small town his grandfather Rajnarain was passing the evening of his life. Devoted to the Upanishads, he took equal delight in the poetry of Hafiz and the meditation of Madame Guyon.”

Sarojini e suo fratello minore Barindrakumar, noto come Barin, ma nato Emmanuel Matthew Ghose (Castagnetto, 2020: 47).

Sempre mentre prestava servizio a Baroda, vi sono altri due importanti cambiamenti nella sua vita: per prima cosa, tra il 1898 e il 1901 e, di nuovo, tra il 1905-1906, divenne insegnante di letteratura inglese (Castagnetto, 2020: 50); in secondo luogo, verso la fine del secolo decise di sposarsi (Heehs, 2008: 53), decidendo infine per prendere in moglie la figlia di Bhupalchandra Bose, Mrinalini, il 29 aprile 1901 a Calcutta.¹²⁰

Soprattutto se si tiene conto del fatto che, come già menzionato, la cerimonia del matrimonio dei suoi genitori era stata conforme alle norme del *Brahmo Samāj*, è interessante osservare che Aurobindo insistette affinché la cerimonia fosse eseguita secondo i riti indù. Ciò appare ancora più interessante quando a questo si tiene conto anche del fatto che lui stesso fosse il nipote di uno dei principali leader del *Brahmo* e che non fosse un indù praticante (Heehs, 2008: 54).

A tal proposito, non è difficile interpretare la ricerca identitaria di un Aurobindo quasi trentenne, che si stava affacciando al caleidoscopico mondo dell'Induismo, che egli considerava essere l'autentica tradizione culturale del suo paese. Si trattò, infatti, del primo vero segno di interesse che Aurobindo dimostrò verso la dimensione religiosa e, nello specifico, nei confronti dell'induismo (Heehs, 2008: 57).

Quindi, allo scopo di chiarire, la posizione di Aurobindo a proposito dell'induismo, si menziona qui di seguito un passaggio tratto da *Notes on Mahabharata* (2003: 332) nel quale egli stesso afferma l'induismo deve durare:

“Time, however, in its revolution is turning back on itself and there are signs that if Hinduism is to last and we are not to plunge into the vortex of scientific atheism and the breakdown of moral ideals which is engulfing Europe, it must survive as the religion for which Vedanta, Sankhya & Yoga combined to lay the foundations, which Srikrishna announced & which Vyasa formulated. No apeings or distorted editions of Western religious modes, no Indianised Christianity, no fair rehash of that pale & consumptive shadow English Theism, will suffice to save us”.

Inoltre, soprattutto dopo aver approfondito la questione riportando anche l'esperienza gandhiana, è bene ricordare che anche Aurobindo identificò la *Bhagavad Gītā* come la più pura forma di induismo (Heehs, 2008: 57). Invece,

¹²⁰ Mrinalini morì di influenza nel dicembre del 1918 a Calcutta, vale a dire quando Aurobindo non la vedeva da ormai già dieci anni (Castagnetto, 2020: 58).

per concludere l'aspetto letterario, a partire dal 1902, Aurobindo studiò anche l'opera di Kālidāsa (Heehs, 2008: 57) e, nello specifico, il *Meghadūta*, che descrisse come “the most marvellously perfect descriptive and elegiac poem in the world's literature” (Aurobindo, 2003: 261-262). Scrisse anche una traduzione in lingua inglese del *Nuvolo messaggero*,¹²¹ del quale, però, ci sono giunti soltanto alcuni frammenti.¹²²

Per quanto riguarda la sua attività politica, dunque, Aurobindo (2006: 47) tracciò un triplice progetto: i) propaganda e arruolamento per una rivoluzione armata; ii) opera di divulgazione dell'indipendentismo; iii) non-cooperazione e resistenza passiva agli inglesi dal basso; allo scopo di indurre quel cambiamento che avrebbe condotto all'ottenimento della libertà politica (Castagnetto, 2020: 50-51). Fu nello stesso periodo, ovverosia nel 1903 a Calcutta, che Aurobindo presenta al fratello minore la figura di Jatindranath Mukherjee (1879-1915), il leader dell'organizzazione rivoluzionaria *Jugantar*, dalla quale, però, Barin si distaccò presto, decidendo invece di ritirarsi nella giungla per seguire l'esempio letterario presentato nell'*Ānandamāth* di Bankim Chandra Chatterjee del *saṃnyāsin* politico (Castagnetto, 2020: 51). Nella visione di Barin,¹²³ tali *saṃnyāsin* politici si configurano come i leader del movimento sorto contro la dominazione straniera. Questa visione ispirò la stesura del *pamphlet Bhawani Mandir* pubblicato nel 1905,¹²⁴ nel quale leggiamo:

“For what is a nation? [...] It is a mighty Shakti, composed of the Shaktis of all the millions of units that make up the nation, just as Bhawani Mahisha Mardini sprang into being from the Shakti of all the millions of gods assembled on one mass of force and welded into unity. The Shakti we call India, Bhawani Bharati, is the living unity of the Shaktis of three hundred million people” (Aurobindo, 2002: 83).

Giungiamo così alla trattazione di un primo indizio della volontà di Aurobindo di rifarsi alla corrente di Vivekananda. Infatti, prima ancora della pubblicazione di tale *pamphlet* e sull'onda della moda delle sedute spiritiche, assieme a degli amici, Aurobindo evocò per tre giorni consecutivi lo spirito di Ramakrishna, per interrogarlo su che cosa fosse necessario fare per conquistare l'Indipendenza.

¹²¹ Per una traduzione italiana del famoso poema *Nuvolo messaggero* (“Meghadūta”) di Kālidāsa, consultare Boccali (2002: 41-86), nel quale leggiamo che: “Kālidāsa (IV-V secolo d.C.) vive probabilmente a Ujjain alla corte degli imperatori Gupta, nel periodo d'oro dell'arte e della cultura indiana antica”.

¹²² Per *The Cloud Messenger: Fragments from a Lost Translation*, consultare Aurobindo (1999a: 309-310).

¹²³ Per approfondire la linea politica di Barin e i suoi attacchi terroristici, consultare Heehs (1992) in Bibliografia.

¹²⁴ Interessante ricordare che nonostante *Bhawani Mandir* non porti la firma del suo autore, è attribuito ad Aurobindo. Per una lettura integrale del testo, consultare Aurobindo (2002: 75-92).

Sembrerebbe che la risposta ottenuta da questa consultazione fosse quella di costruire un tempio (Castagnetto, 2020: 51). Alla luce di tale episodio, è difficile non tracciare un collegamento tra il titolo del *pamphlet*, in riferimento all'impiego del termine *mandir*, e il messaggio interpretato dall'aver evocato il grande mistico.

Tra la fine del 1905 e il 1906, periodo che coincise con la spartizione del Bengala e l'ultimo periodo di Aurobindo a Baroda, in Aurobindo inizia un'indagine sulle modalità concrete per ottenere l'indipendenza politica. In questo frangente, egli sembrerebbe iniziare ad uscire da questo atteggiamento oppositivo nei confronti di temporale e spirituale. Sicuramente l'influenza di Bankim Chandra Chatterji e del fratello Barin assunsero un ruolo fondamentale nello sviluppo del suo pensiero in tal senso, ma è innegabile che il riferimento a Ramakrishna sia scaturito dall'incontro di Aurobindo col pensiero e l'opera di Vivekananda.

In tal frangente, quindi poco prima di lasciare Baroda, il suo attivismo politico, attraverso il giornalismo, e la ricerca della realizzazione spirituale, attraverso la pratica dello *yoga* e del *prāṇāyāma*, iniziano a fondersi uno dell'altro, al punto tale che una mappatura dei confini tra religioso e spirituale perde di senso, in quanto ciò che assume rilievo è proprio questa prospettiva unitaria.

7. Calcutta, 1906-1908

Questo paragrafo funge un po' da cuore della presente dissertazione, in quanto illustra fino a che punto gli eventi storici e le vicende personali influenzarono il pensiero di Aurobindo nelle coordinate spazio-temporali che interessano la ricerca. A proposito degli argomenti che verranno affrontati, dal punto di vista della formazione del pensiero di Aurobindo, si può affermare che ebbero un forte impatto, *in primis*, la spartizione del Bengala e le diverse misure "liberticide" del governo britannico nei confronti della stampa indiana, in seguito delle quali fu incarcerato; tuttavia, il presente capitolo si pone come obiettivo di mostrare il grado di influenza soprattutto del pensiero di Vivekananda nel processo di formazione di quello aurobindiano.

Infatti, il compito del presente paragrafo sarà proprio quello di porre delle basi solide per poter ampliare, nel corso del prossimo capitolo, il discorso

sull'impatto dell'idea di unità vivekanandiana nel pensiero di Aurobindo, da cui l'importanza degli elementi che ora saranno discussi.

Innanzitutto, per quanto riguarda lo sviluppo del movimento *svādeśī*, l'*intelligentsia* bengalese sentì l'esigenza di costituire un'istituzione in cui venisse impartita un'educazione *svādeśī*, appunto. A Calcutta nel marzo del 1906, ebbe luogo il *National Council of Education* al quale Aurobindo prese parte alloggiando come ospite nella casa di Subodh Chandra Mallik (1879-1920)¹²⁵ in Wellington Square. Successivamente, in seguito alla fondazione del *Bengal National College*, egli assunse il ruolo di direttore, potendo quindi dimettersi dal servizio che stava prestando presso la corte di Baroda (Aurobindo, 2006: 54). A questi anni si iscrive anche la formulazione della necessità di una rivolta armata nel pensiero di Aurobindo, aspetto che, come vedremo, lo porterà inevitabilmente a scontrarsi con il potere coloniale (Castagnetto, 2020: 53).¹²⁶

In questo contesto, è dunque necessario introdurre brevemente un'altra figura, ovverosia quella di Bipin Chandra Pal (1858-1932), un ex membro del *Brahmo Samāj* e deputato di lunga data (Heehs, 2008: 93), che impiegava il suo giornale come di divulgazione per una politica di non cooperazione (Aurobindo, 2006: 54). Sempre nell'ambito del giornalismo, egli era intenzionato a fondare una rivista, dall'emblematico titolo *Bande Mataram*, per cui chiese all'amico Aurobindo di aiutarlo nell'impresa: quest'ultimo vide nella proposta di Pal un'ottima opportunità per iniziare una propaganda pubblica, indispensabile per il progetto rivoluzionario che è già stato menzionato (Aurobindo, 2006: 54). Nacque così il settimanale in lingua inglese *Bande Mataram*, il cui primo numero è datato 6 agosto 1906, e all'interno del quale sono presenti quelli scritti che verranno approfonditi nel corso del prossimo capitolo.¹²⁷

Tuttavia, per fare un esempio estrapolato proprio dalla serie intitolata "Shall India Be Free?",¹²⁸ nell'articolo del 29 aprile 1907 *National Development and*

¹²⁵ Subodh Chandra Mallik (1879-1920) è "the young heir to a shipbuilding fortune", che fece una cospicua donazione - "100,000 rupees" - per la fondazione di "National schools and colleges [...] to replace British institutions" (Heehs, 2008: 93). Egli venne presentato ad Aurobindo verso la fine del 1905, e fu proprio il loro impegno nella causa *svadēśī* a legarli (Castagnetto, 2020: 53).

¹²⁶ Per quanto riguarda l'uso della violenza in Aurobindo, Castagnetto (2020: 54) riporta che, nonostante egli ne giustifichi l'impiego "non appoggiò la linea degli omicidi politici teorizzata da Barin, sebbene non ne avesse mai impedito recisamente il tentativo di attuazione."

¹²⁷ Pal, anche se è l'ideatore di *Bande Mataram*, verrà poi allontanato dalla redazione (Castagnetto, 2020: 53).

¹²⁸ Per approfondire i tre articoli che rispondono alla domanda "Shall India Be Free?" pubblicati su *Bande Mataram* il 27, il 29 e il 30 aprile 1907 a Calcutta, consultare Aurobindo (2002: 357-369).

Foreign Rule, Aurobindo (2002: 364) esprime il seguente ragionamento, incentrato sulla necessità della libertà e dell'indipendenza:

“Foreign rule is unnatural and fatal to a nation precisely because by its very nature it throws itself upon these activities and capacities and crushes them down in the interests of its own continued existence. [...] For this reason national independence is absolutely necessary to national growth. There can be no national development without liberty.”

Heehs (2008: 123) ci fa notare che, a distanza di tempo, è facile sottovalutare quanto questo tipo di messaggio fosse radicale, affermando che, al contrario, l'insistere di Aurobindo sull'assoluta necessità di indipendenza fosse funzionale alla costruzione di una base politica coesa.

Per quanto riguarda le sopra menzionate azioni liberticide intraprese dal governo coloniale, secondo Torri (2000: 498-499) furono causate dalla scissione avvenuta in seno al Congresso tra i cosiddetti “moderati” e gli “estremisti”, a cui si possono ascrivere Tilak, Pal e Aurobindo, in quanto questo disaccordo interno al Congresso lo indebolì e non gli permise di fare fronte comune contro il *rāj* britannico. Il pesante intervento del governo sulle limitazioni circa le libertà di stampa, di associazione e di parola includono l'*Arms Act* (1908), contro il terrorismo, e il *Newspaper Act* (1908), che poi divenne il *Press Act* (1910) e che puniva con multe salate, chiusure di redazioni e incarcerazioni degli autori di articoli contro il regime coloniale.

Infatti, se guardiamo alla biografia di Aurobindo, è possibile vedere come tutti gli interventi sopra menzionati abbiano avuto delle conseguenze pratiche nella sua vita. In primo luogo, la pericolosità della linea politica proclamata da Aurobindo in *Bande Mataram* non sfuggì al governo inglese che, il 30 luglio 1907, ne perquisì la redazione e, circa due settimane dopo, il 16 agosto venne fatto un mandato di arresto per Aurobindo, in seguito al quale venne rilasciato e l'udienza prosciolta (Castagnetto, 2020: 54).

Il suo arresto, però, catturò immediatamente l'attenzione pubblica: il caso di *Bande Mataram* fu risonante non soltanto perché riportava delle misure restrittive messe in pratica da parte del governo, ma anche perché, nel caso della sua redazione, sorgeva il problema dell'*authorship*. In questo caso, infatti, il governo aveva compiuto delle indagini, per cercare di comprendere se a chi fosse da imputare la colpa, se a Pal o se ad Aurobindo.

Il caso ebbe una risonanza tale che non solo fu dibattuto anche fuori da Calcutta; come è possibile leggere che, ad esempio, il *Madras Standard* a questo proposito scrisse:

“Perhaps, very few outside Bengal have heard of Mr. Arabinda Ghose. ... No English or Anglo-Indian paper, so far as we are aware, has failed to recognize the singular literary ability and originality of the leading articles in *Bande Mataram*, but many people attributed their authorship to Mr. Bepin Chandra Pal, not knowing who exactly was the power behind the paper” (Heehs, 2008: 126-127).

Come si stava dicendo, il caso di Aurobindo ebbe un impatto a livello panindiano, e assunse una risonanza tale anche grazie al fatto che Rabindranāth Ṭhākur stesso scrisse queste rime, datate 24 agosto 1907:

Ranindranath, O Aurobindo, bows to thee!
O friend, my country's friend, O voice incarnate, free,
Of India's soul! ...
The king's shadow, - punishment is but a breath;
Where is the tyranny of wrong, and where is death?

Conseguentemente a questo primo episodio, la fama di Aurobindo come leader nazionalista iniziò a crescere a livello panindiano, tant'è che il 19 gennaio 1908 egli tenne un discorso a Mumbai, precisamente a Grand Road. A questo punto, però, avendo appena affermato che Aurobindo si configura come un leader nazionalista, ritorna il problema di come interpretare l'opera di questi pensatori. Ad esempio, in seguito al discorso che tenne a Mumbai, c'è chi lo interpretò come una pericolosa forma di unione tra estremismo religioso e nazionalismo (Castagnetto, 2020: 54). Tale aspetto risulta particolarmente interessante e verrebbe da chiedersi da chi, vista la sua istruzione, potesse aver ricevuto un'educazione in ambito induista.

