



STRADE

MARCO CASTAGNETTO ALESSIO

IL LOTO E LA SPADA

Il pensiero di Aurobindo Ghose
e la sua ricezione in Occidente

SPIRITUALITÀ E TRADIZIONI RELIGIOSE:
APPROCCI, DISCIPLINE, ETNOGRAFIE

FRANCOANGELI

S.T.R.A.D.E

SPIRITUALITÀ E TRADIZIONI RELIGIOSE: APPROCCI, DISCIPLINE, ETNOGRAFIE

La collana propone un' esplorazione, di natura teorica ed empirica, delle prospettive sullo studio della religiosità e del sacro. Fra queste si annoverano ricerche sulla relazione tra religione e corpo, memoria sociale, cultura popolare, studi di genere, *indigeneity*, ambiente e paesaggi culturali, globalizzazione, modernità e multiculturalismo. Recenti eventi storici hanno suggerito che la religione ha un ruolo centrale nel mondo contemporaneo, pertanto un approccio antropologico ed etnografico risulta essenziale alla creazione di un forum per l' espansione della comprensione della religiosità a livello globale, dove pratiche religiose e rituali si prestano a essere recuperate all' interno di modelli interpretativi critici in relazione a istanze culturali che ne sfidano e ne ridefiniscono la continuità.

Etnografie analitiche, opere comparative e altri contributi combinano in questa collana una visione che oltrepassa i tradizionali confini disciplinari: il progetto editoriale è dunque aperto a specialisti in *religious studies*, in antropologia culturale, sociologia e altri studiosi interessati all' esplorazione della produzione di nuove forme e pratiche religiose nelle diverse aree dell' agire sociale.

Tutte le proposte di pubblicazione vengono sottoposte alla procedura del referaggio (*peer review*), fondata su una valutazione che viene espressa sempre e per ogni lavoro da parte di due *referees* anonimi, selezionati fra docenti universitari e/o esperti.

Direzione

Stefano Beggiora, *Università Ca' Foscari di Venezia*

Lia Zola, *Università degli Studi di Torino*

Comitato Scientifico

Ivan Leopoldo Bargna, *Università degli Studi di Milano-Bicocca*

Giorgio Baruchello, *Háskólinn á Akureyri/University of Akureyri, Islanda*

Ester Bianchi, *Università degli Studi di Perugia*

Ignazio Buttitta, *Università degli Studi di Palermo*

Enrico Comba, *Università degli Studi di Torino*

Thomas Dahnardt, *Università Ca' Foscari di Venezia*

Emanuele Fabiano, *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Parigi, Francia*

Fabrizio Ferrari, *Università degli Studi di Padova*

Toshio Miyake, *Università Ca' Foscari di Venezia*

Stefania Palmisano, *Università degli Studi di Torino*

Nicola Pannofino, *Università degli Studi di Torino*

Elisabetta Ragagnin, *Freie Universität Berlin, Berlino, Germania*

Diana Riboli, *Panteion University of Social and Political Sciences, Atene, Grecia*

Davide Torri, *Università di Heidelberg, Germania*

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

MARCO CASTAGNETTO ALESSIO

IL LOTO E LA SPADA

Il pensiero di Aurobindo Ghose
e la sua ricezione in Occidente

STRADE

SPIRITUALITÀ E TRADIZIONI RELIGIOSE:
APPROCCI, DISCIPLINE, ETNOGRAFIE

FRANCOANGELI

In copertina: *Aurobindo*, Marco Castagnetto, 2019, matita, acrilico e caffè su carta, 36x50

Progetto grafico di copertina di Elena Pellegrini

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Prefazione	pag.	7
1. Le ragioni dello studio	»	9
1.1. Struttura e scopi della ricerca	»	9
1.2. Una questione delicata	»	18
1.3. Ortodossia, diritto e filosofia	»	28
1.4. Le fonti	»	38
2. Aurobindo e l'Oriente	»	45
2.1. Tra Est e Ovest	»	45
2.2. Lo <i>yoga integrale</i>	»	58
2.3. In dialogo con la tradizione	»	70
2.4. <i>Bande Mataram</i>	»	85
3. Aurobindo e l'Occidente	»	98
3.1. India e Occidente nella prima metà del XX secolo	»	98
3.2. Una donna venuta dalla Francia	»	109
3.3. Aurobindo, Guénon, Evola. La tradizione e il mondo moderno	»	119
3.4. Aurobindo, Steiner, Scaligero. L'evoluzione e il <i>lògos</i>	»	132
3.5. Strutture del pensiero occidentale in Aurobindo	»	144
4. Le forme dell'eredità	»	158
4.1. Pondicherry, 1968	»	158
4.2. L'albero e i suoi frutti	»	168
4.3. Una traccia antropologica aperta	»	177
4.4. Conclusioni	»	187
Bibliografia, sitografia, filmografia	»	193

Prefazione

L'analisi del pensiero di Aurobindo Ghose comporta due sfide ermeneutiche fondamentali. *In primis*, il pensatore bengalese ha interpretato il vasto orizzonte filosofico e religioso indiano cercando di misurarlo con le istanze della modernità, elaborando un lessico che ha tratto i suoi strumenti epistemologici tanto dall'Occidente quanto dall'Oriente. Aurobindo ha letto il corso della storia – a un tempo individuale e sociale – come il divenire di un organismo vivo e consapevole di sé, cercando una sintesi tra il monismo metafisico dell'*advaita vedānta* e l'assenso occidentale al mondo. Questa prospettiva richiede un'analisi attenta che non ne riduca il senso alle categorie intellettuali dell'uno o dell'altro bacino, ma che sia capace di seguirne la caratteristica identità ibrida senza sacrificarla in un'ortodossia in cui Aurobindo non si è mai pienamente riconosciuto.