Nel febbraio del 1908, si trovò di nuovo a Calcutta: mentre Aurobindo stava provando a riaprire la redazione di *Bande Mataram*, suo Barin stava progettando l'assassinio del sindaco di Chandernagore, Léon Tardival (Castagnetto, 2020: 54). Nonostante il piano del fratello minore fallì (Castagnetto, 2020: 55), il suo nome e quello di Aurobindo vengono collegati all'accaduto e il 2 maggio 1908 vennero entrambi arrestati “con l'accusa di essere tra gli ispiratori dell'attentato al magistrato britannico Douglas Kingsford avvenuto pochi giorni prima nella cittadina di Muzaffarpur”¹²⁹ (Castagnetto, 2020: 20). Dopo l'arresto, Aurobindo fu mandato nel carcere di Alipur, dove rimase per un anno, fino al 5 maggio 1909, mentre vennero portati avanti l'indagine del magistrato e il processo (Aurobindo, 2006: 60).

¹²⁹ Per approfondire l'evento e la personalità di Douglas H. Kingford consultare Castagnetto (2020: 20, nota 38).

L'anno di detenzione ad Alipur fu sicuramente un evento centrale per la progressiva formazione del pensiero di Aurobindo: fu qui, infatti, che in lui si può assistere ad una transizione che, a posteriori, può essere vista come particolarmente importante alla luce degli eventi successivi. Innanzitutto, bisogna tenere conto che, nel carcere in cui era rinchiuso, gli venne permesso di tenere con sé la *Bhagavad Gītā* e le *Upaniṣad*, entrambi testi che – come abbiamo già approfondito – Aurobindo riteneva essenziali e il cui ruolo non va sottovalutato.

Si è deciso di dare spazio alle parole stesse di Aurobindo (2011: 264), il quale raccontò il 21 ottobre 1934 che, nonostante egli non abbia avuto modo di conoscere Vivekananda di persona, mentre era detenuto ad Alipur, entrò in contatto con lui per una quindicina di giorni e che, grazie a questo contatto, gli giunse la prima visione del suo pensiero futuro:

“My contact with him was in the jail when he was speaking with me for about 15 days, giving me the first insight into the Intuition plane (not the intuitive mind which is mental and not supramental) as the first opening to Supermind.”

E poi ancora, il 21 dicembre 1938, quando gli venne di raccontare ancora di come, Vivekananda, sette anni dopo la sua morte, fosse entrato in contatto con lui per chiedergli di continuare il lavoro che non aveva ancora finito, Aurobindo (2011: 265) confermò la prima versione, spiegando che Vivekananda venne da lui, soltanto non in una forma visibile, ma come una presenza. Secondo chi scrive, per quanto riguarda l'interpretazione di questo episodio della vita di Aurobindo, l'aspetto da sottolineare in special modo è la sua volontà di dichiarare l'affiliazione con il pensiero di Vivekananda. A ben guardare, infatti, il fatto stesso che Aurobindo affermi che Vivekananda gli abbia chiesto di continuare il suo lavoro non ancora portato a termine è rappresentativo della sua volontà affiliativa, motivo per il quale questo aspetto verrà ripreso in seguito, nel corso della dissertazione.

Come già anticipato, quando uscì dal carcere (5 maggio 1909), Aurobindo trovò l'intero panorama politico alterato: la maggior parte dei leader nazionalisti erano in prigione o in esilio autoimposto, e, in generale, si era instaurato un clima di scoraggiamento e depressione (Aurobindo, 2006: 61). Come riportato in Torri (2000: 498):

“I principali leader e i più attivi militanti della corrente estremista vennero arrestati e, in genere, condannati a dure pene detentive. Questo fu il caso di Tilak, processato per sedizione e condannato (il 24 giugno 1908) a sei anni di carcere duro, da scontare in Birmania.”

Nonostante il clima alterato, quando Aurobindo uscì dal carcere provò, in un primo momento, a continuare la militanza, fondando perciò due nuovi quotidiani (Castagnetto, 2020: 20). Il primo è il periodico *Karmayogin*, la cui testata recita: “A Weekly Review of National Religion, Literature, Science, Philosophy, &c.”. Il primo numero del settimanale venne pubblicato già il 19 giugno 1909, vale a dire soltanto un mese e mezzo dopo il suo rilascio; esso trattava di *yoga* e di filosofia, pubblicando saggi di Ananda K. Coomaswamy (1877-1947) e promuovendo la produzione artistica di Abanindranath Tagore (1871-1951).¹³⁰

Il secondo, invece, fu il settimanale in lingua bengali intitolato *Dharma*, che ebbe però vita breve, considerato che nacque nell’agosto del 1909, ma che già nel febbraio del 1910 fu costretto a chiudere, in seguito al *Press Act*. Perciò, sempre nello stesso anno, temendo un’ulteriore prigionia, Aurobindo fuggì da Calcutta per approdare a Pondicherry, dove vi rimase per una quarantina di anni (Walsh, 2006: 170).

Non volendo anticipare alcuni argomenti di discussione che verranno affrontati successivamente nel corso del capitolo, per il momento si vuole chiudere il presente paragrafo ricordando ancora una volta la forza dell’impatto che l’esperienza nel carcere di Alipur ha sul pensiero di Aurobindo. In particolar modo si vorrebbe sottolineare quanto sia evidente anche nel corso degli anni il suo impegno a farsi iscrivere nel solco della tradizione vivekanandiana.

8. Pondicherry, 1910-1950

Come si è detto, Aurobindo venne costretto ad eludere le autorità inglesi e così, il 4 aprile 1910, giunse a Pondicherry, un territorio appartenente all’enclave francese, quindi esterno alla giurisdizione britannica. Qui Aurobindo entrò subito in contatto con l’ambiente independentista di Pondicherry, capitanato dall’editore della rivista *India*, Subramania Bharati e suo cugino Srinivasacharya, che gli presentarono un avvocato francese di nome Paul Richard. Quest’ultimo rappresentava per Aurobindo un tipo di conoscenza importante, in quanto Richard, come vedremo, era particolarmente attratto dalla

¹³⁰ Come sinteticamente illustrato da Castagnetto (2020: 56, nota 33), Abanindranāth Ṭhākur è “pittore e scrittore, teorico di una moderna arte indiana ispirata dalla tradizione nel rifiuto delle influenze provenienti dalla cultura coloniale inglese.” Ricordiamo che si trattò dell’autore dell’opera intitolata *Bhārat Mātā* (1905). Per approfondire, consultare Pieruccini (2013b: 54, 195-196, 208, 210).

sfera spirituale e voleva entrare in contatto con uno *yogin*, mentre, a sua volta, Aurobindo era alla ricerca di buoni contatti legali che gli permettessero di salvaguardarlo dalle indagini del governo britannico in India (Castagnetto, 2020: 56).

Infatti, l'importanza dell'amicizia tra Aurobindo e Paul Richard (1874-1967) fu subito evidente: Ricard era spostato con una donna di nome Mirra Alfassa, che aveva, a sua volta, un fratello, Mattéo Alfassa, che lavorava come ufficiale del dipartimento coloniale francese a Parigi e al quale giunse una lettera che chiedeva l'estradizione di Aurobindo Heehs (2008, 230). Però, essendo a conoscenza del legame tra Aurobindo e Richard, Alfassa non intervenì, salvando, di fatto, Aurobindo, che rimase nell'enclave francese fino alla sua morte, avvenuta la notte del 5 dicembre 1950, in seguito alla quale fu celebrato il commiato funebre degli appartenenti all' *āśrama* al corpo del maestro (Castagnetto, 2020: 21).¹³¹

Come si è già anticipato, nonostante l'obiettivo della dissertazione sarà quello di analizzare principalmente l'evoluzione dell'ideologia aurobindiana attraverso il filtro dell'influenza esercitata da quella di Vivekananda, principalmente in relazione al tema dell'unità, nei seguenti paragrafi, si è deciso di approfondire brevemente anche l'opera successiva, fino alla morte di Aurobindo. Perciò, di seguito, verranno presi in considerazione gli eventi, le opere e i personaggi principali, così da restituire un quadro il più possibile completo.

Innanzitutto, vi è una lettera che Aurobindo (2006: 177-178) scrisse il giorno dopo il suo compleanno del 1912, indirizzata a Motilal Roy (1883-1959),¹³² col quale mantenne una corrispondenza regolare, e nella quale si possono trovare illustrate le principali fasi del progetto per la futura *sādhanā*¹³³ in quattro punti. Si è deciso di riportare qui di seguito gli elementi essenziali di questo progetto in quattro punti:

1. To reexplain the Sanatana Dharma to the human intellect in all its parts, from a new standpoint. [...] the meaning of all in the Upanishads that is not understood either by Indians or Europeans. I have therefore to reexplain the whole Vedanta & Veda in such a way that it will be seen how all religion arises out of it & is one everywhere. In this

¹³¹ Per approfondire la ricostruzione degli accadimenti poco prima della morte di Aurobindo, consultare Heehs (2008: 407-410). Invece, per approfondire lo *Shri Aurobindo Ashram* e *Auroville*, si fa riferimento ai siti ufficiali in Sitografia.

¹³² Motilal Roy (1883-1959) fonderà *Prabartak Sangha* nel 1920, organizzazione con influenza principalmente locale, ispirata dall'opera di Aurobindo (Heehs, 2008: 322).

¹³³ *Sādhanā* è il "nome dato a ogni disciplina seguita con ardore e perseveranza per progredire nella via spirituale" (Shri Ramakrishna, 1963: 412).

way it will be proved that India is the centre of the religious life of the world & its destined saviour through the Sanatana Dharma.

2. On the basis of Vedic knowledge to establish a Yogic sadhana which will not only liberate the soul, but prepare a perfect humanity & help in the restoration of the Satyayuga. That work has to begin now but will not be complete till the end of the Kali.

3. India being the centre, to work for her restoration to her proper place in the world; but this restoration must be effected as a part of the above work and by means of Yoga applied to human means & instruments, not otherwise.

4. A perfect humanity being intended society will have to be remodelled so as to be fit to contain that perfection.

Per non andare troppo nei dettagli in relazione ai suddetti quattro punti, basterà tenere a mente gli elementi che sono stati evidenziati nel corso dell'analisi condotta nel capitolo dedicato a Vivekananda. Infatti, se si tiene in considerazione tale analisi, si potrà osservare l'influenza del pensiero di quest'ultimo nell'opera di Aurobindo soprattutto nel terzo punto, nel quale l'India viene dichiarata essere il centro. In esso, egli afferma che è necessario lavorare per la restaurazione del potere dell'India, che può essere raggiunta soltanto per mezzo di una corretta condotta *yogica* e attraverso gli altri punti del progetto.

Un secondo incontro tra Richard e Aurobindo ebbe luogo il 29 marzo 1914, durante il quale avvenne il primo incontro tra quest'ultimo e la moglie dell'avvocato. In quest'occasione, nacque l'idea di una rivista, che inizialmente doveva chiamarsi *The New Idea*, ma per giugno si era deciso per un altro nome: *Arya*,¹³⁴ che fu inaugurata il 15 agosto, vale a dire il giorno del suo quarantaduesimo compleanno (Heehs, 2008: 256-257). Dal 1914 al 1920, Aurobindo, che nel frattempo stava continuando la redazione di *Arya*, fu impegnato nel completamento della stesura di importanti opere quali *The Life Divine*, *The Synthesis of Yoga* e *The Human Cycle*, mentre, contemporaneamente, iniziava la stesura di *Record of Yoga* e *The Future Poetry* (Castagnetto, 2020: 57).

¹³⁴ Per approfondire quale significato egli attribuisca al termine *Arya*, consultare Aurobindo (1998a: 441-444). In breve, per lui il significato del termine "arya" non risiedeva nella "difference of race, but a difference of culture. For in the Veda the Aryan peoples are those who had accepted a particular type of self-culture, of inward and outward practice, of ideality, of aspiration" (Aurobindo, 1998a: 441).

Paul Richard e Mirra Alfassa soggiornarono in Giappone¹³⁵ dal 1916 fino agli inizi del 1920 (Heehs, 2008: 314), anno in cui fecero ritorno a Pondicherry. È in questo frangente che il rapporto tra la moglie di Richard e Aurobindo si approfondì e intensificò: “Aurobindo cominciò a essere conosciuto come Sri Aurobindo, mentre Mirra divenne prima Mira, poi Sri Mira Devi, e infine, significativamente, *Mère*” (Castagnetto, 2020: 58). Grazie al supporto che Aurobindo trovò nella figura della *Mère*, a partire dalla fine di novembre del 1926, gli fu permesso ritirarsi nel suo studio per dedicarsi completamente alla pratica e allo sviluppo del suo personale metodo (Castagnetto, 2020: 21).

Prima del suo ritiro, verso la fine di ottobre dello stesso anno, si trasferirono prima in 9 rue de la Marin,¹³⁶ e poi, nel febbraio del 1927, in 28 Rue François Martin (Heehs, 2008: 347). Per concludere, invece, l’elencazione delle sue opere principali, è al 28 di Rue François Martin che, a partire dal 1930, Aurobindo compose il poema intitolato *Savitri*.¹³⁷

Per quanto riguarda alcune informazioni relative alla comunità di seguaci raccolti attorno alla figura di Aurobindo, Heehs (2008: 270) rileva una generale espansione avvenuta tra il 1929 e il 1934: alla fine del 1929 c'erano circa 80 membri, mentre all'inizio del 1934, erano già in 150. La maggior parte di essi erano indiani di origine bengalese oppure provenienti dal Gujarat; tuttavia, in

¹³⁵ I coniugi incontrarono personalmente Rabindranāth Thākūr nel 1917 (Heehs, 2008: plate 11) che, in qualità di primo premio Nobel di origine asiatica, si trovava in Giappone già dal 1916 per tenere delle conferenze, da cui *The Spirit of Japan* (1916).

¹³⁶ “Aurobindo had been looking for another house for some time, as the place on rue François Martin was in a bad state of repair and not big enough for everyone who wanted to stay. [...] They also kept the old place, which soon became known as the Guest House” (Heehs, 2008: 344).

¹³⁷ Per *Savitri* vedere Aurobindo (1997b) in Bibliografia. Come si può leggere in “Author’s Note”: “The tale of Satyavan and Savitri is recited in the Mahabharata as a story of conjugal love conquering death. But this legend is, as shown by many features of the human tale, one of the many symbolic myths of the Vedic cycle. Satyavan is the soul carrying the divine truth of being within itself but descended into the grip of death and ignorance; Savitri is the Divine Word, daughter of the Sun, goddess of the supreme Truth who comes down and is born to save; Aswapati, the Lord of the Horse, her human father, is the Lord of Tapasya, the concentrated energy of spiritual endeavour that helps us to rise from the mortal to the immortal planes; Dyumatsena, Lord of the Shining Hosts, father of Satyavan, is the Divine Mind here fallen blind, losing its celestial kingdom of vision, and through that loss its kingdom of glory. Still this is not a mere allegory, the characters are not personified qualities, but incarnations or emanations of living and conscious Forces with whom we can enter into concret touch and they take human bodies in order to help man and show him the way from his mortal state to a divine consciousness and immortal life.”

Alla luce di ciò, possiamo vedere *Savitri* come una “(V)isione mitopoietica che abbraccia la lotta dialettica tra il mondo fenomenico e l’assoluto”, che “rappresenta il tentativo di racchiudere in forma poetica tutto il *corpus* dottrinale di Aurobindo, sintentizzando in versi non soltanto il contenuto ontologico fondamentale, ma anche l’intera teoria epistemologica sottesa allo *yoga integrale*” (Castagnetto, 2020: 113, nota 47).

generale, i membri dell'*āśrama* provenivano da tutte le parti del subcontinente, e già in quegli anni contava anche un discreto numero di seguaci di origine europea e americana. Gli uomini erano però più numerosi rispetto alle donne, soprattutto a causa delle difficoltà che queste incontravano quando cercavano di abbandonare il loro tradizionale ruolo familiare.

Inoltre, un altro interessante aspetto relativo alla composizione della *sādhanā* aurobidiana riguardava il retroterra religioso di questa. Sempre Heehs (2008: 270) riporta che, nonostante alcune eccezioni provenienti da contesti musulmani piuttosto che cristiani di origine, la maggioranza era stata cresciuta come indù. La differenza fondamentale tra chi era di origine indù e chi non lo era stava nel fatto che quest'ultimi potevano incontrare delle difficoltà ad adottare nuove pratiche tipiche di quell'ambiente; per fare un esempio, molti discepoli di origine indù possedevano degli altari nelle loro stanze dove le fotografie di Aurobindo e della Madre sostituivano, o erano circondate, da immagini o statue di divinità; mentre per i discepoli occidentali, digiuni dal concetto di *darśana*, questa pratica era più difficile da interiorizzare.

Nel 1934, l'espansione dell'*āśrama* registrò un arresto a causa di un'indagine condotta da parte dell'amministrazione francese, la quale cominciò a compiere delle indagini a proposito del tipo di organizzazione e sulla gestione delle entrate. Heehs (2008: 371-372) riporta che Aurobindo prese questa indagine come un attacco personale, decidendo così di rilasciare una dichiarazione pubblica e organizzare degli incontri con politici locali, mentre Alfassa scrisse a suo fratello. Questo genere di interventi fu sufficiente a chiarire la situazione e, infatti, l'amministrazione cessò le indagini, ma insistette che la Mirra Alfassa e Aurobindo smettessero di comprare o affittare case.

Come conseguenza, dall'inizio del 1934 alla fine del 1937, diventò impossibile accogliere nuovi membri, il cui numero rimase stabile a 150. Tuttavia quando, dalla fine del 1937, si ritornarono ad ammettere nuove persone, al termine del 1938, il numero dei *sādhaka* crebbe fino a raggiungere i 200 membri. Siccome più la comunità cresceva e più c'era bisogno di risorse – principalmente di tipo economico – ebbe inizio una campagna di raccolta fondi, anche se in Heehs (2008: 376) viene riportato che Aurobindo rifiutò sempre di fare un appello nel quale lanciava pubblicamente una campagna di raccolta fondi; tuttavia, incoraggiò i discepoli che vivevano, soprattutto stranieri, a contattare potenziali donatori.

In conclusione del presente paragrafo, si può riassumere che, a partire dal suo soggiorno nell'enclave francese, Aurobindo riesca a compilare un progetto per la sua *sādhanā* e a portarlo avanti, grazie soprattutto ai preziosi contatti che riesce a farsi in quell'ambiente. A questo proposito, si è voluto dedicare uno spazio al più importante contatto di tutti, quello che gli permette di rimanere a Pondicherry tutti quegli anni e a concentrarsi soltanto sul proprio percorso spirituale, vale a dire la figura di Mirra Alfassa.

9. La *Mère*

Blance Rachel Miriam, figlia di Moïse Maurice Alfassa e Mathilde Ismalun, nacque a Parigi il 21 febbraio 1878, due anni dopo il fratello Mattéo Maurice.¹³⁸ I suoi genitori – entrambi di origine ebraica sefardita, anche se nessuno dei due era religioso (Heehs, 2008: 250)¹³⁹ – giunsero in Francia da uno dei centri più cosmopoliti dell'epoca, vale a dire Alessandria d'Egitto, che aveva da poco iniziato la costruzione del Canale di Suez. La sua famiglia era agiata e quindi in grado di garantire un'ottima istruzione alla prole: infatti, all'età di quindici anni, Mirra fu iscritta ad una delle scuole d'arte più prestigiose, vale a dire l'Académie Julian (Castagnetto, 2020: 109).

Durante gli anni Novanta dell'Ottocento, incontrò il pittore François-Henri Morisset (1870-1956), col quale si sposò nell'ottobre del 1897, generando il figlio André (Heehs, 2008: 251). In questo periodo e grazie all'ambiente in cui era immersa, Mirra Alfassa poté entrare in contatto con personaggi del calibro di Henri Matisse, Émile Zola e Auguste Rodin.

Negli stessi anni l'Europa e gli Stati Uniti furono travolti da una grande ondata di interesse per spiritualismo, misticismo, occulto e filosofia orientale e la Parigi dell'epoca non ne fu esente: in quel periodo, fiorirono o circoli di Cabalisti, Ermetisti, Gnostici, Rosacroce, Martinisti e Mistici (Heehs, 2008: 252).

¹³⁸ Per approfondire dettagliatamente le vicende biografiche di Mirra Alfassa (1878-1973), consultare Heehs (2008: 250-254).

¹³⁹ Heehs (2008: 445-446, nota 104) dedica una lunga nota a questo proposito: sulla base delle ricerche condotte da un altro importante biografo di Aurobindo, Gabriel Monod-Herzen, il padre fu registrato all'anagrafe nella "Foreign Jewish Community [*Communauté Israélite Étrangère*] of Costantinopoli, under Italian protection"; inoltre, "Alfassa is a fairly common Sephardic Jewish surname". Non solo, ma sembra che il nome stesso, Mirra, "is a short form of Miriam, a very common Jewish forename." Tale aspetto è stato ricostruito a posteriori a causa del fatto che "Mirra spoke little of her origins, and always insisted that her father and mother were nonreligious."

Sempre in riferimento a questo aspetto, un momento significativo nella vita di Mirra giunse quando il fratello maggiore la introdusse alle sedute del gruppo esoterico di Louis Thémanlys: si trattava di un neonato movimento, il *Mouvement Cosmique*, fondato in Algeria dal francese Félicien Charles Barlet¹⁴⁰ e da Max Théon,¹⁴¹ vale a dire gli editori della rivista intitolata *La Revue Cosmique*, presso la quale Mirra iniziò una collaborazione come traduttrice dall'inglese (Castagnetto, 2020: 109).

Per quanto riguarda questo importante cambiamento nella vita della Alfassa, in Castagnetto (2020: 11) viene riportata una riflessione che si considera come particolarmente interessante. Leggiamo:

“Cresciuta come atea di una cultura profondamente materialista, Mirra aveva scoperto attraverso Théon una prospettiva esistenziale che a partire dai primi anni del Novecento aveva conquistato la totalità dei suoi interessi e delle sue aspirazioni.”

L'importanza del *Mouvement Cosmique* non deve essere sottovalutata: innanzitutto, è presso questo movimento che incontrerà il suo secondo marito, Paul Richard, che, a sua volta, la presenterà al suo futuro maestro, Aurobindo. Inoltre, questa conquista spiega l'attivismo di Mirra che, non solo frequentò il *Mouvement Cosmique* tra il 1904 o 1905 e il 1907 o 1908, ma condusse anche gli incontri di discussione di un gruppo chiamato *Idéa*, circoli organizzati presso lo studio di Morisset coinvolgevano gli intellettuali dell'epoca, in quanto credeva fermamente nell'importanza di presentare le teorie del Movimento presso un pubblico più ampio.

Come anticipato, proprio durante una di queste sedute, incontrò Paul Richard, col quale iniziò una relazione: infatti, nel 1908, dopo aver ottenuto il divorzio da François-Henri Morisset, si trasferì presso un appartamento al 49 rue des Lévis, vale a dire nello stesso edificio dove Richard alloggiava (Heehs, 2008: 254). I coniugi Théon non approvavano l'unione e questo determinò un allontanamento della stessa dal *Moviment Cosmique* che comunque, a causa

¹⁴⁰ Interessante ricorda che Félicien Charles Barlet “era stato tra i fondatori del capitolo parigino che la Società Teosofica aveva aperto nel 1884” (Castagnetto, 2020: 109-110).

¹⁴¹ Max Théon, nato Louis-Maxmilliam Bimstein, “si stabilì in Inghilterra nel 1884, dove sposò Mary-Chrystine Woodroff-Ward, ricordata da Mirra Alfassa semplicemente come Madame Théon” (Castagnetto, 2020: 110). Quest'ultima, descritta da Mirra come una “extraordinary occultist” (Castagnetto, 2020: 110, nota 37), morirà nel 1908 a causa di polmonite, gettando il marito in un grave stato depressivo (Castagnetto, 2020: 111). Egli nacque in Polonia, probabilmente nel 1847, in una famiglia di origine ebrea. “evidently had been exposed to Kabbalah in his youth, either directly or through Hasidism” (Heehs, 2008: 252).

della morte di Madame Théon e il ritiro di Max Théon per Tlemcen, venne lasciato in gestione al solo Louis Thémanlys (Castagnetto, 2020: 111).

Per quanto riguarda la natura del rapporto tra Mirra e l'avvocato e giornalista Paul Richard, possiamo mettere in luce che si trattò di una coppia sicuramente inusuale per i tempi: nel 1910, poco prima che Richard partisse per Pondicherry, lui e Mirra affittarono una casa a schiera al 9 di rue du Val-de-Grâce e, molto probabilmente, è proprio la loro convivenza a costringerli al matrimonio, che ha luogo nel maggio del 1911 (Heehs, 2008: 255). Sembrerebbe, comunque, che il loro non fosse un matrimonio pensato per la costituzione di un nucleo familiare e quindi atto alla procreazione, ma che si trattasse di un legame principalmente di tipo intellettuale.

Invece, per quanto riguarda Mirra e Aurobindo, come è già stato messo in luce, il loro primo incontro avvenne il 29 marzo 1914 e a presentarli fu proprio il marito di lei, Paul Richard. Nella sua versione della prima impressione di Aurobindo riportata in Heehs (2008: 250) Mirra Alfassa avrebbe raccontato che si convinse che Aurobindo fosse il suo maestro spirituale dal primo momento in cui lo vide.

In relazione al rapporto tra i due, Castagnetto (2020: 112) scrive: “Da qualsiasi punto di vista lo si osservi, l'incontro tra Aurobindo e Mirra ha segnato indelebilmente la vita di entrambi, trasfigurandone le reciproche prospettive.” Ed effettivamente, è difficile mettere in dubbio l'impatto che la futura *Mère* esercitò sulla vita di Aurobindo, e viceversa, soprattutto per quanto riguarda il suo progetto spirituale. Come riportato da Heehs (2008: 328), il ruolo della Alfassa fu particolarmente importante per quanto riguarda il progresso personale di Aurobindo nel suo percorso spirituale: infatti, sembrerebbe che perché il suo lavoro avesse un effetto duraturo nel mondo, Aurobindo avesse bisogno di una *śakti*, vale a dire una controparte femminile.

In effetti, osservando questo aspetto da un punto di vista meramente pratico, il ruolo della *Mère* fu essenziale proprio in questo processo di promozione dell'opera di Aurobindo. Si può affermare, senza in nessun modo screditare la sua personalità, che la fiducia che quest'ultimo ripone in lei, al punto da affidare a lei la totalità della gestione quotidiana dell'*āśrama*, era motivata sia dalla sua abilità di promozione che dal prestigio dei suoi contatti – attraverso il fratello in Europa – e dalle sue competenze nell'intessere nuove relazioni sociali: insomma, in quanto “ambasciatrice”.

Nonostante questo aspetto sia innegabile, da un altro punto di vista che potremmo definire filosofico, Aurobindo, attraverso un processo di sublimazione, la elevò a simbolo e, nei suoi scritti, inizia a parlare della *śakti*, a cui viene attribuita grande importanza (Heehs, 2008: 354) e che definisce come segue:

“[...] Shakti, power of being of the spirit which operates, whether superconsciously or consciously or subconsciously in a seeming incoscience, - in fact all these motions coexist at the same time and in the same soul [...]. By this power the spirit creates all things in itself, hide and discovers all itself in the form and behind the veil of its manifestation” (Aurobindo, 1999b: 627).

Come si è già sottolineato nel paragrafo precedente, Aurobindo iniziò ad essere chiamato “Sri Aurobindo” e Mirra “the Mother”,¹⁴² ed infatti era stato inteso da parte dei discepoli fino a che punto Aurobindo considerasse Mirra essere a tutti gli effetti la sua *śakti* (Castagnetto, 2020: 112). Perciò, quando Aurobindo lasciò la direzione della *sādhana* dei suoi discepoli a Mirra Alfassa, la legittimazione di quest’ultima derivò dall’autorità che egli esercitava sui suoi seguaci e dall’associazione tra Mirra e la Madre Divina.

A proposito dell’identificazione della *Mère* con la dea Madre, non si può non mettere questo aspetto in relazione ad un’opera di Aurobindo che è già stata menzionata, vale a dire *Savitri*,¹⁴³ infatti, nella tesi di dottorato condotta dal canadese David Brême (2018a: 215-216) leggiamo che:

¹⁴² Per quanto riguarda il nome di Mirra Alfassa e la sua evoluzione nel contesto indiano, in Heehs (2008: 353) possiamo leggere che: “In Europe, Mirra and Mira are short forms of the Hebrew name Miriam. In India, Mira is remembered as the name of the fourteenth-century Rajasthani princess and devotee. This homonymy made it possible for Mirra’s name to be Indianized by removing a single “r”. [...] Sri Aurobindo began referring to her in this way [the Mother, NdA] in talks of 1926. By the middle of the next year, the Mother had become the standard form of address”.

¹⁴³ Anche se alcuni aspetti sono già stati illustrati in precedenza, ne approfondiamo ora degli altri a proposito del rapporto tra il poema *Savitri* e Mirra Alfassa. In Castagnetto (2020: 113) è riportato che: “Tutto il terzo libro del poema *Savitri* è dedicato alla figura della Madre, declinato nei versi che riassumono contemporaneamente l’ontologia e l’epistemologia dello yoga integrale mentre riprendono i toni della poesia devozionale indiana. Scritto in pentametri giambici – il metro più usato da Shakespeare e dai maggiori poeti inglesi – *Savitri* cercò, nelle intenzioni dell’autore, di seguire il movimento ritmico di *Kālidāsa*.”

In *Savitri* (Aurobindo, 1997b: 314) si desume la valenza salvifica attribuita alla Madre, come è possibile leggere in questi versi:

“All here shall be one day her sweetness’ home,
All contraries prepare her harmony;
Towards her our knowledge climbs, our passion gropes;
In her miraculous rapture we shall dwell,
Her clasp shall turn to ecstasy our pain.
Our self shall be one self with all through her.”

“Après que Sri Aurobindo ait reconnu officiellement Mirra Alfassa comme la manifestation de "The Divine Mother" eh 1926 [...], il s'est notamment consacré dans la solitude à la composition du poème épique Savitri qui rend compte de sa bhakti [...]. La publication de Savitri a aussi délivré un testament spirituel aux disciples de Sri Aurobindo et facilité leur deuil, en mettant poétiquement en relief une dimension tragique et en meme temps porteuse d'espérance.”

Ciò è ancor più interessante se guardiamo al tema dell'atteggiamento verso le donne predicato da Ramakrishna Paramahansa (1963: 165), in quanto leggiamo che:

“634 – *Un giorno Sāradā Devī domandò a Shri Ramakrishna, mentre gli faceva il massaggio ai piedi: «Che cosa rappresento io per te?»*

Egli rispose: «Tu rappresenti la Madre che sta nel tempio, la Madre che ha fatto nascere questo corpo, e quella che abita nel nahabat e che ora mi fa in persona il massaggio dei piedi. In verità ti dico: io vedo in te una incarnazione della Madre Divina».”

Perciò, l'aspetto assume rilevante in quanto, come messo in luce da Castagnetto (2020: 114-115), questo parallelismo tra la figura di Sāradā Devī e Mirra Alfassa “conferma e approfondisce l'influenza che Ramakrishna esercitò su Aurobindo non solo dal punto di vista dottrinale, ma anche e soprattutto attraverso la concreta esperienza di vita.” Infatti, sempre Brême (2018b: 4-5), ma in un altro lavoro uscito nello stesso anno, mette in relazione Mirra e Aurobindo con Ramakrishna, Sarada Devi e Vivekananda, riassumendo la sua tesi come segue:

La Mère elle-même a formé avec Sri Aurobindo une relation spirituelle mystique assez inédite, tous deux ayant été mus par un puissant désir d'émanciper l'humanité de ses souffrances par l'amour du divin. Sri Aurobindo a probablement été inspiré dans le choix de nommer Mirra Alfassa « la Mère » par le couple mythique du yogi Ramakrishna (1836-1886) et de son épouse Sarada Devi (1853-1920), une des 5 premières femmes à avoir tenu publiquement un darshan en Inde sans distinction de genre, 7 de classe ou de caste. Toutefois, le couple de Ramakrishna et Sarada Devi, réputé chaste, a été religieusement institué, tandis qu'aucune institution maritale n'a relié Sri Aurobindo et la Mère. Par ailleurs, il a été difficile pour Sarada Devi [...] de manifester leur autorité spirituelle en Inde, au sein d'une tradition hindoue où la transmission s'effectue principalement de guru à disciple masculin. Ainsi, Vivekananda (1863-1902) prit le relais de son guru Ramakrishna, mais mit quelque temps (Goulet, 2010) à intégrer Sarada Devi dans la Mission Ramakrishna après le décès de son guru tandis que ce dernier l'avait reconnue comme son égale (Brême, 2018b: 4-5).