In secondo luogo, l'attivismo politico che ha accompagnato tutta la prima parte della vita di Aurobindo ha diviso nettamente quanti si sono confrontati con le migliaia di pagine che compongono il suo lascito intellettuale. Per alcuni egli è stato uno dei più luminosi profeti dell'India indipendente, per altri un estremista facinoroso che non ha saputo riconoscere il valore della linea gandhiana. Anche in questo caso, è forse più interessante una cautela nell'analisi che possa rendere conto di un momento storico complesso e contraddittorio, in cui una posizione manichea correrebbe il rischio di trascurare i dettagli in favore di una scelta ideologica.

Servono, inoltre, alcune precisazioni metodologiche. Innanzitutto, sebbene l'uso del termine *spirituale* comporti più di una possibilità di equivoco a causa del portato sfumato e talvolta sfuggente, si è scelto di utilizzarlo in conformità alla sua ricorrenza nell'opera letteraria di Aurobindo. Assestando il diverso valore semantico di termini come *spiritualità* e *religione*, il filosofo di Pondicherry ha elaborato la propria traiettoria dottrinale al di fuori di ogni appartenenza confessionale, nella convinzione che qualsiasi dettato strettamente religioso non sia che un aspetto particolare e storica-

mente determinato di una realtà più vasta. Si è inoltre scelto di citare principalmente le opere di Aurobindo in lingua inglese per mantenerne la ricchezza espressiva, riferendosi alle traduzioni italiane – in alcuni casi non pienamente efficaci – solo come appoggio bibliografico. Per fedeltà di riproduzione delle citazioni e dei titoli delle opere, si è quindi scelto di mantenere la grafia delle edizioni a stampa anche laddove i termini sanscriti siano traslitterati foneticamente senza i diacritici, adottando lo stesso metodo per i nomi propri (riportati come si presentano in sede civile) e per quelli delle associazioni.

Nei riferimenti bibliografici in nota si è usata la forma abbreviata che riproduce il nome dell'autore, la data di pubblicazione, il titolo e la pagina, riportando nella bibliografia in calce le informazioni complete. I testi che possono essere considerati un approfondimento corollario ai temi della ricerca sono stati citati in nota con tutte le informazioni bibliografiche fondamentali. Per praticità di consultazione, nel paragrafo 1.4 relativo alle fonti sono stati forniti in nota tutti i dati delle opere discusse, sebbene siano citati anche oltre nel testo. Alcuni concetti fondamentali del pensiero *hindū* sono stati dati necessariamente per scontati: un approfondimento di termini come *ātman* o *brahman*, così come un numero eccessivo di note concernenti i testi canonici fondamentali – in particolare le principali *Upaniṣad* – avrebbe appesantito la lettura, dilatando il contenuto dello studio oltre il suo limite naturale.

Infine, voglio ringraziare quanti con il loro aiuto e con la loro pazienza sono stati i miei punti di riferimento durante la stesura di questo studio. Innanzitutto il professor Stefano Beggiora che ha guidato e monitorato con puntualità ogni fase del lavoro e la cui competenza è pari alla grande disponibilità umana. Il professor Gianni Pellegrini dell'Università di Torino, che ha pazientemente riveduto la terminologia sanscrita colmando la mia insufficienza linguistica, la cui amicizia mi onora. Il professor Alberto Pelissero, dello stesso ateneo, per i consigli che mi hanno indirizzato nel percorso di studi. Molte e preziose informazioni su Auroville e sulle società a essa collegate mi sono state fornite dallo storico Peter Heehs, che ha risposto puntualmente ai miei quesiti. I cari amici Franco da Trieste e Franco da Firenze, che hanno saputo orientare i risvolti più personali del mio lavoro offrendomi la loro amicizia e la loro preziosa esperienza, di cui ho cercato di fare tesoro. Ancora, la mia famiglia e i miei affetti, inesauribile fonte di stimolo e supporto.

1. Le ragioni dello studio

Rabindranath, O Aurobindo, bows to thee!
O friend, my country's friend,
O voice incarnate, free of India's soul!
Rabindranath Tagore¹

1.1 Struttura e scopi della ricerca

Per molti occidentali la cittadina di Pondicherry, sulla costa del Tamil Nadu, è indissolubilmente legata al nome di Auroville, la comunità utopistica ispirata alle dottrine del mistico, politico e poeta bengalese Aurobindo Ghose (1872-1950). Le linee architettoniche avveniristiche del suo *Matri-mandir*² e la quiete dei suoi giardini lasciano difficilmente presagire la storia complessa del suo ispiratore e dei seguaci che ne hanno portato l'eredità, consegnando un'immagine sommersa in cui le orme del passato si colgono tra i racconti dei seguaci più anziani o nei testi della sua biblioteca.