Questo processo di “divinazione” di Mirra Alfassa risulta perciò particolarmente interessante in quanto si tratta di un altro indizio, che si somma a quelli che sono già stati raccolti nel corso del presente capitolo, e che sembrerebbero voler indicare una forte volontà di Aurobindo di rifarsi alla visione di Vivekananda e, a sua volta, al grande mistico Ramakrishna. Prima di passare alle riflessioni

conclusive della presente analisi, però, nella quale tutti questi indizi verranno ripresi al fine di essere discussi e interpretati, si vuole brevemente affrontare quelle che potremmo definire come le caratteristiche principali del pensiero elaborato da Aurobindo a Pondicherry.

10. La *sādhana* aurobindiana

Heehs (2008: 316) scrisse: “Aurobindo, the revolutionary turned yogi, was a puzzle to his contemporaries and remains one to later generations.” È interessante tenere conto della percezione che egli esercitò sulla generazione a lui coeva, come nel caso della seguente affermazione che, sempre Heehs (2008: 230), viene riportata dal *Time*: “Aurobindo wore the robe of a *samnyasi* but continued to be an active revolutionary”, anche se lui stesso la smentì, utilizzando le seguenti parole: “It is untrue that I am masquerading or have masqueraded as an ascetic”.

Per riportare un altro esempio inerente agli scritti di Rabindranath Tagore, alcuni videro in Sandip, un rivoluzionario apparentemente idealista che approfittava di tutti quelli che incontrava, presente nel suo romanzo *Ghare Bhare*, “The Home and the World” (1916), dei riferimenti alla figura di Aurobindo. Venuto a conoscenza di ciò, Tagore scrisse una lettera di risposta, datata 30 novembre 1919, e riportata nuovamente in Heehs (2008: 316), nella quale è possibile leggere che, nonostante Tagore non conosca con certezza quale sia la posizione politica di Aurobindo Ghose, egli prova nei suoi confronti una profonda ammirazione:

“I do not, even to this day, definitely know what is the political standpoint of Aurobindo Ghose. But this I know positively that he is a great man – one of the greatest we have – and therefore liable to be misunderstood even by his friends. What I feel for him myself is not mere admiration, but reverence for his depth of spirituality, his largeness of vision and his literary gifts, extraordinary in imaginative insight and expression”

Anche per Tagore la comprensione del pensiero del nostro oggetto d’analisi non risultò semplice e tale difficoltà di collocare Aurobindo e la sua *sādhana* all’interno del quadro storico dell’epoca è emblematico, in quanto riflette il problema non indifferente su quale fosse la sua posizione rispetto alla tradizione indù. Perciò, di fronte all’urgente interrogativo a proposito della sua appartenenza, o meno, alla tradizione, è necessario rispondere che egli “non può

e non deve essere considerato un anello della catena tradizionale *hindū*”, in quanto era assente nella parabola di Aurobindo “l’impronta fondamentale dell’iniziazione data dal *guru* al discepoli” (Castagnetto, 2020: 83). Per metterla in altri termini, in Aurobindo mancò quello che Ramakrishna rappresentava per Vivekananda, e tale mancanza non gli permise e di rientrare all’interno di alcuna *paramparā*.

Sebbene non sia esistita una vera e propria forma di iniziazione riconosciuta, vi furono comunque alcune figure che ebbero un ruolo fondamentale nell’avvio alla sua pratica yogica. Primo fra tutti Vishnu Bhaskar Lele, uno *yogin* del Maharashtra di cui si hanno poche notizie: nonostante sia riportato che quest’ultimo fornì alcuni insegnamenti elementari di yoga ad Aurobindo, proprio a causa di questa scarsità di informazioni relative alla scuola di appartenenza di Lele, e quindi relativa alla filiazione iniziatica, a questi insegnamento non è possibile riconoscere alcuna legittimità (Castagnetto, 2020: 83-84).

A riprova della mancanza di una catena iniziatica o una scuola di riferimento, a proposito di Vishnu Bhaskar Lele, in Aurobindo (2006: 109-110) è riportato quanto segue:

“What Lele asked him was whether he could surrender himself entirely to the Inner Guide within him and move as it moved him; if so he needed no instructions from Lele or anybody else. This Sri Aurobindo accepted and made that his rule of sadhana and of life.”

Tale passaggio è stato voluto citare in lingua inglese, allo scopo di evidenziare alcuni termini e alcune strutture logiche particolarmente interessanti: innanzitutto, è possibile osservare la primazia della cosiddetta guida interna, alla quale va prestata veramente attenzione, perché è solo lei che può guidarci. Infatti, viene ribadito che il vero insegnamento può giungere soltanto da questa voce interna, da cui l’importanza di tale approccio in Aurobindo. Secondo questo ragionamento, infatti, la mancanza di una guida ufficiale non si configura come un problema, poiché l’autorità deriva soltanto dall’interno. Si può giungere alla conclusione che, in questo modo, Aurobindo sia in grado di giustificare l’assenza di un vero e proprio rapporto di discepolato con un esponente di una scuola appartenente alla tradizione.

Invece, per quanto riguarda il fulcro principale dello “yoga integrale” (*pūrṇa-yoga*), si vuole elencare brevemente alcune delle caratteristiche principali. Aurobindo vedeva nel suo yoga integrale il completamento di tutte le

dottrine iniziatiche precedenti e, quindi, “il compimento della traiettoria yogica enunciata nella *Bhagavad Gītā* che ne ricapitola le fasi e ne adatta il nucleo agli strumenti conoscitivi dell’uomo moderno” (Castagnetto, 2020: 65). Ciò non ci stupisce, essendo stata riscontrata questo tipo di impostazione di pensiero anche in Vivekananda.

Ciò che forse è ancora più interessante notare, è il fatto che, nello yoga integrale di Aurobindo, la mancanza di una prassi metodologica è programmatica; leggiamo infatti, in Aurobindo (1999b: 46-47):

“In the first place it does not act according to a fixed system and succession as in the specialised methods of Yoga, but with a sort of free, scattered and yet gradually intensive and purposeful working determined by the temperament of the individual in whom it operates, the helpful materials which his nature offers and the obstacles which it presents to purification and perfection. In a sense, therefore, each man in this path has his own method of Yoga. Yet are there certain broad lines of working common to all which enable us to construct not indeed a routine system, but yet some kind of Shastra or scientific method of the synthetic Yoga.”

Perciò, a proposito della prassi dello yoga integrale, in Aurobindo si può notare quanto sia enfatizzata la mancanza di uno schema fisso, nel quale viene esaltata l’importanza della componente di libertà e, allo stesso tempo, del suo essere mirata in base al temperamento dell’individuo. Così, Aurobindo giunse ad affermare che, se da un lato, esistono delle linee di lavoro comuni a tutti, che permettono la costruzione di un sistema di routine che si potrebbe dire “assoluto”, l’aspetto fondamentale è che ognuno possiede il proprio metodo personale per praticare lo yoga, da cui la mancanza di un modello universale insegnato da Aurobindo. Di nuovo, è possibile osservare come l’obiettivo sia seguire questa voce interna, che guida l’essere umano capace di darle ascolto. In questo modo, si spiega sia la programmaticità dell’assenza di un metodo in Aurobindo che l’assenza di un’autorevole voce esterna, quella di un maestro riconosciuto, in grado di fornirgli la possibilità di entrare nel solco della tradizione.

Sebbene il capitolo si sia aperto mettendo in luce quali fossero le critiche mosse da Aurobindo alla Società Teosofica, nell’ambito della *sādhana* aurobindiana si rende necessario concludere il presente paragrafo riportando delle interessanti considerazioni sugli elementi che, invece, accomunano quest’ultima al modello presente nella Società.¹⁴⁴ Per riassumere, ciò che, più di tutto, accomuna

¹⁴⁴ Per approfondire gli elementi che accomunano l’opera di Annie Besant e, più in generale, la Società Teosofica con il pensiero di Aurobindo e la struttura della sua organizzazione, consultare Castagnetto (2020: 105-107).

Aurobindo all'attivista politica anglo-irlandese convertita alla Teosofia, vale a dire Annie Besant, la cosiddetta "pitonessa moderna", fu la loro personale ricerca di una integrazione tra l'originaria istruzione di tipo europeo, e quindi basata sul rigore del metodo scientifico, con i loro studi sulla metafisica indiana, ai quali si avvicinarono soltanto in un secondo momento della loro vita (Castagnetto, 2020: 107).

Questo aspetto relativo al ruolo che l'istruzione ha sul suo pensiero verrà sicuramente ripreso nella parte conclusiva della dissertazione, in quanto si tratta di un aspetto particolarmente interessante in grado di mettere in evidenza il fatto che gli anni che trascorse in Inghilterra durante la sua formazione portano seco una serie di conseguenze. In primo luogo, la sua educazione britannica significò che egli poté approfondire alcuni aspetti della metafisica indiana soltanto in un secondo momento; di conseguenza, questo aspetto lo mette maggiormente in relazione ad una personalità nata e cresciuta in Europa, come nel caso della Besant, rispetto a quella di Vivekananda. Nonostante ciò, come si è potuto già intravedere nel corso del presente capitolo, egli chiede a gran voce di non essere interpretato come vicino alla Besant, ma, al contrario, vuole essere messo in relazione proprio con Vivekananda.

11. Alcune riflessioni conclusive

Come si è potuto vedere, si è voluto raccogliere il maggior numero di informazioni circa la vita e le opere di Aurobindo, allo scopo di fornire un quadro il più possibile completo di quelli che furono gli aspetti principali della sua biografia e gli elementi essenziali del suo pensiero.

All'interno di questo ingente insieme, come si è voluto anticipare in apertura del capitolo, alla presente dissertazione interessava cercare di comprendere al meglio in che modo Aurobindo si inserisca nella scena intellettuale della Calcutta dei primissimi del Novecento. Come si è visto, Aurobindo si avvicinò alla scena politica principalmente o attraverso il suo ruolo di professore o attraverso il giornalismo, che egli vide come il mezzo di comunicazione più efficace per raggiungere il maggior numero di persone possibili, e nei suoi articoli dibatté e discusse temi di grande attualità, siano essi legati agli eventi del Congresso, al tema dell'istruzione o alla questione della spartizione del Bengala.

Si potrebbe concludere che il suo impegno per il riscatto “politico” dell’India si configuri come una personale riscoperta delle proprie radici, pertanto le letture che fece e le personalità che incontrò in quegli anni ebbero un impatto molto forte sulla formazione del suo pensiero. Dunque, si potrebbe affermare che gli anni bengalesi rappresentano per Aurobindo un periodo particolarmente significativo, al punto tale che, come si è visto, le posizioni ideologiche che egli assunse mentre si trovava a Calcutta furono alla base dello sviluppo del suo pensiero successivo, soprattutto alla luce del fatto che, una volta che la lasciò, non vi fece più ritorno, trascorrendo il resto della sua vita a Pondicherry. Perciò, risulta evidente la necessità di dover approfondire proprio quegli scritti “giovanili”, dove è attestato il suo impegno “politico”, allo scopo di interrogarsi sull’influenza vivekanandiana. Data la prospettiva adottata nella presente dissertazione, nel prossimo capitolo si intende analizzare il tema dell’unità così da poter studiare più accuratamente la natura della relazione proprio tra “politico” e “religioso”, nel pensiero di entrambi e in relazione al futuro dell’India.

L’Unità per la Libertà

*The single story creates stereotypes,
And the problem with stereotypes is not that they are untrue,
But that they are incomplete.
They make one story become the only story.*
Adichie (2009)¹⁴⁵

La scelta di cominciare la presente riflessione sul tema dell’unità, rintracciabile in Vivekananda e Aurobindo, ricordando le parole di Chimamanda Ngozi Adichie, non è affatto casuale: nonostante *The Danger of a Single Story* sia un racconto autobiografico i cui episodi sono relativi alla Nigeria, agli Stati Uniti e al Messico, dunque l’autrice cita soltanto una volta l’India¹⁴⁶ all’interno di un discorso che ha per soggetto l’immagine dell’Africa e comunque estraneo alla

¹⁴⁵ Si guardi sia Adichie (2009) in Sitografia, per il link al TED Talk *The Danger of a Single Story*, sia Adichie (2020) in Bibliografia, per la traduzione italiana a cura di Einaudi.

¹⁴⁶ Adichie (2020: 8) riporta che, durante un viaggio in aereo, la compagnia con cui stava volando “ha fatto un annuncio sulle proprie attività di beneficenza in: “India, Africa e altri Paesi”.” Nell’esempio riportato, la scrittrice nigeriana vuole porre l’accento sull’errore commesso nel riferirsi all’Africa come ad un paese.

presente trattazione, il pericolo di un'unica storia da lei messo in luce ricade inevitabilmente anche sulla storia dell'India.

Per essere precisi, l'autrice concluse il suo pensiero ricordando le parole della scrittrice americana Alice Walker¹⁴⁷ e aggiungendo che: “quando rifiutiamo l'unica storia, quando ci rendiamo conto che non c'è mai un'unica storia per nessun luogo, riconquistiamo una sorta di paradiso” (Adichie, 2020: 20).

A maggior ragione appare auspicabile essere in grado, di volta in volta nei diversi contesti, alla luce dell'insegnamento sulle insidie della narrazione univoca dalle quali l'autrice ci mette in guardia, di condurre la presente ricerca con l'obiettivo di approdare a una conclusione, con la consapevolezza, però, che si tratta di una chiave di lettura tra le tante possibili. Perciò, in relazione alle coordinate spazio-temporali qui in analisi, il pericolo da evitare è quello di interpretare la vita e l'opera di queste eminenti personalità in modo univoco: al contrario, come appena messo in luce, l'obiettivo del presente capitolo, “L'Unità per la Libertà”, vuole presentarsi come una interpretazione valida, senza però dimenticare che si tratta di una fra le diverse possibili letture.

Nel corso del presente capitolo si intende perciò analizzare il tema dell'unità nei testi stessi di Vivekananda e Aurobindo, al fine di interrogarsi sulla natura della relazione tra il loro pensiero e l'identità. Attraverso la lettura di tali opere, infatti, si proverà a comprendere che cosa comporti, dal punto di vista identitario, l'unità tra religione e politica nella produzione testuale di Vivekananda e Aurobindo.¹⁴⁸

1. *The power of union* in Rabindranath Tagore

Prima di analizzare effettivamente gli scritti di Vivekananda e Aurobindo nei quali viene affrontato il tema dell'Unità, vi è un'altra opera che tratta lo stesso tema, intitolata *Sādhanā. The Realisation of Life* di Rabindranath Tagore, vuole menzionare quest'ultimo allo scopo di aggiungere una voce esterna alle due in

¹⁴⁷ Si riporta da Adichie (2020: 19-20): “La scrittrice americana Alice Walker ha scritto questo sui suoi parenti del Sud che si erano trasferiti al Nord. Aveva mostrato loro un libro sulla vita del Sud che si erano lasciati alle spalle. «Stavano seduti, leggendo il libro da soli, ascoltando me leggere il libro e, in qualche modo, avevamo riconquistato una sorta di paradiso».”

¹⁴⁸ Si sta facendo riferimento al fatto che l'intera produzione testuale sugli insegnamenti di Vivekānanda e Aurobindo, alle quali si attinge come fonti nel corso del presente capitolo, sono pubblicate dalle loro stesse organizzazioni.

questione, utile a una comparazione del pensiero dei nostri con quello dei loro coevi mentre si affronta questo tema.

All'interno del primo capitolo, intitolato 'The relation of the individual to the universe', l'autore introduce l'argomento, spiegando la nascita dell'agricoltura e del processo di inurbamento, vale a dire come, in origine, vi fossero delle foreste primordiali che col tempo cambiarono assetto e divennero o campi coltivati o ricche città. Così sorsero potenti regni che però, anche nel periodo d'oro della loro prosperità, comunque di tipo materiale, continuarono a guardare con grande adorazione alla semplice vita dell'eremo nella foresta, perché fonte della più alta saggezza ivi conservata. Leggiamo, infatti, in Tagore (1913: 5):

"In later days there came a time when these primeval forests gave way to cultivated fields, and wealthy cities sprang up on all sides. Mighty kingdoms were established, which had communications with all the great powers of the world. But even in the heyday of its material prosperity the heart of India ever looked back with adoration upon the early ideal of strenuous self realisation, and the dignity of the simple life of the forest hermitage, and drew its best inspiration from the wisdom stored there."