Questo saggio è suddiviso in quattro capitoli, per evidenziare altrettante specifiche aree d'indagine entro le quali si è cercato di circoscrivere il pensiero di Aurobindo, il suo impatto sulla cultura a lui coeva e il successivo riverbero delle sue idee. Si è scelto di iniziare con il racconto di un recente caso giudiziario che ha interessato la pubblicazione della biografia del pensatore di Pondicherry per opera dello storico statunitense Peter Heehs, episodio paradigmatico per le problematiche che coinvolge, tanto politiche quanto religiose. Dopo avere esaminato i rapporti tra l'ortodossia *hindū* e l'apertura alla modernità di Aurobindo, si vedranno le fonti utilizzate e lo stato contemporaneo della ricerca, rilevandone gli aspetti ermeneutici più spigolosi e il complesso rapporto tra quella parte di letteratura elaborata a

¹ Il passo è estratto dalla lettera in versi che Rabindranath Tagore (1861-1941), premio Nobel per la letteratura nel 1913, dedicò ad Aurobindo e che apparve l'8 settembre del 1907 sulle pagine di «Bande Mataram» (“Io onoro la madre”), la testata politica fondata da Aurobindo. La prima traduzione inglese fu curata da Kshitish Chandra Sen e pubblicata nel «Sri Aurobindo Mandir Annual» del 1944. Tagore compose la musica di *Jana Gana Mana*, l'inno nazionale indiano, traendone i versi dal suo poema *Bhārat Bhāgya Vidhātā*.

² Il *Matrimandir* (“tempio della madre”) è il fulcro di Auroville. Si tratta dell'area per la meditazione progettata dall'architetto francese Roger Anger (1923-2008) modellata su una forma sferica circondata da dodici petali. La cupola geodetica è coperta da dischi dorati che riflettono i raggi solari e le conferiscono la caratteristica lucentezza.

partire da un punto di vista esterno al coinvolgimento personale degli autori con le dottrine di Aurobindo e quella che invece proviene dall'interno di un'adesione individuale o da ricercatori dichiaratamente collegati alle strutture che promuovono e coltivano le metodologie del maestro di Pondicherry.

Nel secondo capitolo, dopo una breve biografia in cui si identificano i momenti più significativi del vissuto di Aurobindo, se ne è inserito il pensiero nella cornice delle strutture concettuali e religiose indiane che sono state, a un tempo, la necessaria matrice di formazione e il campo delle divergenze fondamentali. Saranno quindi analizzati i *tópoi* cruciali per la comprensione dell'intero impianto epistemologico e soteriologico di Aurobindo, ponendo ognuno di essi in relazione dinamica con i valori semantici che essi rivestono all'interno del contesto tradizionale. L'ultimo paragrafo del secondo capitolo traccia una linea d'interpretazione storica del ruolo di Aurobindo nel *milieu* nazionalista che ha accompagnato l'India verso l'indipendenza e che si è espresso con accenti diversi lungo tutta la sua storia moderna e contemporanea. Un *milieu* che, è bene rilevarlo, è sempre stato polifonico, espressione di voleri e di intendimenti socio-culturali diversi e, in quanto tali, esprimenti ora un consenso armonico, ora una dissonanza diffusa e dolorosa³.

Nel terzo capitolo le idee di Aurobindo saranno collocate in una prospettiva comparativa con le parallele concezioni di alcuni tra i più influenti *interpreti della tradizione* che ne hanno in qualche modo incrociato il percorso, massimamente per assonanze contenutistiche e per ragioni di contemporaneità. Si confronteranno, in particolare, le idee che René Guénon (1886-1951), Julius Evola (1898-1974), Rudolf Steiner (1861-1925) e Massimo Scaligero (1906-1980) hanno espresso riguardo alle teorie di Aurobindo, contestualizzandole all'interno dei rispettivi perimetri gnoseologici⁴.

L'ultimo capitolo, infine, ipotizza la presenza di due momenti distinti nel corso dello sviluppo e della ricezione del nucleo fondamentale degli insegnamenti di Aurobindo: l'uno si ritrova nei suoi scritti autografi e nell'esperienza originale dell'*āśrama*, mentre il secondo prende le mosse

³ Cfr. Low D.A. (1997), *Britain and Indian Nationalism*; Seal A. (1971), *The Emergence of Indian Nationalism*; Gould W. (2004), *Hindu Nationalism and the Language of Politics in Late Colonial India*.

⁴ Si è idealmente divisa la comparazione in due capitoli. Nel primo si sono osservate le relazioni tra il pensiero di Aurobindo e quello di Guénon ed Evola, identificando con questi una corrente di pensiero tradizionale integralmente costruita sull'immutabilità dei principi metafisici visti come antecedenti a qualsiasi divenire storico. Nel secondo si è analizzato il rapporto con Steiner e Scaligero, i quali esprimono un'idea di tradizione che, fatto salvo il nucleo di *perennità*, trasforma e adatta le proprie metodologie sulla base delle contingenze psichiche e storiche.

dalla figura di Mirra Alfassa (1878-1973) detta *Mère*, la sua compagna spirituale che rese concreto l'esperimento sociale di Auroville e che ha suscitato, quanto e più dello stesso Aurobindo, reazioni di ammirata devozione come di netto rifiuto. Un'ampia parentesi di questo capitolo conclusivo esamina come l'idea fondante di Auroville, avendo attecchito con maggiore consistenza presso un pubblico europeo e statunitense, possa inserirsi nel clima culturale che durante la fine degli anni sessanta e l'inizio del decennio successivo aveva testimoniato una crescita esponenziale dell'interesse nei confronti delle idee filosofiche e religiose dell'Oriente, esprimendosi in una ricerca spesso acritica di maestri e di insegnamenti. Lungo questa direzione, ci si domanderà se è possibile considerare l'ambiente sviluppatosi sulla dottrina del filosofo bengalese come un Nuovo Movimento Religioso (NMR)⁵, secondo i parametri epistemologici maggiormente consistenti all'interno dell'odierno dibattito della sociologia delle religioni.