Troviamo, quindi, l'immagine di "India" caratterizzata intenzionalmente da Tagore come la sede dell'armonia tra uomo e natura; inoltre, "India" subisce un processo di personificazione e la si può vedere rappresentata mentre guarda al passato per attingere alla vera conoscenza: il punto d'arrivo di questo discorso, data la sua natura oppositiva, rimane sempre lo stesso e, cioè, la volontà di esaltare le caratteristiche che rendono l'India diversa dall'occidente. Secondo Rabindranath Tagore, la differenza principale risiede proprio nel fatto che questa 'armonia' esiste in quanto l'India non cerca di assoggettare la natura:

"The west seems to take a pride in thinking that it is subduing nature; as if we are living in a hostile world where we have to wrest everything we want from an unwilling and alien arrangement of things. This sentiment is the product of the city-wall habit and training of mind. For in the city life man naturally directs the concentrated light of his mental vision upon his own life and works, and this creates an artificial dissociation between himself and the Universal Nature within whose bosom he lies.

But in India the point of view was different; it included the world with the man as one great truth. India put all her emphasis on the harmony that exists between the individual and the universal. She felt we could have no communication whatever with our surroundings if they were absolutely foreign to us" (Tagore, 1913: 5-6).

Ciò che più di tutto risulta interessante ai fini della presente dissertazione è osservare come Tagore (1913: 9), sviluppando questo discorso sulle specificità dell'India rispetto all'occidente, spiega che la superiorità dell'uomo non risiede nel suo essere in grado di "possedere", quindi non nel materialismo, bensì nel suo potere di unione, nel senso di "aggregazione" o "associazione". Leggiamo:

“It is not true that India has tried to ignore differences of value in different things, for she knows that would make life impossible. The sense of the superiority of man in the scale of creation has not been absent from her mind. But she has had her own idea as to that in which his superiority really consists. It is not in the power of possession but in the power of union.

Therefore India chose her places of pilgrimage wherever there was in nature some special grandeur or beauty, so that her mind could come out of its world of narrow necessities and realise its place in the infinite. This was the reason why in India a whole people who once were meat-eaters gave up taking animal food to cultivate the sentiment of universal sympathy for life, an event unique in the history of mankind.”

Al fine di esaltare tale consapevolezza delle potenzialità scaturite dall'unità e ribadire il concetto di 'armonia' già discusso, Rabindranath Tagore riporta che in India si è assistito alla conversione della popolazione in ambito alimentare da una dieta carnivora ad una vegetariana, esempio che egli descrive come un evento unico nella storia dell'umanità, principalmente per esaltare la potenza inedita di questa conoscenza.

Ciò che interessa alla presente dissertazione non è l'unicità dell'evento in sé, ma il tipo di narrazione riportata dall'autore: attraverso questo esempio, Rabindranath Tagore sta spiegando come un cambiamento - quello della dieta - possa essere in accordo con la tradizione, quando lo scopo di tale alterazione sia, ad un altro livello, in accordo con essa. Infatti, come spiega, il vegetarianesimo è in funzione di quella 'armonia' di cui si è tante volte discusso. Rabindranath Tagore sembrerebbe affermare che, quando vi è armonia tra l'umanità e la natura, allora sussiste un certo tipo di “progresso” che è, però, in accordo con la tradizione.

Ad ogni modo, per quanto riguarda gli aspetti della narrazione di Rabindranath che si intende sottolineare, si vuole innanzitutto mettere in luce che è possibile riscontrare un'esaltazione della superiorità dell'India, che deriva, da un lato, dal suo saper attingere alla conoscenza da un punto di vista tradizionale, cioè dal suo glorioso passato che risulta comunque reinterpretabile, mentre da un altro è la conoscenza stessa a mostrargli come caratterizzare l'essere umano sia la sua capacità di “aggregazione”, cioè l'idea di coordinarsi e creare un fronte unito allo scopo di raggiungere un obiettivo. Soprattutto quest'ultimo aspetto risulta particolarmente importante ai fini della ricerca, in quanto è possibile notare un'allusione all'unità per l'Indipendenza, poiché l'esempio della conversione a un'altra dieta alimentare può essere interpretato come un'allusione al fatto che già in passato l'India abbia esperito un grado di unità atta a condurla alla libertà.

Il fulcro sembrerebbe essere proprio voler dimostrare che raggiungere un certo livello di unificazione per ottenere un obiettivo comune è possibile, perché è già avvenuto in passato. Perciò, al di là della validità storica dell'esempio riportato da Tagore, è bene notare quanta importanza egli attribuisca al potere di "aggregazione" e, quindi, insista sull'unità, poiché essa è in grado di poter condurre l'umanità alla libertà.

Per concludere, la volontà di riportare il suddetto discorso deriva principalmente dal fatto che, nonostante siano tanti gli aspetti che potrebbero essere discussi soltanto da questo breve estratto, l'obiettivo dell'analisi è il tema dell'unità. Pertanto, tale esposizione ha permesso di introdurre il tema da una diversa prospettiva, prima di accingersi ad approfondire gli aspetti principali rintracciabili negli scritti di Vivekānanda e Aurobindo.

2. *Unity, the goal of religion* di Vivekananda

Se ci si rivolge all'opera di Vivekananda, sarà possibile osservare come il suo pensiero si fondi proprio sulla necessità di unità; vi è un discorso molto utile per illustrare il suo pensiero a questo proposito, che egli tenne durante una conferenza nella primavera (marzo-aprile) del 1896 a New York, perciò nell'ambito del suo primo viaggio negli Stati Uniti, ed emblematicamente intitolato *Unity, the goal of religion*,¹⁴⁹ che in italiano si potrebbe rendere: 'L'unità, il fine della religione' (Vecchiotti, 1985: 187).

Nell'introduzione al suo discorso, egli affermò che si è sempre assistito, nella storia dell'umanità, a una lotta interna all'intelletto umano atta a giungere alla Conoscenza: nonostante ciò, ancora non sappiamo da dove sorga un pensiero e dove vada quando scompare. Vivekananda poi proseguì dichiarando che l'obiettivo dell'intervento è quello di presentare la teoria indù, secondo la quale le religioni scaturiscono dall'essere umano. Infatti, egli era convinto che il pensiero religioso sia insito nella natura stessa dell'uomo, al punto tale che non risulti possibile per esso rinunciare alla religione, dal momento che rinunciare alla sua mente e al suo corpo: così egli spiega sia la necessità della religione nell'uomo che la molteplicità dell'orizzonte religioso.

Tuttavia, se il fine è l'unità, Vivekananda si interroga su quali potrebbero essere le ragioni che spingono l'essere umano a non accontentarsi e andare oltre,

¹⁴⁹ Consultare Vivekananda (1896b) in Sitografia.

affrontando così il tema della superiorità dell'umanità che si è visto anche in Rabindranath Tagore: questa volta, però, secondo Vivekānanda, la superiorità risiede nella volontà di andare oltre, in quanto l'essere umano ha insita in sé questa ricerca dell'aldilà che lo differenzia dal regno animale. Leggiamo per poter cogliere alcune sfumature insite nel suo discorso:

“Thus man finds himself driven to a study of the beyond. Life will be a desert, human life will be vain, if we cannot know the beyond. It is very well to say: Be contented with the things of the present. The cows and the dogs are, and so are all animals; and that is what makes them animals. So if man rests content with the present and gives up all search into the beyond, mankind will have to go back to the animal plane again. It is religion, the inquiry into the beyond, that makes the difference between man and an animal. Well has it been said that man is the only animal that naturally looks upwards; every other animal naturally looks down. That looking upward and going upward and seeking perfection are what is called salvation; and the sooner a man begins to go higher, the sooner he raises himself towards this idea of truth as salvation. It does not consist in the amount of money in your pocket, or the dress you wear, or the house you live in, but in the wealth of spiritual thought in your brain. That is what makes for human progress, that is the source of all material and intellectual progress, the motive power behind, the enthusiasm that pushes mankind forward.”

Implicitamente, Vivekananda sta affermando che oltre ad una differenza tra regno animale ed esseri umani, vi è anche una diversità insita fra questi ultimi: alcuni, quelli che guardano verso l'alto in cerca di salvezza, sono ricchi dal punto di vista spirituale e a loro compete il merito del “vero” progresso, poiché nella religione egli vede la forza motrice, l'entusiasmo che spinge l'umanità in avanti. Per contro, colui che è ricco dal punto di vista materiale e non spirituale, si illude di possedere un progresso che però è fallace.

Sempre in riferimento a questo discorso, egli compì un'affermazione - “Everything must be judged by its own standard and the infinite must be judged by the standard of infinity” - che, secondo chi scrive, appare molto interessante, perché in qualche modo richiama l'idea della relatività della morale, che si era già menzionata nel corso del primo capitolo, sottolineando ancora una volta quanto sia urgente per Vivekananda affermare la relatività dell'etica data la consapevolezza del suo ruolo davanti al un pubblico newyorkese.

Nel suo intervento erano disseminati diversi indizi della consapevolezza che Vivekananda aveva del tipo di pubblico a cui si stava rivolgendo, e quindi quale fosse l'orizzonte di senso a cui fare riferimento per fare breccia su quest'ultimo. Per cui è possibile osservare in Vivekānanda uno specifico impiego di termini e concetti - come ad esempio l'idea di “progresso” ovvero “materialismo”, o

ancora i già discussi “spiritualità”, “Oriente” e “Occidente”, a cui egli fa riferimento.

Un indizio del fatto che vi sia contezza in Vivekānanda del tipo di pubblico a cui si stava rivolgendo lo si può riscontrare anche quando fece riferimento al concetto di “progresso”, come infatti avvenne nel seguente esempio nel quale egli compì un parallelismo con l’ambito scientifico, esemplificato in questo estratto:

“[...] we cannot know anything more of religion, it has all been known. In all religions of the world you will find it claimed that there is a unity within us. Being one with divinity, there cannot be any further progress in that sense. Knowledge means finding this unity. I see you as men and women, and this is variety. It becomes scientific knowledge when I group you together and call you human beings. Take the science of chemistry, for instance. Chemists are seeking to resolve all known substances into their original elements, and if possible, to find the one element from which all these are derived. The time may come when they will find one element that is the source of all other elements. Reaching that, they can go no further; the science of chemistry will have become perfect. So it is with the science of religion. If we can discover this perfect unity, there cannot be any further progress.”

Il fine ultimo, la meta di questo “avanzamento” ovvero “progresso”, è la realizzazione di questa unità perfetta, affermò Vivekānanda; perciò si chiese: si può trovare una tale unità? Questo sicuramente è il passaggio chiave, perché, se egli affermò la molteplicità dell’orizzonte religioso, contemporaneamente indicò anche la via per superare questo ostacolo e raggiungere l’Unità. Rispose , perciò, a tale interrogativo nel seguente modo:

“In India the attempt has been made from the earliest times to reach a science of religion and philosophy, for the Hindus do not separate these as is customary in Western countries. We regard religion and philosophy as but two aspects of one thing which must equally be grounded in reason and scientific truth.”

Anche in questo estratto è possibile nuovamente osservare come implicitamente il discorso voglia costantemente sottolineare la superiorità dell’India, anche da un punto di vista cronologico, mettendo in luce l’antichità di questo dibattito nell’ambito indiano e, perciò, dell’antichità del sistema della filosofia Sāṃkhya di Kapila. Si legge, infatti, che:

“The Vedanta, as the logical outcome of the Sankhya, pushes its conclusions yet further. While its cosmology agrees with that taught by Kapila, the Vedanta is not satisfied to end in dualism, but continues its search for the final unity which is alike the goal of science and religion.”

In conclusione, possiamo vedere come il discorso espresso da Vivekananda durante il suo intervento potrebbe, a prima vista, semplicemente riportare l'urgenza del ritorno alla primordiale unità *ātman-Brahman* come presentato nei Vedānta; mentre, soltanto in seguito ad un'analisi più approfondita, è possibile riuscire a rintracciare alcuni elementi che, in parte, sono già stati osservati nel discorso di Rabindranath Tagore? e che possiamo riassumere nei seguenti punti: innanzitutto, viene attribuita grande importanza alla componente spirituale dell'uomo, che è presente in ognuno, e che si presenta come tratto distintivo dell'intera umanità - ciò che lo differenzia dal mondo animale.

La dimensione spirituale è, inoltre, superiore a quella materiale ed è l'unica in grado di guidarci alla vera conoscenza, che è appunto riuscire a realizzare l'identità col Divino. Per raggiungere questo scopo, è necessario però rivolgersi al pinnacolo delle conoscenze antiche e tradizionali, che Vivekananda identifica con il Vedānta non-duale. Quindi, si può giungere alla conclusione che Vivekananda si sta facendo portavoce di un discorso identitario, che eleva il territorio indiano a sede della realizzazione poiché detentrica della vera conoscenza e per questo origine e meta del "progresso".

3. I due messaggi di Unità vivekanandiani

Tuttavia, il saggio *Unity, the goal of religion* essendo specificatamente pensato per essere diretto a un pubblico statunitense, per sua natura, possiede un determinato *bouquet* di concetti e termini linguisticamente rilevanti, come è stato messo in luce. Perciò, a questo punto diventa naturale chiedersi se lo stesso tema dell'unità sia stato trattato diversamente quando rivolto ad un pubblico indiano e, se sì, provare a comprendere quali siano le principali differenze.

Per trovare una risposta, ci si può rivolgere ancora una volta ai cosiddetti *Appunti di Madras* e, nello specifico, leggere due brevi estratti particolarmente significativi. Il primo è importante da menzionare dato che in esso vi troviamo l'affermazione dell'unità nella varietà, che viene elevata a dottrina fondamentale dell'Induismo, a significare che tutti gli uomini non sono uguali. L'enfasi qui è tolta dall'uguaglianza degli esseri umani e spostata sul fatto che siamo tutti esseri umani. Leggiamo:

“All sectarian religions take for granted that all men are equal. This is not warranted by science. There is more difference between minds than between bodies. One

fundamental doctrine of Hinduism is that all men are different, there being unity in variety. Even for a drunkard, there are some Mantras — even for a man going to a prostitute!” (Vivekananda, 1892-93: 106)

Come è stato illustrato nel precedente paragrafo, secondo Vivekananda, anche se non siamo tutti uguali, vi è insita nella composizione dell’essere umano la dimensione spirituale: è così che egli spiega come l’appartenenza a una determinata confessione religiosa costituisca un terreno comune.

Infatti, come si leggerà ora in un secondo breve estratto, quando egli affronta il tema dell’Unità su suolo indiano, Vivekananda prende una direzione molto diversa rispetto a quando lo affronta negli Stati Uniti: in India, Vivekananda afferma che l’obiettivo prefissato è l’unità e, per raggiungerla, essa deve essere unità religiosa. Per questa ragione, le seguenti parole richiedono tanto urgentemente di essere menzionate:

“The one common ground that we have is our sacred tradition, our religion. That is the only common ground, and upon that we shall have to build. In Europe, political ideas form the national unity. In Asia, religious ideals form the national unity. The unity in religion, therefore, is absolutely necessary as the first condition of the future of India” (Vivekananda, 1892-93: 238).¹⁵⁰

Perciò, avendo ora modo di confrontare tutti gli estratti citati al fine di rispondere all’interrogativo in apertura, si può affermare che Vivekananda varia, in base all’*audience*, il modo di sviluppare un discorso attorno all’Unità.

Si è visto che, da un lato, quando si trova negli Stati Uniti o in Europa, egli si serve di questa tematica per introdurre la filosofia del Vedānta non duale, a partire dalla quale sviluppa il discorso dell’“inclusivismo gerarchico”. Da questo punto di vista, si può concludere che Vivekānanda impieghi il concetto di “tolleranza” in ambito religioso allo scopo di affermare la primazia del suo “neo-Induismo”.

Invece, dall’altro punto di vista, quando affronta il tema dell’Unità sul suolo della *karmabhūmi*,¹⁵¹ che potremmo letteralmente rendere in italiano con “il regno dell’azione”, vale a dire dell’India, lo fa adottando una prospettiva nazionalista. Nonostante dal suo vocabolario manchi l’aggettivo “politico” o qualsiasi riferimento diretto alla sfera del potere temporale, il significato del suo

¹⁵⁰ Si prega di consultare il volume 3 di Vivekananda in Sitografia.

¹⁵¹ Leggiamo in Rigopoulos (2019: 448) che, secondo la visione tradizionale dell’Induismo, l’India è vista come l’unica terra che, grazie alla sua purità, garantisce che l’azione (*karma*) porti a dei risultati.

messaggio è inequivocabile, e quel riferimento al futuro dell'India ne è la conferma.