Il pensiero e la figura storica di Aurobindo sono stati diversamente interpretati durante il corso della sua vita e, con maggiori divergenze prospettive, all'indomani della sua scomparsa, dando luogo alla critica più serrata come all'apprezzamento acritico. L'atteggiamento, in linea generale, non suscita stupore alcuno: l'attenzione toccata in sorte a quei pensatori che hanno espresso contemporaneamente una radicalità politica e una dottrina spirituale si è divisa con una prevedibile ineluttabilità tra l'avallo incondizionato e il bando intransigente. Un atteggiamento che si riscontra in maggior misura laddove s'incontri l'innata disposizione verso l'esotismo che impronta un interesse superficiale verso le pratiche religiose e filosofiche orientali⁶.

Non è casuale – e non lo è certamente nella scelta contenutistica su cui si è impostata questa ricerca – il fatto che i pensatori europei qui analizzati nei loro rapporti con l'opera di Aurobindo abbiano suscitato le stesse contraddittorie reazioni nell'alveo culturale a loro contemporaneo, sia esso accademico o non specialistico.

Il presente lavoro, dunque, si pone un duplice obiettivo. La redazione di un testo che persegua un'obiettività scientifica vuole essere innanzitutto lo strumento di un approfondimento quanto più possibile rigoroso delle idee fondamentali di Aurobindo e delle implicazioni che queste hanno avuto nel

⁵ La definizione inglese *New Religious Movements* (NRM) segue le linee guida metodologiche espresse in Barker E. (1990), *New Religious Movements. A Practical Introduction*.

⁶ In questo studio si sono volutamente trascurate le pubblicazioni di autori che, seguaci diretti o indiretti delle dottrine di Aurobindo, hanno evitato la problematizzazione degli aspetti più complessi del suo pensiero e il necessario approfondimento delle fonti in nome di una personale adesione religiosa al maestro di Pondicherry. Una relazione legittima nella prospettiva individuale, ma non feconda nelle direzioni che questo saggio si propone.

sistema composito di cause che hanno condotto alla costruzione della moderna identità indiana e delle formulazioni contemporanee del suo pensiero religioso, filosofico e ascetico. Uno scenario profondamente vasto, declinato lungo la stratificazione di una storia secolare che ne ha espresso – e continua a esprimere – l’inesauribile ampiezza semantica e la capacità di adattare le proprie istanze alle mutazioni storico-sociali⁷.

La collocazione dell’opera di Aurobindo nel suo specifico contesto culturale è una premessa di metodo apparentemente banale, essendo il presupposto più comune per qualsiasi studio che voglia aspirare a una solida legittimità epistemologica, nondimeno necessita di un chiarimento. Nel campo degli studi delle religioni in Italia, peculiarmente dove questi assumano coloriture più marcatamente storiche, antropologiche o sociologiche, la prospettiva accademica dominante è ascrivibile alle linee guida prescritte nella prima metà del Novecento da Ernesto De Martino (1908-1965), Raffaele Pettazzoni (1883-1959) e Angelo Brelich (1913-1977)⁸, i quali indirizzarono lo studio dell’oggetto religioso e il nascente comparativismo secondo una direttiva volta a vedere nel *fatto religioso* un prodotto storico condizionato dal suo specifico contesto socio-culturale e a sua volta in grado di influenzarne sviluppi e caratteri.

Senza voler entrare nel merito di un’analisi della storiografia italiana delle religioni e assumendo quindi la responsabilità di un grave ma necessario riduzionismo, si deve evidenziare come, a partire dalla categoria della *destorificazione* e passando per la matrice esistenziale di cui Pettazzoni riveste la religione, l’idea di un *assoluto metafisico*⁹ divenga progressivamente inammissibile¹⁰.

⁷ È bene mantenere separato il concetto di *tradizione* (intesa come successione ininterrotta di ortoprassi rituale e di coerenza ermeneutica con il dettame śāṅkariano) dalla ricchezza semantica espressa dai contenuti filosofico-religiosi *hindū*: molte delle concezioni moderne, sebbene nascano dall’elaborazione delle stesse fonti e possano legittimamente appoggiarsi a esse, non sono considerate come tradizionali da parte della casta sacerdotale. Ciò nonostante, tanto dal punto di vista filosofico quanto da quello della storia delle religioni non può essere trascurato il peso culturale e dottrinale esercitato (soprattutto in Occidente) da figure come Ramakrishna, Vivekananda, Nisargadatta Maharaj, Maharshi Mahesha Yogi oltre che le forme note come *Traditional Modern Advaita* (TMA) e *Non-Traditional Modern Advaita* (NTMA). Cfr. Lucas P.C. (2014), *Non-Traditional Modern Advaita Gurus in the West and Their Traditional Modern Advaita Critics*, in «Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions», vol. 17, 3, pp. 6-37.

⁸ Si vedano Spineto N. (2012), *Storia e storici delle religioni in Italia*; Melloni A. (a cura di) (2010), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, 2 voll., Il Mulino, Bologna.

⁹ La possibilità di un assoluto è ancora mantenuta nell’elaborazione di Gerardus Van der Leeuw (1890-1950), come realtà ultima di riferimento di ogni indirizzo religioso.

¹⁰ Spineto N. (2012), *op. cit.*, pp. 114-115.