Il fatto che non vi sia un riferimento diretto al futuro *politico* dell'India non deve far pensare erroneamente che, allora, il discorso portato avanti da Vivekānanda non sia affatto politico, ma strettamente religioso. Anzi, questo dovrebbe spingere a chiederci: si hanno le prove per affermare che nel pensiero di Vivekananda vi sia una netta separazione tra temporale e spirituale, tra politica e religione? Per il momento, anche se non si hanno ancora abbastanza elementi per rispondere a tale interrogativo, si può già anticipare che, al contrario, proprio la mancanza dell'impiego di tale dialettica oppositiva ne indicherebbe la sua assenza.

Perciò, si può concludere che si può riscontrare un doppio approccio in Vivekananda attorno a questo tema: da un lato, quando il pubblico è straniero, l'Unità serve per approdare all'"inclusivismo gerarchico"; mentre, dall'altro, essa è unità religiosa in quanto essa stessa condizione necessaria per l'unità politica: se l'India vuole un'identità nazionale deve possedere un'unità religiosa, perciò l'unità religiosa diventa il mezzo. Perciò, avendo delineato questo duplice approccio al tema dell'Unità da parte di Vivekānanda, alla presente ricerca interessa tenere a mente quest'ultimo punto di vista, vale a dire quanto sia preziosa l'unità religiosa per il futuro dell'India.

4. Il ruolo della libertà in *Unity* di Vivekananda

Essendo opportuno rimandare la formulazione di una risposta completa e prima di passare all'analisi di Aurobindo, non rimane che chiarire un ultimo aspetto essenziale del pensiero vivekanandiano, ovvero sia cercare di comprendere dove dovrebbe condurre questa ricerca di unità secondo Vivekānanda. In altre parole, se l'umanità si spinge alla ricerca dell'unità, ci dovrà essere una motivazione e, come si vedrà ora, questa risiede nel fatto che il fine ultimo è la liberazione, intesa come il raggiungimento della libertà.

Questo è attestato in un discorso, *Unity*,¹⁵² tenuto da Vivekānanda presso la *Vedanta Society* di New York, nel giugno del 1900, quindi durante il suo secondo viaggio, e rivolto nuovamente al pubblico statunitense. Nonostante si

¹⁵² *Unity* è accoppiato ad un altro discorso tenuto da Vivekānanda, che è intitolato *The Workship of the Divine Mother* (Vecchiotti, 1985: 386). Consultare in *Sitografia Vivekānanda* (C.W., VIII, 250-253).

tratti comunque di un discorso rivolto ad un *audience* di tipo occidentale, si proverà a filtrare il messaggio di Vivekānanda per cercare di rispondere all'interrogativo sulle ragioni della ricerca dell'unità, cercando di tenere quindi conto di una prospettiva che sta discutendo del futuro dell'India.

Unity cominciava ribadendo la primazia del *Vedānta*, il cui insegnamento si incentra sul raggiungimento dell'unità: non bisogna farsi illudere dal mondo materiale e dalle sensazioni, che ci indicherebbero l'esistenza del molteplice, poiché in verità l'esistenza non è che una sola.

“These various names mark only differences of degree in the expression of that One. The worm of today is the God of tomorrow. These distinctions which we do love are all parts of one infinite fact, and only differ in the degree of expression. That one infinite fact is the attainment of freedom.

However mistaken we may be as to the method, all our struggle is really for freedom. We seek neither misery nor happiness, but freedom. This one aim is the secret of the insatiable thirst of man. Man's thirst, says the Hindu, man's thirst, says the Buddhist, is a burning, unquenchable thirst for more and more. You Americans are always looking for more pleasure, more enjoyment. You cannot be satisfied, true; but at bottom what you seek is freedom.”

Perciò, secondo l'autore, l'unico modo per soddisfare la sete dell'uomo è ottenere la libertà. Tuttavia, se si prova ad approfondire questo aspetto, si noterà quanto la faccenda sia più insidiosa di come si presenti: a prima vista, infatti, potrebbe sembrare che Vivekananda stesse affermando che, indifferentemente dalla sua nazionalità o dalla sua appartenenza religiosa, l'essere umano sia caratterizzato da questa sete di libertà, che deve essere, in qualche modo, placata.

Al contrario, se si inizia ad approfondire la questione cercando di tenere sempre in considerazione a chi sono rivolte queste parole, si noterà che, invece, egli sembra suggerire proprio il contrario, vale a dire che, il raggiungimento della libertà o liberazione, che sarà in grado di placare questa sete impellente, possa essere garantito soltanto dal raggiungimento dell'unità, che è, per sua natura, come si è già visto, di tipo religioso. Per questo motivo, l'identità religiosa e l'identità politica, quindi nazionalista, assumono un ruolo fondamentale: Vivekananda, infatti, sembrerebbe affermare che l'essere umano può raggiungere la libertà - sottintendendo “politica” - attraverso l'unità - di tipo religioso - e raggiungere così il fine ultimo - l'Unità.

Cercando di adottare il punto di vista della personalità in questione, e con la consapevolezza del clima culturale e socio-politico in cui si era sviluppato il suo

pensiero, risulta quasi spontaneo riavvolgere il presente ragionamento e, grazie all'analisi degli estratti appena illustrati, giungere alla conclusione che in Vivekananda vi era la consapevolezza che l'unità religiosa ha la forza propulsiva per condurre alla libertà politica. Nell'ambito di un quadro dai chiari connotati politici, sarà tale consapevolezza della necessità di emancipazione spirituale e sociale, che possiede dei precedenti importanti nella storia delle religioni, a rendere Vivekananda il portavoce ideale di questa visione unitaria che successivamente sarà riletta in chiave nazionalista da numerosi bengalesi, tra cui Aurobindo Ghose.

5. L'unità religiosa e politica

Rivolgendo ora l'attenzione al pensiero di Aurobindo Ghose, prima di analizzare nel dettaglio alcuni dei suoi scritti pubblicati in *Bande Mataram*, è necessario riprendere la delicata questione della visione del rapporto tra il potere temporale e quello spirituale in entrambi questi pensatori, cosicché essa funga da conclusione per la parte relativa a Vivekānanda e da premessa per l'analisi di Aurobindo. Se si rivolge il quesito a proposito dell'esistenza o meno di prove che permettano di poter osservare una netta separazione tra temporale e spirituale in Aurobindo, infatti, non solo si avrà modo di fornire una risposta per quanto riguarda quest'ultimo, ma anche di concludere la stessa indagine nei confronti di Vivekananda.

Nel corso del primo capitolo è già stato citato uno degli articoli pubblicati su *Bande Mataram* (Aurobindo, 2002: 977-979) il cui titolo, *Spirituality and Nationalism*, ci fornisce già una risposta: infatti, scindere la spiritualità dall'ideologia nazionalista - anche se in termini coordinativi - presuppone che in Aurobindo vi sia una visione che separi "politico" da "religioso". Anche se questi due concetti sono da lui presentati insieme, ovverosia legati dalla congiunzione coordinativa 'e', il modo di renderli e il tono del discorso portato avanti nel corso dell'articolo indicano fino a che punto sia presente questo tipo di visione in Aurobindo.

Se si ritorna brevemente proprio all'estratto dell'articolo in questione, che si era voluto citare durante il primo capitolo e che costituisce il paragrafo conclusivo dell'articolo, si ricorderà che esso si chiudeva con la seguente affermazione: "The movement of which the first outbreak was political, will end in a spiritual consummation" (Aurobindo, 2002: 978-979).

Se ci si sofferma su questo enunciato, si noterà subito che, nel modo stesso di impostare il discorso, una visione di separazione tra le due sfere - quella politica e quella religiosa - risulti auto-evidente: altrimenti, per quale motivo fare riferimento a una transizione da un movimento di tipo politico ad uno di tipo religioso, se per chi parla non esiste alcuna differenza tra queste due sfere?

Quest'ultimo, quindi, è il caso di Vivekananda, nelle cui parole non è presente un'impostazione del discorso che segua questa specifica logica binaria e oppositiva: come si è già visto, nonostante sia possibile riscontrare nella sua opera un tipo di opposizione, ad esempio in relazione ai concetti di spiritualità e materialismo, non vi è testimonianza di un'altrettanta opposizione temporale-spirituale. O, per meglio dire, il grado di contrasto tra "politico" e "religioso" che si può riscontrare in Aurobindo, non è altrettanto evidente in Vivekananda. Questo aspetto si può giustificare se si considera come esso sia presente nell'ideologia del *Brahmo Samāj* e perciò influenzi anche il pensiero di Vivekananda; viceversa, in Aurobindo, che proviene da un altro contesto di formazione, nonostante il *background* familiare, la sua personale riflessione parte da una originaria visione oppositiva tra religioso e politico.

In seguito a questo breve confronto tra l'opera di Vivekananda e Aurobindo, secondo chi scrive, è anche per questa differenza prospettica che questi due pensatori sono stati recepiti diversamente da parte del pubblico, sia esso americano o europeo sia esso del Subcontinente indiano: il diretto riferimento all'orizzonte politico, presente in Aurobindo e assente in Vivekananda, ha fatto sì che quest'ultimo sia stato interpretato come un importante riformatore religioso del neo Induismo, mentre Aurobindo sia stato descritto come un "brillante teorico della corrente estremista, che [...] doveva poi diventare un illustre maestro spirituale" (Torri, 2000: 499).

Nell'enunciato riportato ritorna nuovamente questa transizione dall'orizzonte politico a quello religioso, transizione che può avvenire soltanto quando questi sono trattati come concetti separati. In altre parole, soltanto chi guarda a queste due sfere come nettamente distinte, può compiere una transizione da un dominio ad un altro. Viceversa, Vivekānanda non sembrerebbe discernere tra queste due sfere di influenza. Se così fosse, allora non dovrebbe, a sua volta, essere interpretato come strettamente religioso o strettamente politico: al contrario, sembrerebbe non sussistere più il concetto stesso.

6. L'Unità in *Bande Mataram*

Siccome il suddetto argomento sarà approfondito nella sezione dedicata alle riflessioni conclusive, è giunto il momento di esaminare con cura alcuni estratti dalla rivista *Bande Mataram*; specificatamente, i seguenti:

i) *Unity, An open letter to those who despair of their Country*, un saggio incompiuto precedente alla partizione del Bengala (Aurobindo, 2002: 68-69);

ii) *Shall India Be Free? Unity and the British Rule*, pubblicato il 2 maggio 1907 a Calcutta (Aurobindo, 2002: 372-376);

iii) *About Unity*, pubblicato il 2 dicembre 1907 a Calcutta (Aurobindo, 2002: 762-764), assieme a *More About Unity*, pubblicato il 4 dicembre 1907 a Calcutta (Aurobindo, 2002: 768-770).

Nell'*incipit* del primo articolo, Aurobindo (2002: 68) rivolge il suo saluto ai "fratelli", intesi in questo modo poiché tutti quanti "figli" della Madre India, estendendolo anche a chi disconosce questa figliolanza. Notiamo il tipo di lessico da lui impiegato: "Brothers, — for whether unwise friends or selfish enemies of my Mother, you are still her children, — there is a common voice among you spreading dismay and weakness in the hearts of the people". Il discorso portato avanti nella lettera prosegue, senza che il tono concitato cambi:

"The sword has been taken out of our hands and the bread is being taken out of our mouths. Worst of all we are disunited beyond hope of union and without union we must long perish. It may be five decades or it may be ten, but very soon this great and ancient nation will have perished from the face of the earth and the negro or the Malay will inherit the homes of our fathers & till the fields to glut the pockets & serve the pleasure of the Englishman or the Russian" (Aurobindo, 2002: 69).

Come si può leggere dall'estratto, Aurobindo sta riportando un punto di vista che vuole sottolineare quanto sia necessario evitare il livello di disunione al di là di ogni speranza di unione, attribuendo a tale assenza di unità la causa della fine dell'India.

Innanzitutto, è molto interessante osservare il ritorno dell'idea di unità come condizione necessaria per il raggiungimento della libertà, intesa come Indipendenza e quindi autonomia politica ed economica: come in Vivekānanda così anche in Aurobindo è possibile riscontrare l'idea che l'unità si possa ottenere soltanto dopo aver creato una base di consenso. In secondo luogo, si può aggiungere che in entrambi il terreno comune in vista dell'Indipendenza sia

la religione - o meglio, la “spiritualità” - e, più specificatamente, la loro personale interpretazione dell’*advaita* Vedānta, in chiave neo-induista.

Aurobindo, però, si trova in disaccordo con l’opinione da lui definita come “matricida” di alcuni suoi “fratelli” che non possiedono alcuna speranza in merito alla liberazione dell’India; tuttavia, Aurobindo (2002: 69) si risolve affermando che sarebbe disposto a ritenere questi “matricidi” come frutto dell’ignoranza alla quale egli stesso vuole porre fine.

“[...] slay the hearts of those who still have force and courage to strive against Fate and would rescue our Mother out of the hands of destruction. Yet I would willingly believe that matricides though you are, it is in ignorance.

Come therefore, let us reason calmly together. Is it indeed [incomplete]”

Purtroppo, siccome la lettera rimane incompleta, è necessario ora rivolgersi ad un altro scritto, successivo rispetto alla suddetta bozza, ma precedente alla spartizione del Bengala. Tra gli articoli appartenenti alla serie *Shall India Be Free?*, vi è uno, intitolato *Unity and the British Rule* (2 maggio 1907 a Calcutta), particolarmente utile per mettere in luce gli elementi essenziali del discorso aurobindiano sul tema dell’Unità, e i suoi contatti con il pensiero vivekanandiano.

Esso si apre subito con un paragrafo particolarmente interessante, dove possono essere rintracciati molti aspetti già discussi in Vivekānanda, che caratterizzano, quindi, anche il pensiero di Aurobindo (Aurobindo, 2002: 372):

“It is a common cry in this country that we should effect the unity of its people before we try to be free. There is no cry which is more plausible, none which is more hollow. What is it that we mean when we talk of the necessity of unity? Unity does not mean uniformity and the removal of all differences. There are some people who talk as if unity in religion, for instance, could not be accomplished except by uniformity. But uniformity of religion is a psychical impossibility forbidden by the very nature of the human mind. So long as men differ in intellect, in temperament, in spiritual development, there must be different religions and different sects of the same religion.”

Quindi, Aurobindo sostiene che, per essere liberi, è necessario realizzare l’unità che, però, non implica un’uguaglianza o uniformità tra gli esseri umani, poiché Unità non significa rimozione di tutte le differenze. Anzi, egli scrive che è proprio l’esistenza di una differenza insita tra gli esseri umani a livello dell’intelletto a comportare una differenza anche a livello religioso, spiegando così l’esistenza delle diverse confessioni religiose. Risulta davvero difficile non udire l’eco delle parole di Vivekānanda all’interno del ragionamento portato avanti all’interno del suddetto articolo.

Secondo Aurobindo, però, per raggiungere questa unità in seno all'induismo non bisogna fare come Rām Mohan Rāy e il suo *Brahmo Samāj*, creato con l'obiettivo di sostituire e unire tutte le innumerevoli differenze religiose del Subcontinente, in quanto non si tratta di una condizione di unione durevole, dato che al suo interno sono avvenuti degli scismi nell'arco di un ricambio generazionale: “the unity of the Hindu religion cannot be attained by the destruction of the present sects and the substitution of a religion based on the common truths of Hinduism” (Aurobindo, 2002: 372).

Secondo Aurobindo, quindi, tale Unità dovrebbe essere ricercata altrove:

“It can only be effected if there is, first, a common feeling that the sectarian differences are of subordinate importance compared with the community of spiritual truths and discipline as distinct from the spiritual truths and discipline of other religions, and, secondly, a common agreement in valuing and cherishing the Hindu religion in its entirety as a sacred and inalienable possession. This is what fundamentally constitutes the sentiment of unity, whether it be religious, political or social” (Aurobindo, 2002: 372-373).

Si può affermare che questo estratto è particolarmente illuminante del pensiero di Aurobindo rispetto al tema in questione. In esso, infatti, egli argomenta la sua posizione circa gli elementi che costituiscono il cosiddetto “sentimento di unità” - politica, religiosa o sociale - che, secondo lui, è costituito principalmente dal venire in essere di due condizioni di esistenza: la prima è che vi sia la consapevolezza dell'inferiorità di importanza delle differenze settarie rispetto alla suprema verità spirituale; la seconda riguarda, invece, il raggiungimento di una visione condivisa da parte della comunità del valore della religione indù come un possesso sacro e inalienabile, che deve essere custodito nella sua interezza, dato l'alto valore che assume per la comunità. Ci sono molti modi per accrescere questo sentimento di unità:

“There must be the sense of a community in something dear and precious which others do not possess; there must be an acute sense of difference from other communities which have no share in our common possession; there must be a supreme determination to cherish, assert and preserve our common possession from disparagement and destruction” (Aurobindo, 2002: 373).