Come avremo modo di approfondire nel capitolo conclusivo del testo, la prospettiva antropologica dei tre seminali studiosi italiani, portata alle sue conseguenze più logiche, ha forgiato una generazione di ricercatori che hanno variamente interpretato la fenomenologia religiosa secondo schemi ora psicologistici, ora di stretta osservanza sociologica, ora storico-materialistici, presupponendo infine il laicismo metodologico come perno d'orientamento della ricerca e della sua attendibilità¹¹.

Così il concetto di tradizione, seguendo i passi di de Martino, è un costrutto ordinato attorno alla reiterazione delle gestualità rituali, che attraverso la volontaria evasione dall'incertezza e dall'imprevedibilità dell'evento naturale nel porto sicuro del *ritus* garantisce all'*homo religiosus*¹² una rinnovata capacità di fronteggiare la precarietà¹³.

Accanto a questo indirizzo metodologico è però opportuno individuare una temperie ermeneutica e culturale che si accosta al fenomeno religioso riconoscendo in esso non soltanto uno strumento di interpretazione del reale che, in senso demartiniano, agisce psicologicamente come supporto adattivo a un mondo percepito come imponderabilmente ulteriore all'umana volontà. In esso è invece soprattutto intuito un contenuto schiettamente metafisico esperibile unicamente attraverso l'agire religioso, sia esso rituale, meditativo o devozionale¹⁴. Questa seconda prospettiva, che per semplificazione indicheremo come tradizionalista, non esclude il peso degli eventi storici, relegando eventualmente l'esperienza religiosa nel dominio dell'astrazione irrazionale o sovra-razionale, ma interpreta il corpo stesso della storia come il *locus* d'intersezione di forze sensibili e sovra-sensibili.

Il rigore metodologico vuole quindi garantire la trasparenza delle fonti e l'adesione alla storia delle idee entro la quale ha preso forma lo *yoga integrale* del pensatore e asceta bengalese. In alcun modo si è voluto tradurre il

¹¹ Un esempio di questo orientamento si trova nell'opera di Ugo Fabietti (1950-2017), la cui impostazione ha influenzato considerevolmente il corso dell'antropologia delle religioni italiana a cavallo tra il XX e il XXI secolo.

¹² La definizione si trova in Van der Leeuw G. (1933), *Phanomenologie der Religion*, J.C.B. Mohr, Tübingen, trad. it. *Id.* (2002), *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino, [1960].

¹³ De Martino indica questo processo come "destorificazione del negativo" che si attua nel momento di una "crisi della presenza" d'impronta heideggeriana che mette a rischio la sopravvivenza antropologica e culturale. Cfr. De Martino E. (2015), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, [1973], p. 233 e sgg.; *Id.* (1982), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, [1959], p. 93 e sgg.

¹⁴ Tra questi interpreti, oltre a René Guénon, si possono indicare lo storico dell'arte Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947), l'iranista Henry Corbin (1903-1978), il filosofo e comparatista Seyyed Hossein Nasr (n. 1933) e, sotto più di un aspetto, l'antropologo e storico delle religioni Mircea Eliade (1907-1986).

fondamentale nucleo interiore in una sterile riscrittura dialettica: una premessa di questo genere sarebbe stata fallimentare alla sua stessa origine, allineandosi alla già corposa produzione testuale che rilegge l'Oriente secondo un corredo di categorie intellettuali spiccatamente positiviste senza che queste siano state debitamente e armonicamente poste in relazione con le complementarità e con le antitesi riscontrabili nel pensiero orientale.

La specificità più evidente delle dottrine di Aurobindo è quella di collocarsi nel complesso interstizio tra Est e Ovest, un ponte il cui tentativo di attraversamento ha generato spunti di grande interesse così come pericolosi miraggi intessuti di un monismo spesso problematico e inconcludente. Una pericolosità che rimane in agguato su più livelli, comportando talvolta un azzardo etimologico e semantico laddove il desiderio di una pretesa analogia si faccia più forte della dovuta fedeltà alle fonti¹⁵. Altrove si è osservato un cedimento del rigore ermeneutico che ha causato, a sua volta, forzature del bagaglio simbolico operate sulla base di un significato residuale legittimo ma non abbastanza elaborato coscientemente. Infine si è osservato un rischio pratico che coinvolge quanti incontrino un'opera, un sistema o una dottrina nella sincera ricerca di un orientamento interiore e finiscano per trovarne non tanto l'essenza limpida quanto la sua semplificazione edulcorata dall'erosione contenutistica così come accade nella vasta galassia *new age*.

Nell'approccio alla stesura di questo saggio si è cercato di mantenere uno sguardo che sapesse cogliere la pienezza dei contenuti tradizionali cui fanno riferimento tutte le principali figure che sono state chiamate in causa nelle sue pagine, tra i quali certamente si colloca l'orizzonte ontologico, ascetico e simbolico di Aurobindo. Un tentativo di individuarne senso e sviluppo all'interno della cornice storica in cui sono stati espressi, nella convinzione profonda che lo studio appassionato e rigoroso del tema filosofico e religioso debba farsi carico della responsabilità di coniugare nesso storico e istanza metafisica. La mancata assunzione di questa responsabilità conduce alla semplificazione psico-sociale dell'esperienza religiosa, per quanto erudita questa possa essere, privandola della sua specificità, oppure, al contrario, dirige verso una banalizzazione sentimentale priva della forza di sollevare lo sguardo dalla soggettività più elementare.

Il secondo obiettivo che ci si è posti nel redigere il presente lavoro ha un carattere specificatamente interdisciplinare. Per l'eterogeneità dei temi su

¹⁵ Gupta M. (2014), *Sri Aurobindo Vision of Integral Human Development* e Miovic M. (2004), *Sri Aurobindo and Transpersonal Psychology*, «Journal of Transpersonal Psychology», vol. 36, 2, sono due lavori in cui la formazione psicoanalitica degli autori informa eccessivamente di sé l'interpretazione del pensiero di Aurobindo, dirottandolo lungo un percorso terapeutico che ne eclissa il reale portato.

cui Aurobindo si è espresso e per i contesti entro i quali si è mosso, lo studio del suo pensiero deve necessariamente mettere in relazione specializzazioni diverse. Sono dunque auspicabili, innanzitutto, futuri studi il cui livello di approfondimento sappia porsi al di sopra della mera apologia o della squalifica pregiudiziale.

Le aree entro le quali si incoraggiano ricerche ulteriori sono indubbiamente numerose: saranno certamente interessanti, *in primis*, studi che analizzino la solidità e le criticità filosofiche degli scritti di Aurobindo, confrontando gli esiti del suo pensiero con il flusso delle idee dell'Occidente e dell'Oriente a lui coevi¹⁶. In secondo luogo, il suo ruolo nella temperie nazionalistica dell'inizio del Novecento merita, nella cornice degli studi italiani, una considerazione più approfondita che non si limiti alla breve menzione o alla citazione sintetica¹⁷. Edward Ulrich pone l'attenzione su un diffuso luogo comune:

For instance, the idea most Americans have of India's nationalist movement is shaped solely by the life and character of Mahātmā Gandhi; Americans generally have no awareness that Gandhi was only one of a wide range of leaders. Also, many Westerners familiar with the thinker and contemplative, Aurobindo Ghose, would be surprised to learn that he was deeply involved with the nationalist movement.¹⁸

Ancora, può destare interesse epistemologico e linguistico il particolare apparato ermeneutico con cui Aurobindo ha commentato alcuni tra i testi cruciali della tradizione, specificatamente il *Veda*, le *Upaniṣad* *Īśa* e *Kena*¹⁹

¹⁶ In particolare, 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.

¹⁷ I cenni più rilevanti al ruolo politico di Aurobindo si trovano in Habib S.I. (2017), *Indian Nationalism*; Johnson G. (2005), *Provincial Politics and Indian Nationalism*; Gould W. (2004), *Hindu Nationalism and the Language of Politics in Late Colonial India*; Ansari M.T. (2016), *Islam and Nationalism in India*; Haldar M.K. (1972), *Political Thought of Aurobindo Ghosh*; Southard B. (1980), *The Political Strategy of Aurobindo Ghosh*; Varma V.P. (1957), *Sri Aurobindo's Philosophy of Political Vedanta*; Id. (1961), *The Political Philosophy of Sri Aurobindo*; Johnson D. (1973), *The Task of Relevance*.

¹⁸ Ulrich E.T. (2010), *Poetic Influences on the Development of Aurobindo's Spiritual and Nationalistic Convictions*, «International Journal of Hindu Studies», vol. 14, 1, p. 121.

¹⁹ Il *Veda* ("scienza" nella sua accezione sacra) è il punto di arrivo testuale di una tradizione orale i cui riferimenti antecedenti sono irrimediabilmente perduti. Sorgente delle dottrine religiose, del diritto, dell'etica e dell'arte del bacino indiano, il *Veda* è considerato essere *apauruṣeya*, di natura non umana e privo di autore. Il *corpus* vedico si compone di quattro raccolte articolate in altrettanti livelli. Le raccolte sono dedicate agli inni alle divinità (*Ṛgvedasamhitā*), alle formule sacrificali (*Yajurvedasamhitā*), ai canti (*Sāmavedasamhitā*) e infine alle formule di incantamento (*Atharvavedasamhitā*). I quattro livelli sono le raccolte (*Samhitā*), i testi sacerdotali (*Brāhmaṇa*), quelli "silvestri" (*Āraṇyaka*) e le istruzioni inizia-

e la *Bhagavad Gītā*²⁰. Ayon Maharaj²¹ ha riconosciuto come gli studi accademici contemporanei non abbiano sufficientemente dialogato con il modello di Aurobindo:

In spite of this thriving discourse on the prasthānatrayī, recent scholars have largely ignored Sri Aurobindo's extensive writings on the scriptures. Sri Aurobindo [...] was conversant not only with traditional commentaries but also with some of the latest Western historico-philological scholarship on the Indian scriptures. Recognizing the strengths and limitations of both traditional and modern approaches, Sri Aurobindo proposed a new hermeneutic paradigm for interpreting the scriptures that combines a modern historico-philological method with a receptivity to the spiritual core of the scriptures.²²

Infine, nella cornice degli studi sociologici e antropologici sui NMR sono rare le opere che si occupino dell'esperienza comunitaria di Auroville esaminandone i flussi dei partecipanti, le loro provenienze e i precedenti culturali e religiosi. Mentre si dispone di una letteratura esaustiva sull'*International Society for Krishna Consciousness* (ISKCON)²³, sulla *Sōka Gakkai*²⁴ e sui movimenti del potenziale umano (MPU)²⁵ che si ri-

tiche (*Upaniṣad*). In queste ultime si compie, oltre al passaggio linguistico dal vedico al sanscrito, una compiuta interiorizzazione del rituale. Le *Upaniṣad* rappresentano il canone autoritativo del *vedānta*, sebbene esistano interpretazioni appartenenti a tradizioni diverse da quella non-duale. Cfr. Pelissero A. (2014), *Filosofie classiche dell'India*, pp. 23-63.