Tuttavia, Aurobindo spiega come tale sentimento e le modalità sopra indicate per coltivarlo non bastano per creare unità: allora, che cosa manca, secondo lui, per raggiungere un così importante obiettivo? Anche nel rispondere a questo interrogativo, sarà evidente fino a che punto il pensiero di Vivekānanda abbia

influenzato quello di Aurobindo (2002: 373), dato che egli spiega che l'unità si raggiunge grazie alla "pratica dell'unità":

"But the sentiment of unity is not sufficient to create unity; we require also the practice of unity. Where the sentiment of unity exists and the practice does not, the latter can only be acquired by a common effort to accomplish one great, common and all-absorbing object."

Secondo Aurobindo, quindi, per ottenere la suddetta "pratica dell'unità" è necessario compiere uno sforzo comune, che sia in grado di portare a compimento quello che egli definisce essere un unico grande scopo, comune e totalizzante, vale a dire l'Indipendenza. Quindi, anche se manca un'indicazione specifica sul tipo di prassi a cui sta facendo riferimento, si è portati ad associare questo aspetto del pensiero di Aurobindo all'idea dell'importanza del servizio (*sevā*) professata da Vivekānanda e discussa sul finire del primo capitolo.

Dopodiché, l'articolo prosegue interrogandosi sulla possibilità di raggiungere l'unità, e quindi la libertà, anche sotto il dominio straniero e, per rispondere a tale quesito, si serve della partizione del Bengala come esempio. Ai fini della presente dissertazione, ci basti tenere a mente gli aspetti appena illustrati, sapendo inoltre che l'articolo si conclude con il seguente paragrafo nel quale Aurobindo (2002: 376) attribuisce la colpa dell'esistenza di un dispotico potere straniero al fatto che si sia avviato un processo di disorganizzazione politica interna al territorio del Subcontinente indiano:

"This process of political disorganisation is not so much a deliberate policy on the part of the foreign bureaucracy, as an instinctive action which it can no more help than the sea can help flowing. The dissolution of the subject organisation into a disorganised crowd is the inevitable working of an alien despotism."

Prima di passare agli ultimi due contributi aurobindiani, entrambi stesi e pubblicati nel dicembre del 1907, e a partire dal confronto tra questi due brevi estratti, è bene sottolineare due principali aspetti che possono essere riscontrati nel discorso di Aurobindo. Il primo riguarda l'influenza che il pensiero di Vivekānanda esercitò su di lui: come è stato sottolineato nel corso dell'analisi, sono numerosi gli elementi che Aurobindo riprese da Vivekānanda, al punto tale che si può dedurre che il giovane Aurobindo sia entrato molto in sintonia con il pensiero vivekanandiano, a cui era particolarmente debitore.

Il secondo elemento che può essere osservato, senza necessariamente entrare troppo nel merito della questione, riguarda l'impatto della spartizione del Bengala nel pensiero di Aurobindo: soltanto da un confronto tra la prima lettera

e quest'ultimo articolo, possiamo già notare fino a che punto l'impatto di questa *partition* abbia coadiuvato e modellato la prospettiva aurobindiana in relazione al ruolo dell'unità.

Infine, rimangono da esaminare la coppia di articoli datati 2 e 4 dicembre 1907, *About Unity* (Aurobindo, 2002: 762-764) e *More About Unity* (Aurobindo, 2002: 768-770): entrambi pensati come risposta agli articoli pubblicati sul coevo *Bengalee* nel quale veniva dibattuta la questione dell'unità. Senza entrare eccessivamente in merito alla questione, basti sapere che in questa coppia di articoli è possibile osservare che *Bande Mataram* rappresenti la voce dei nazionalisti più estremisti - infatti, il soggetto è sempre la prima persona plurale - mentre il *Bengalee* quella dei moderati, in relazione all'orientamento politico del Congresso alla vigilia della spaccatura della quale si è discusso all'inizio del secondo capitolo.

Mentre il secondo articolo non verrà citato, nel primo, *About Unity*, sono contenuti due stralci che meritano di essere brevemente discussi: innanzitutto, viene ribadita con forza al pubblico di lettori di *Bande Mataram* la posizione secondo la quale l'unità è un mezzo e non un fine in sé: “We gave utterance to the very obvious and, we thought, undeniable sentiment that unity is a means and not an end in itself” (Aurobindo, 2002: 762).

Proseguendo più avanti nel corso del testo, invece, vi troviamo qualche indicazione più specifica a proposito della questione della prassi: in Aurobindo (2002: 763), infatti, dopo aver ribadito ancora che l'unità è solo un mezzo per ottenere l'Indipendenza, specifica quali differenze intercorrono tra l'unità di “idee” o “metodi” e l'unità “politica”; leggiamo:

“We insist that the end of national action is the acquisition and maintenance of national independence and greatness, and unity is only a means to that end. Moreover, political unity which is an essential condition of independence differs from unity of ideas and methods which are not essential. Political unity can be prepared by men of all parts of the country joining in a common struggle for the creation of a single national government, but the other unity is only possible if the whole nation is inspired by one spirit and one idea.”

Perciò, in seguito all'analisi di questi brevi estratti di articoli che, se collocati all'interno dello spettro di pubblicazioni di Aurobindo, si potrebbero definire come “giovanili” e legati agli anni del suo attivismo politico, è possibile notare, proprio come in Vivekananda, la consapevolezza del potere unificante della religione in funzione politica.

7. Conclusione

Se, da un lato, Aurobindo distingue esplicitamente tra il dominio religioso, quello politico e quello sociale - come si è potuto osservare nell'estratto *Shall India Be Free?* - e prima di lui troviamo Vivekananda che, invece, sembrerebbe apparentemente riferirsi soltanto alla dimensione spirituale, allora diventa necessario approfondire ulteriormente la natura di queste relazioni per giungere infine ad una soluzione del problema qui in esame.

Per portare a termine la presente indagine, è necessario riprendere il dubbio circa la posizione espressa da Vivekananda in relazione alla dialettica che pone in opposizione religioso con politico, che è stato lasciato in sospeso prima di affrontare l'analisi di Aurobindo. In questo modo, sarà ora possibile, una volta trovata una risposta per Vivekananda, anche mostrare in che modo la sua posizione abbia influenzato quella di Aurobindo.

Innanzitutto, per quanto riguarda Vivekananda, è importante concludere che la sua ideologia e la sua prassi fossero parte integrante del clima nazionalistico dominante all'epoca, volto alla costituzione dell'India come nazione libera (Rigopoulos, 2019: 440).¹⁵³ Perciò, se la tolleranza e l'inclusivismo vivekanandiani erano una forma di autoaffermazione verso un certo tipo di pubblico, al contrario, quando l'Unità venne messa in relazione al futuro dell'India, assunse una marcata sfumatura nazionalista. Proprio a proposito del "nazionalismo" secondo Vivekananda, in Halfbass (1990: 232) si legge che:

"[...] while he may indeed feel that nationalism, accompanied as it is by intolerance and the desire for power, is one of the evils of the Western world, he also admires the vigor and the dynamism associated with the Western sense of national identity. The Indians have lost their "individuality as a nation"; this is the reason behind their degeneration and humiliation, the "cause of all evil in India." The Indians must learn from the other nations, and in particular the nations of the West, to be a genuine and full-fledged nation."

Perciò, si può concludere che, al fine di poter interpretare al meglio l'opera di Vivekananda e poter conseguentemente comprendere anche quella di

¹⁵³ Per approfondire il tema della "tolleranza" e dell'"inclusivismo" nel pensiero di Vivekānanda, consultare anche Halfbass (1990: 227): "This should not be mistaken for an example of deistic "tolerance"; instead, this is one of the most impressive examples of "inclusivism" in the nineteenth century. Its very "openness" is a form of self-assertion; and it proved to be one of the major obstacles to the efforts of the Christian missionaries."

Aurobindo, sia necessario abbandonare una visione esclusiva e oppositiva: nei suoi discorsi, Vivekananda affronta indistintamente temi di “politica” e “religione”, da cui l’impossibilità di interpretare il suo messaggio né come strettamente religioso né totalmente politico.

Per quanto riguarda Aurobindo, invece, si può giungere alla conclusione che sia stato influenzato dal messaggio vivekanandiano, seppur sia evidente dai cosiddetti scritti “giovanili” una diversificazione tra ambito religioso, dal quale vuole comunque discostarsi facendo riferimento al concetto di “spiritualità”, e quello temporale, ovvero nonostante il suo attivismo e il relativo giornalismo marcatamente politico.

L’influenza del pensiero di Vivekananda in quello di Aurobindo non solo è visibile dagli episodi autobiografici di quest’ultimo - si pensi al suo voler rivendicare il fatto di essere entrato in contatto prima col mistico Ramakrishna e, durante l’anno di detenzione ad Alipur, col suo discepolo - ma anche dai suoi articoli, come è stato possibile osservare dagli estratti analizzati nel corso del capitolo.

Infatti, da Vivekananda Aurobindo riprende sia la lettura in ottica nazionalista dell’idea di unità per realizzare l’Indipendenza, sia la sua interpretazione dell’Induismo come un bene sacro e inalienabile, in quanto mezzo per ottenere la libertà: per queste ragioni, Vishwanath Prasad Varma (1957) ha definito le teorie di Aurobindo *political vedāntism* e Castagnetto (2020: 32) ha segnalato come l’idea stessa di “nazione” per Aurobindo derivi da una lotta interiore causata dalla

“complessa polarizzazione tra un pensiero tradizionale che comunque rappresenta il culmine di uno svolgimento storico che lo ha portato a identificarsi con la corrente degli *śaṅkarācārya* e l’afflato filosofico e patriottico che reagisce alle pressioni della modernità [...]”

Alla luce dell’analisi condotta sui testi dei loro insegnamenti, si potrebbe quindi rispondere all’interrogativo su quale sia, dal punto di vista identitario, la portata simbolica del tema dell’unità, indifferentemente se riferito alla sfera religiosa piuttosto che politica, nel pensiero di Vivekananda e Aurobindo, affermando che entrambi mirano a diffondere un messaggio di unità data la loro consapevolezza del fatto che si tratta di un mezzo grazie al quale raggiungere l’obiettivo finale, la “liberazione”, sia essa intesa come *mokṣa* sia intesa come liberazione dal giogo coloniale.

In conclusione, proprio perché si è deciso di abbandonare categorie come “politico” e “religioso” per indicare il pensiero di Vivekananda, si dovrebbe soprassedere sull’uso di tali categorie anche quando si prende in esame la sua influenza sul pensiero di Aurobindo e cercare di adottare, invece, una prospettiva più consapevole dell’importanza del contesto di riferimento. Di conseguenza, quando Aurobindo si appropriava, come abbiamo visto, dell’idea di Unità come espressa in Vivekananda, ovvero sia raggiungibile attraverso il Vedānta non duale del suo neo induismo e che, a sua volta, ha per obiettivo l’indipendenza, usciva dalla sua originaria visione di opposizione tra ambito “politico” e “religioso”.

Ritornando al caso riportato da Tagore, si potrebbe concludere che siccome anche in Rabindranath Tagore? è attestata questa sovrapposizione tra sfera politica e religiosa in relazione al tema dell’unità quando in funzione liberatoria, allora, come in Aurobindo, è necessaria una certa cautela e attenzione nell’uso dei termini, per evitare un’interpretazione univoca del suo messaggio e, quindi, fuorviante: nell’unità liberatoria presentata da questi eminenti personaggi, “religioso” e “politico” si fondono al punto tale che impiegare tali operatori logici perde di senso.

Riflessioni conclusive

L’obiettivo della presente analisi storica era dimostrare l’influenza dell’idea di unità come attestata in Vivekananda nei cosiddetti scritti “giovanili” o

“bengalesi”, afferenti al periodo che Aurobindo trascorse a Calcutta e pubblicati su *Bande Mataram*.

Per giungere a questo obiettivo, però, ci si è dovuti interrogare anche sulla natura del rapporto tra potere temporale e potere spirituale nel pensiero di Vivekananda quanto in quello di Aurobindo. Al fine di poter spiegare la loro interpretazione del concetto di «unità», è stata dimostrata la necessità di uscire da una visione che presuppone una distinzione tra «religioso» e «politico».

La dissertazione ha dovuto affrontare una serie di passaggi preparatori per giungere a queste conclusioni: innanzitutto, si sono poste le basi, creando uno sfondo storico sul quale inserire entrambe le figure. Per questo motivo, nel corso della dissertazione, tra il primo e il secondo capitolo, sono stati trattati alcuni importanti eventi storici, come il *Minute on education*, l'ammutinamento dei *sepoys* e la spartizione della *Presidency* del Bengala; e approfondito il ruolo di alcune istituzioni, come il *Brahmo Samāj*, il *Congress* e la Società Teosofica; nonché l'influenza di alcuni singoli intellettuali o personalità biograficamente rilevanti, in primo luogo Ramakrishna e Sarada Devi, ma anche Bankim Chandra Chatterji, Rabindranath Tagore, Mohandas Gandhi e Mirra Alfassa.

Su questo sfondo si sono inserite le figure di Vivekananda e Aurobindo, dei quali sono stati proposti gli eventi biograficamente più rilevanti, quindi è stato approfondito il *background* familiare, il tipo di istruzione e, specificatamente, per quanto riguarda Vivekananda, il racconto del suo discepolato e i suoi viaggi oltreoceano, mentre, per quanto riguarda Aurobindo, gli eventi che lo portarono a scontrarsi con il potere coloniale e gli anni di Pondicherry.

Questa sezione preparatoria è stata funzionale alla terza parte della dissertazione, nella quale, avendo acquisito tutti gli elementi per analizzare finalmente il tema principe, vale a dire l'unità, è stato possibile giungere all'analisi dei testi. Nel farlo, si è fatto riferimento all'opera completa di questi pensatori pubblicata dalle rispettive organizzazioni di riferimento. Si è così passati alla lettura di alcuni estratti significativi: oltre a quello di Rabindranath Tagore, in funzione introduttiva, in relazione al pensiero di Vivekananda, è stato analizzato il contenuto di *Unity, the goal of religion*, *Appunti di Madras e Unity*; in relazione a quello di Aurobindo, *Unity, An open letter to those who despair of their Country*, *Unity and the British Rule* e *About Unity*.

Gli elementi rilevanti sono stati messi in relazione a quelli messi in luce nel corso della parte preparatoria della dissertazione relativi alle loro vicende biografiche, ed è quindi stato possibile fornire una risposta agli interrogativi di partenza.

Innanzitutto, l'analisi ha dimostrato la volontà di affiliazione alla visione vivekanandiana da parte di Aurobindo, soprattutto se messa in relazione ad altre scuole di pensiero, come ad esempio la via della Teosofia. Più volte, nel corso della sua vita anche successiva al periodo "bengalese", per esempio in riferimento al cosiddetto processo di divinizzazione di Mirra Alfassa e il suo seguire il modello della divinizzazione della figura di Sarada Devi, si può osservare una dimostrazione da parte di Aurobindo di: i) conoscenza del messaggio e della vita di entrambi, Ramakrishna e Vivekananda, e ii) impiego di tali conoscenze nel suo messaggio per il desiderio di appartenenza al loro filone.

In particolare, si è voluto argomentare che l'idea di "unità" così come espressa da Vivekananda è rintracciabile negli scritti pubblicati da Aurobindo su *Bande Mataram*. Nel fare ciò, però, è stato necessario chiarire prima in che rapporto si ponevano entrambi questi pensatori in relazione ad una visione che guarda a "politico" e "religioso" come a due categorie separate.

Attraverso tale analisi, si è potuto innanzitutto dimostrare che tale distinzione, originariamente visibile nel pensiero di Aurobindo se si pensa ai primissimi articoli pubblicati sull'*Indu Prakash* di Mumbai, non è rintracciabile in Vivekananda. In secondo luogo, è stato necessario mostrare i segni di un cambiamento della prospettiva aurobindiana: se, infatti, come si è appena ricordato, Aurobindo inizialmente distingue tra questi due ambiti, svelando la sua visione oppositiva, sembrerebbe uscire da tale opposizione proprio negli stessi testi nei quali discute il tema dell'unità, impiegando una prospettiva di chiara derivazione vivekanandiana.