²⁰ L'insieme di *Upaniṣad*, *Brahmasūtra* e *Bhagavad Gītā* rappresenta il canone delle tre sorgenti (*prasthānatrayī*) che è il nucleo fondamentale dell'insegnamento vedāntico. Composta di circa settecento *śloka* (quartine di ottonari) suddivise in diciotto *adhyāya* (letture, canti), la *Bhagavad Gītā* è uno dei più importanti testi sacri dell'hinduismo ed è collocata nel sesto *parvan* del *Mahābhārata*. Databile intorno al III secolo a.C., descrive l'insegnamento impartito da Kṛṣṇa al guerriero Arjuna, figlio del dio Indra, in procinto di dare battaglia alla fazione dei suoi cugini Kaurava, usurpatori del trono di Hastināpura. Il più noto commentario è il *Bhagavadgītābhāṣya* di Śaṅkara, sebbene Mario Piantelli segnali la presenza di redazioni anteriori di cui sono sopravvissute solo tracce emergenti nella versione commentata da Rāmkaṇṭha (VII-VIII secolo). Cfr. Piantelli M. (2002), "Lo hindūismo. I. Testi e dottrine", in Filoramo G. (a cura di), *Hinduismo*, p. 115.

²¹ Ayon Maharaj è docente presso il Dipartimento di Filosofia del *Vivekananda Educational and Research Institute* della *Ramakrishna Mission* di Belur, India.

²² Maharaj A. (2018), *Why Sri Aurobindo's Hermeneutics Still Matters: Philology and the Transformative Possibilities of Scripture*, p. 1.

²³ Il movimento *Hare Krishna*, fondato a New York nel 1966 da Abhay Charan De, più noto come Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda (1896-1977).

²⁴ Fondata nel 1930 dall'educatore giapponese Tsunesaburō Makiguchi (1871-1944), è una scuola d'orientamento buddhista a oggi diretta da Daisaku Ikeda (n. 1928), al centro di numerose polemiche di carattere politico e dottrinale.

²⁵ Si tratta di una definizione con cui alcuni storici delle religioni indicano quei gruppi che prospettano un miglioramento delle capacità psico-fisiche degli aderenti attraverso l'uso di metodologie psicologiche sperimentali anche radicalmente invasive, talvolta tinte di un blando orientalismo.

chiamano con maggiore o minore enfasi alle filosofie orientali, il materiale concernente la comunità di Auroville è limitato e superficiale. Basti pensare che i due volumi de *The Oxford Handbook of New Religious Movements* (2016)²⁶ non dedicano alcun approfondimento alla comunità sperimentale di Pondicherry, mentre la *Encyclopedia of New Religious Movements* del 2006²⁷ include due brevissimi paragrafi in cui si tracciano a grandi linee i profili di Aurobindo e di Mirra Alfassa, senza indagare l'esperienza di Auroville.

La medesima lacuna si riscontra nell'altrimenti ben strutturato *New Religious Movements in the Twenty-First Century*, curato da Phillip Charles Lucas e Thomas Robbins (2004)²⁸: diviso in macro-aree territoriali e attento alle implicazioni politiche e legali dei nuovi movimenti religiosi, il testo sembra non accorgersi della cittadina aurobindiana. Una sorpresa ancora maggiore è suscitata dall'assenza delle peculiarità di Auroville in *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths* per la curatela di James Richardson e François Bellanger (2014)²⁹, nel quale non si legge neppure una nota concernente le vicende legali che hanno coinvolto la cittadina e di cui si tratterà più approfonditamente nel terzo paragrafo di questo capitolo.

Per ciò che concerne i gruppi occidentali che si rifanno alle dottrine di Aurobindo, Lola Williamson sostiene che la lacuna di studio derivi dall'assenza di una vera e propria struttura verticistica, un aspetto che ne impedirebbe una netta identificazione:

It is interesting to note that the HIMM [*Hindu Inspired Meditation Movements*, N.d.A.] associated with Sri Aurobindo [...] and the Mother [...] is as strong in term of numbers today as it was when they were alive. [...] There is today no central authority or organization, although there are many "centers" and study groups around the world that offer followers of Sri Aurobindo and the Mother a place to gather. [...] There is certainly not "medium tension" with the surrounding culture.³⁰

È dunque certamente auspicabile un più equilibrato interesse specialistico nei riguardi dell'opera di Aurobindo e degli esiti della sua imponente

²⁶ Lewis J.R. (ed.) (2016), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford.

²⁷ Clarke P.B. (ed.) (2006), *Encyclopedia of New Religious Movements*, Routledge, New York.

²⁸ Lucas P.C., Robbins T. (eds.) (2004), *New Religious Movements in the Twenty-First Century. Legal, Political and Social Challenges in Global Perspective*, Routledge, New York.

²⁹ Richardson J.T., Bellanger F. (eds.) (2014), *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths*, Ashgate, Burlington.

³⁰ Williamson L. (2010), *Transcendent in America*, pp. 229-230.

produzione dottrinale. Se le forme delle sue espressioni poetiche e drammaturgiche hanno stimolato una letteratura critica che appare adeguata e competente³¹, lo stesso non può essere detto nei confronti dell'interpretazione delle idee fondamentali che stanno alla base delle sue esternazioni artistiche. Il problema centrale non è l'assenza di materiale a riguardo, quanto piuttosto la sua qualità: l'identificazione di Aurobindo con gli sviluppi impressi alla comunità dei suoi seguaci da parte di chi ne ha assunto la guida è un errore metodologico che ha relegato molta di questa letteratura nel limbo *new* o *next age* da cui sarebbe invece opportuno prendere le distanze.