Avendo dimostrato l'influenza di Vivekananda in Aurobindo, si è giunti alla conclusione dell'analisi del tema dell'unità, affermando che l'interpretazione di tale idea espressa da entrambe queste figure attraverso il filtro di categorie quali "politico" e "religioso" può essere fuorviante.

Riprendendo le parole di Adichie, il problema di tale lettura - ad esempio un'interpretazione di Vivekananda unicamente come riformatore religioso o di Aurobindo come un attivista nazionalista che divenne *yogin* - non risiede nella loro falsità, bensì nel fatto che siano incomplete.

Quando, invece, si riesce ad uscire da una visione che distingue tra sfera politica e sfera religiosa, è possibile comprendere che, per quanto riguarda Vivekananda, il messaggio di unità da lui espresso possiede, da un lato, una mira "espansionistica", quando affrontato all'esterno, e dall'altro, una carica nazionalista, quando rivolto al futuro dell'India; invece, per quanto riguarda

Aurobindo, è stata attestata una volontà di rifarsi all'opera di Vivekananda. Infine, si vuole concludere la presente sezione dedicata alle riflessioni conclusive, ricordando l'importanza che tale tematica ricopre in relazione al messaggio di questi pensatori: in entrambi, l'unità religiosa si configura essere il mezzo per ottenere la libertà politica, perciò, in un certo senso, una implica l'altra, da cui la perdita di importanza di tale distinzione.

Infine, si invita per un'ultima volta a riflettere sul fatto che questa sia solo una delle numerose chiavi di interpretazione sulla natura del rapporto tra Vivekananda e Aurobindo: la risposta a cui si è giunti, infatti, rappresenta soltanto un primo tentativo di analisi, soprattutto per quanto riguarda la relazione tra potere temporale e potere spirituale.

Tante sono le direzioni che potrebbe assumere la presente ricerca, ma una in particolare è già stata anticipata nel corso dell'analisi e riguarda le istituzioni a cui fanno capo entrambe queste personalità, specificatamente la *Ramakrishna Mission* e lo *Sri Aurobindo Ashram Trust*. Come è stato sottolineato, i testi che sono stati esaminati sono, in entrambe le occasioni, stati pubblicati dalle rispettive istituzioni. Per loro natura, l'analisi di questa imponente mole, a cui ci si riferisce come le "opere complete" di Vivekananda e Aurobindo, risulta più complessa dal punto di vista accademico.

Per superare tale ostacolo, si suggerisce un'analisi del profilo socio-economico di tali personalità: come è stato illustrato nel corso della dissertazione, sia Vivekananda che Aurobindo non solo esperirono in prima persona la condizione di povertà, ma, più avanti negli anni, ebbero entrambi bisogno di ricevere una serie di finanziamenti per poter portare avanti il loro progetto personale e diffondere il loro messaggio, attraverso delle fondazioni istituzionalmente riconosciute. Quindi, si vuole chiudere la presente dissertazione, suggerendo una prosecuzione dell'analisi della relazione tra temporale e spirituale in quest'ultima direzione.

Bibliografia

AA. VV. (1948) *Life of Śrī Rāmakṛṣṇa* (compiled from various sources). Mayavati, Almora.

Aurobindo (2011) *Letters on Himself and the Ashram*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Aurobindo (2009) *Collected Poems*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Albanese, C. (2007) *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven: Yale University Press.

Aurobindo (2006) *Autobiographical Notes and Other Writings of Historical Interest*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Aurobindo (2005) *The Life Divine*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Aurobindo (2003) *Early Cultural Writings*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Aurobindo, (2002) *Bande Mataram: Political Writings and Speeches (1890-1908)*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Aurobindo (1999a) *Translations*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Aurobindo (1999b) *The Synthesis of Yoga*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Aurobindo (1998a) *Essays in Philosophy and Yoga*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Aurobindo (1998b) *Collected Plays and Stories*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Aurobindo (1997a) *Essays Divine and Human*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Aurobindo (1997b) *Karmayogin*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry.

Beckerlegge, G. (2006) *Swami Vivekananda's Legacy of Service. A Study of the Ramakrishna Math Mission*. Oxford University Press: New Delhi.

Beckerlegge, G. (2000) *The Ramakrishna Mission. The Making of a Modern Hindu Movement*. Oxford University Press: New Delhi.

Beckerlegge, G. (2004) "The Early Spread of *Vedānta Societies*: An Example of 'Imported Localism'", in *Numen*, Vol. 51, No. 3: 296-320.

- Beckerlegg, G. (2008) “Svāmī Vivekānanda's Iconic Presence and Conventions of Nineteenth-Century Photographic Portraiture”, in *International Journal of Hindu Studies*, Apr. 2008, Vol. 12, No. 1, pp. 1-40.
- Beckerlegge, G. (2013) “Swami Vivekananda (1863–1902) 150 Years on: Critical Studies of an Influential Hindu Guru”, in *Religion Compass*, 7/10 (2013), pp. 444–453.
- Bharati, A. (1980) *The Ochre Robe*. Santa Barbara: Ross-Erikson.
- Boccali, G., Piano, S. & Sani, S. (2000) *Le letterature dell'India. La civiltà letteraria indiana dai Veda a oggi. Principi, metodologie, storia*. UTET Libreria: Torino.
- Boccali, G. (2002) *Poesia d'amore indiana. Nuvolo messaggero, Centuria d'amore, Le stanze dell'amor furtivo*. Marsilio: Venezia.
- Brême, D. (2018a) *La Figure de la Mère, Mirra Alfassa (1878-1973). Une Analyse des Hybridations Culturelles de ses Représentations*, thèse du doctorat en Sciences des Religions, Université du Québec, Montréal.
- Brême, D. (2018b) “Présentation du mouvement spirituel Mère–Sri Aurobindo”, in *Regards sur le mouvement spirituel fondé par Sri Aurobindo et la Mère*, a cura di P. Beldio, D. Brême & M. Horassius, Cahiers de l'Institut Religioscope: Numéro 15, pp. 3-13.
- Castagnetto, M.A. (2019) *Il loto e la spada. Il pensiero di Aurobindo Ghose e la sua ricezione in Occidente*. FrancoAngeli: Milano.
- Chaturvedi, B. (2006) *Swami Vivekananda, the living Vedanta*. Penguin Books: India.
- Coomaraswamy, A.K. (1987) *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*. Adelphi: Milano.
- Coomaraswamy, A.K. (2017) *La tenebra divina. Saggi di metafisica*. Adelphi: Milano.
- Crisanti, A. (2020) *Giuseppe Tucci. Una biografia*. Edizioni Unicopli: Milano.
- Curtin, P. D. (1971) *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization*. Macmillan Press: United Kingdom.
- De Michelis, E. (2004) *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum.
- Dolcini, D. (1987) “Invasioni straniere e nuove frontiere spirituali in India”, in *La realizzazione spirituale dell'uomo. Gianismo. Buddhismo. Induismo*.

Sikhismo. Islamismo. Cristianesimo, a cura di M. Tangheroni, C. Della Casa, P. Filippini-Ronconi, M. Dyczkowski, S. Piano, E. Fasana, D. Dolcini, C. Conio, K.F. Allam, R. Gregorie, G. Favaro, A. Agnoletto, F. Braccini, E. Sanguinetti. Istituto Propaganda Libreria: Milano, pp. 123-141.

Esnoul, A. (2017) *Bhagadgītā*. Adelphi: Milano.

Focault, M. (1998) *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. BUR: Milano.

Gandhi, M.K. (1982) *An Autobiography. The Story of My Experiments with Truth*. Penguin Books: London.

Gramsci, A. (1975) *Quaderni del Carcere. Volume secondo, Quaderni 6-11*. Giulio Einaudi: Torino.

Gramsci, A. (1996) *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Editori riuniti: Roma.

Green, T. (2017) "'The Spirit of the Vedānta': Occultism and Piety in Max Müller and Swami Vivekananda's Interpretation of Ramakrishna", in *Numen*, Vol. 64, No. 2/3 (2017), pp. 229-257.

Guha, R. (2012) *Patriots & Partisans*. Penguin Books India, Allen Lane: New Delhi.

Gupta, M. ('M') (1942) *The Gospel of Sri Ramakrishna* (Sri Sri Ramakrishna Kathamrita). Translated from the Bengali by Swami Nikhilananda. Foreword by Aldous Huxley. Ramakrishna-Vivekananda Centre: New York.

Guénon, R. (1987) [1921] *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Les classiques des sciences sociales: Chicoutimi, Québec.

Halbfass, W. (1990) *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. SUNY: Delhi.

Heehs, P. (1992) *The Maniktala secret society: An early Bengali terrorist group*. Sri Aurobindo Ashram Archives and Research Library: Pondicherry.

Heehs, P. (2008) *The Lives of Sri Aurobindo*. Columbia University Press: New York.

Hobsbawm, E.J. (2018) *Il secolo breve. 1914-1991*. Mondadori: Milano.

Kopt, D. (1979) *The Brahma Samaj and the shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey.

- Metcalf, B. & Metcalf, T. (2006) *A Concise History of Modern India*. Cambridge University Press: United Kingdom.
- Offredi, M. (1971) I primi cento anni del giornalismo hindī (1826-1926). Istituto Tipografico Editoriale: Venezia.
- Olivelle, P. (2005) “Food for Thought: Dietary Rules and Social Organization in Ancient India”, in *Language, Texts and Society: Exploration in Ancient India Culture and Religion*, Firenze University Press: Firenze, pp. 368-392.
- Pieruccini, C. (2013a) *Storia dell’arte dell’India, I. Dalle origini ai grandi templi medievali*. Einaudi: Torino.
- Pieruccini, Cinzia (2013b) *Storia dell’arte dell’India II. Dagli esordi indo-islamici all’indipendenza*. Torino: Einaudi.
- Purani, A.B. (1982) *Evening Talks with Sri Aurobindo*. Sri Aurobindo Ashram Trust: Pondicherry.
- Rigopoulos, A. (2003) “Osservazioni sul tema della non-violenza in M. K. Gandhi”, in *Verso l’Altro. Le religioni dal conflitto al dialogo* a cura di M. Raveri. Marsilio: Venezia, pp: 269-302.
- Rigopoulos, A. (2005) *Hindūismo*. Queriniana: Brescia.
- Rigopoulos, A. “Tolerance in Swami Vivekananda’s Neo-Hinduism”, in *Philosophy and Social Criticism* (2019), Vol. 45, No. 4, pp. 438-460.
- Rolland, R. (1965) *The Life of Ramakrishna*. Seventh Edition: Calcutta.
- Rolland, R. (1968) *Vivekānanda*. Sahitya Akademi: New Delhi.
- Said, E. (ed.) (2019) *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*. Feltrinelli: Milano.
- Smith, B. K. (2002) “Mettere in discussione l’autorità: costruzioni e decostruzioni dell’induismo”, in *Verso l’India, Oltre l’India. Scritti e ricerche sulle traduzioni intellettuali sudasiatiche*, a cura di F. Squarcini. Mimesis: Milano.
- Spear, P. (1970) *Storia dell’India*. Rizzoli: Milano.
- Squarcini, F. & Mori, L. (2018) *Yoga. Fra storia, salute e mercato*. Carocci editore: Roma.
- Shri Ramakrishna (1963) *Alla ricerca di Dio. Parole raccolte e annotate da Jean Herbert*. Ubaldini Editore: Roma.

- Squarcini, F. (2007) *Ex Oriente Lux, Luxus, Luxuria. Storia e sociologia delle tradizioni sudasiatiche in Occidente*. Società Editrice Fiorentina: Firenze.
- Swami Tejasananda (1995) *A Short Life of Swami Vivekananda*. Advaita Ashrama: Kolkata.
- Swami Tejasananda (1996) *A Short Life of Shri Ramakrishna*. Advaita Ashrama: Kolkata.
- Tagore, R. (1913) *Sādhanā. The Realisation of Life*. Macmillan: London.
- Torri, M. (2000) *Storia dell'India*. Editori Laterza: Milano.
- Tucci, G. (1957) *Storia della filosofia indiana*. Editori Laterza: Bari.
- Varma, V.P. (1957) "Sri Aurobindo's Philosophy of Political Vedanta", in *The Indian Journal of Political Science*, vol. 18, 1, pp. 24-35.
- Vecchiotti, I. (1982) *Storia della filosofia indiana dal XVIII al XX secolo (I). Da Rām Mohan Rāy a Rāmakṛṣṇa*. Ubaldini Editore: Roma.
- Vecchiotti, I. (1985) *Storia della filosofia indiana dal XVIII al XX secolo (II). La filosofia di Vivekānanda*. Ubaldini Editore: Roma.
- Walsh, J.E. (2006) *A Brief History of India*. Infobase Publishing: New York.
- Wood, M. "The Sociology of Spirituality. Reflections on a Problematic Endeavour" in Turner B. (2010), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Blackwell Publishing: Malden.
- Zelliot, E. (1992) *From Untouchable to Dalit: Essays on Ambedkar Movement*. Manohar: New Delhi.

Sitografia

- Adichie (2009) *The Danger of a single story*. Disponibile: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=it (consultato il: 20/02/2022).

Aurobindo, *The Complete Works of Sri Aurobindo*. Shri Aurobindo Ashram Publication: Pondicherry. Disponibile: <https://www.sriurobindoashram.org/sriurobindo/writings.php> (consultato il: 20/02/2022).

Auroville, sito ufficiale: <https://auroville.org/> (consultato il: 20/02/2022).

Belur Math, sito ufficiale: <https://belurmath.org/> (consultato il: 20/02/2022).

Gupta, M. (1942), *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Disponibile: <http://www.vedanta-nl.org/GOSPEL.pdf> (consultato il: 20/02/2022).

Ramakrishna Mission, sito ufficiale: <https://www.vivekanandahome.org/> (consultato il: 20/02/2022).

Sharmin, L. (2015) *Laila Leela R Katha* (“The Ballad of Laila/Leela”). Disponibile: <https://vimeo.com/223753855> (consultato il: 20/02/2022).

Sharmin, L. (2016) “The Ballad of Laila/Leela” al Ca’ Foscari Short Film Festival. Disponibile: <https://cafoscarishort.unive.it/portfolio/laila-leelar-katha/> (consultato il: 20/02/2022).

Shelley, P.B. *The Cloud*, on “Poetry Foundation” (2022): <https://www.poetryfoundation.org/poems/45117/the-cloud-56d2247bf4112> (consultato il: 20/02/2022).

Sri Aurobindo Ashram, sito ufficiale: <https://www.sriurobindoashram.org/sriurobindo/> (consultato il: 20/02/2022).

Vedanta Society, sito ufficiale: <https://vedantasociety.net/> (consultato il: 20/02/2022).

Vivekananda (1896a) *On Professor Max Müller*. Disponibile: http://www.ramakrishnavivekananda.info/vivekananda/volume_4/writings_prose/on_professor_max_muller.htm (consultato il: 20/02/2022).

Vivekananda (1896b) *Unity, the goal of religion*. Disponibile: http://www.ramakrishnavivekananda.info/vivekananda/volume_3/lectures_and_discourses/unity_the_goal_of_religion.htm (consultato il: 20/02/2022).

Vivekananda, (1893) *Addresses at the Parliament of Religions*. Disponibile: <https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/SWAMI-VIVEKANANDA-COMPLETE-WORKS-Vol-1.pdf> (consultato il: 20/02/2022).

Vivekananda, S. (1962-1997) *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Disponibile:

http://www.ramakrishnavivekananda.info/vivekananda/complete_works.htm

(consultato il: 20/02/2022).

Vivekananda (1892-93) *Appunti di Madras*. Disponibili:

<https://www.swamivivekananda.guru/2017/06/26/notes-taken-down-in-madras-1892-93/> (consultato il: 20/02/2022).

Vivekananda, *Complete Works of Swami Vivekananda*, Volume 3. Disponibile:

<https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/SWAMI-VIVEKANANDA-COMPLETE-WORKS-Vol-3.pdf> (consultato il: 20/02/2022).

Vivekananda, *Complete Works*, Volume 8. Disponibile:

<https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/SWAMI-VIVEKANANDA-COMPLETE-WORKS-Vol-8.pdf> (consultato il 20/02/2022).