1.2. Una questione delicata

Nell'aprile del 2012 il *Foreigner Regional Registration Office* (FRRO) di Pondicherry rifiuta il rinnovo del visto per Peter Heehs, lo storico statunitense autore di *The Lives of Sri Aurobindo*, in seguito alle proteste di un gruppo di residenti dell'*āśrama* voluto da Aurobindo nel 1926. A breve distanza, il Ministro degli Interni indiano Palaniappan Chidambaram ribalta la decisione del FRRO, accordando il rinnovo annuale e assecondando le ragioni dei tanti intellettuali, saggisti e appartenenti alla comunità di Auroville e allo stesso *āśrama* che avevano sollevato le proprie obiezioni contro una decisione che era apparsa come un'imbarazzante limitazione della libertà di opinione e di espressione. Storici eminenti come Romila Thapar e Ramachandra Guha si erano infatti immediatamente mossi contro il rifiuto della proroga, richiedendo al governo una maggiore indipendenza dalle diatribe che avevano investito i residenti di Auroville e l'*āśrama* di Pondicherry all'indomani della pubblicazione statunitense del testo per la Columbia University Press di New York nel 2008, suscitando una forte opposizione da parte di quanti avevano percepito alcuni passi di esso come offensivi nei confronti della figura del maestro, ritardandone la pubblicazione per il pubblico indiano.

Il bando era stato imposto in seguito all'accoglimento delle proteste presentate da gruppi di seguaci di Aurobindo presso le Alte Corti degli stati dell'Odisha e del Tamil Nadu, ultimo tra i numerosi casi di censura che hanno punteggiato la storia recente di quella nazione che è considerata co-

³¹ Si segnalano gli ottimi Sinha A.K. (1979), *The Dramatic Art of Sri Aurobindo*, S. Chand & Co., New Delhi; Bana M. (1996), *Symbolism in Sri Aurobindo's Plays*, Sarup & Sons, New Delhi; Jaiswal S.S. (1993), *Sri Aurobindo's Plays*, Classical Publishing Company, New Delhi.

me il più grande laboratorio democratico moderno. Ramachandra Guha³², sulle pagine di «The Telegraph India», ha paragonato il caso Heehs alla proibizione toccata alla biografia di Gandhi *Great Soul* di Joseph Lelyveld³³, ordinata nel 2011 dall'allora Primo Ministro del governo del Gujarat Narendra Modi³⁴ e osteggiata da Rajmohan e Gopalkrishna Gandhi, nipoti del Mahātmā. Ancora, Guha ha ricordato il veto posto su *The Polyester Prince*, il libro sullo scomparso imprenditore Dhirubhai Ambani e sul colosso industriale *Reliance* scritto dal giornalista australiano Hamish McDonald nel 1998³⁵, reso disponibile per il mercato indiano soltanto dopo il taglio editoriale delle sezioni più critiche sui rapporti tra Ambani e alcuni influenti esponenti dello scenario governativo. Nel medesimo articolo, Guha si era espresso molto favorevolmente nei confronti dell'opera di Heehs:

The product of a lifetime of scholarship, its empirical depth and analytical sharpness is unlikely to be surpassed. For Heehs knows the documentary evidence on and around Aurobindo's life better than anyone else. He has a deep knowledge of the political and spiritual worlds in which his subject moved and by which he was shaped.³⁶

Ma quali sono le colpe di cui si è macchiato l'autore del libro secondo l'opinione dei suoi accusatori? Quali le parti in causa di questo contenzioso e perché quella che poteva essere una diatriba dottrinale interna ha raggiunto gli uffici governativi? Infine, più crucialmente, chi è stato Aurobindo e come si è inserito nella cornice storica, culturale e religiosa dell'India moderna?

Si approfondiranno le fasi salienti della biografia di Aurobindo nel primo paragrafo del secondo capitolo, ma è comunque necessario esprimerne qui sinteticamente la personalità storica e i punti di contatto che egli ebbe con la cultura della propria nazione e con gli esponenti del tradizionalismo

³² Ramachandra Guha (n. 1958) è uno storico della politica, della società e dell'ambiente, editorialista per «The Telegraph India» e «Hindustan Times». È stato *visiting professor* presso la *London School of Economics and Political Science*. Tra le sue opere più conosciute ci sono i due volumi biografici sul Mahātmā, *Gandhi Before India*, Penguin India, London, 2013 e *Gandhi: the Years that Changed the World. 1914-1948*, Knopf Doubleday Publishing Group, New York, 2018.

³³ Lelyveld J. (2011), *Great Soul. Mahatma Gandhi and His Struggle with India*, Alfred A. Knopf, New York.

³⁴ Narendra Damodardas Modi (n. 1950) è l'attuale primo ministro indiano, dopo aver vinto le elezioni del 2014 con il *Bhāratīya Janatā Party* (BJP). È membro dell'organizzazione nazionalista *Rāṣṭrīya Svayamsēvaka Sangha* (RSS) di cui si dirà in 2.5.

³⁵ McDonald H. (1998), *The Polyester Prince. The Rise of Dhirubhai Ambani*, Allen & Unwin, Crows Nest.

³⁶ Guha R. (2011), *Ban the Ban. The Republic of India Bans Books with a Depressing Frequency*, «The Telegraph India», July 30, 2011.