

nomeno antropologico dei bāul del Bengala partendo da uno spettro di definizioni quanto più ampio possibile. In questo senso è da intendersi il titolo del libro: *Seeking Bāuls of Bengal*. Chi sono veramente i bāul? O meglio, quante tipologie di bāul esistono? E perché essi restano un fenomeno esclusivamente (e squisitamente, agiungerei) bengalese?

Il testo si apre con un'ampia introduzione in cui sono illustrati gli intenti scientifici e la metodologia di ricerca applicata. La Openshaw spiega la sua posizione verso l'"altro" e insiste sulla fattorialità di tale scelta: se da un lato esiste una parte della ricerca che deve essere condotta sulla base di studi preesistenti, la parte più delicata è fuori di dubbio rappresentata dallo studio delle fonti. In questo caso l'autrice vanta un'invidiabile conoscenza del territorio (West Bengal)<sup>2</sup> e della lingua (bengali) che le ha reso possibile in sette anni di ricerca sul campo (1983-1990) di presentare un'immagine dei bāul dall'interno.

La scelta professionale di vivere la maggior parte del tempo in loco ha concesso di cogliere il punto di vista dei bāul e della società che li circonda: in quest'ottica viene anticipata l'analisi di quel sincretismo che è sempre stato considerato l'elemento fondamentale del bāul-ismo, ma che in virtù di questa qualità, va considerato con le dovute cautele (p. 13).

Fra le varie problematiche presentate nell'Introduzione e sviluppate successivamente nel corso dell'indagine, sono da tenere presenti per novità e competenza lo studio di certe dicotomie quali l'opposizione tra *bastu* ("substance or matter") e *nām* ("names and words"), l'analisi del rapporto tra *rajaḥ-bīj* (flusso mestruale e seme),

**Jeanne Openshaw, *Seeking Bāuls of Bengal*. Cambridge, Cambridge University Press 2002, pp. 288 (£ 44.51; Isbn 0-521-81125-2).**

In questo rivoluzionario studio, Jeanne Openshaw<sup>1</sup> si propone di investigare il fe-

<sup>1</sup> Jeanne Openshaw (Ph.D. SOAS, University of London) è Lecturer in Religious Studies presso la University of Edinburgh.

<sup>2</sup> Le ricerche sono state condotte nei distretti di Birbhum, Bankura, Purulia, Murshidabad e Nadia.



l'opposizione tra *bartamān* ("the path of direct knowledge", "unorthodoxy") e *anumān* (lett. "inference"; "in colloquial Bengali: orthodoxy") e infine lo studio dell'"io" (*āmi*). Su queste basi viene dimostrata la teoria secondo cui esistono in realtà molte comunità *bāul* che si discostano dal prototipo tagoriano sponsorizzato dalle élite intellettuali di Kolkata e diffusosi nel mondo come un fenomeno puramente musicale. Si tratta di coloro che si identificano come *bartamān-panthī*, la cui principale caratteristica è la pratica esoterica.

Nel capitolo primo, "Background: Literature on Bāuls and Bāul song", l'autrice si prefigge di descrivere i diversi aspetti della storia dei *bāul*: la percezione di tale fenomeno nel tempo, le origini, l'approccio di Rabindranāth Thākura (Tagore) e una panoramica di tutte quelle caratteristiche che sono diventate *condicio sine qua non* del modello *bāul*. L'autrice sceglie una posizione antagonista rispetto ai precedenti studi e seguendo la lezione di Upendranāth Bhattachārya,<sup>3</sup> si schiera contro il modello creato da Tagore e Sen.<sup>4</sup> Poiché la maggior parte dei *bāul* di Rarh<sup>5</sup> sembra ignorare il concetto di *sampradāy* ("living tradition") e *paramparā* ("serial succession of gurus") e per contro si identifica con l'immaginario

<sup>3</sup> Contemporaneo di Tagore, i suoi studi sui *bāul* predilessero l'aspetto esoterico svelando per la prima volta molti particolari della *sādhana* erotica. Una pietra miliare è il suo imponente *Bānglār bāul o bāul gān* (Calcutta, Orient Book, 1957).

<sup>4</sup> Kxitimohān Sen fu collega di Tagore e contribuì a fondare l'Università di Vishvabharati in Shantiniketan. Insieme, i due letterati si dedicarono attivamente ad una raccolta sistematica di canti *bāul* che tradussero nei primi del 1900 pur utilizzando il materiale in loro possesso in modo da evidenziarne l'aspetto idilliaco.

<sup>5</sup> Tale zona comprende i distretti di Birbhum e Bardhaman e le zone limitrofe.

collettivo che li vuole una "setta" svincolata da ogni tipo di obbligo e imposizione, dediti al canto e in aperto conflitto con il sistema castale (p. 58), l'autrice pone l'accento su un fenomeno a mio avviso non sufficientemente trattato, per lo meno in India. Si tratta di quello che è ripetutamente indicato come il "radicalismo" di Tagore,<sup>6</sup> ovvero una percezione romantica – e pertanto non veritiera – dei *bāul*.

Il *bāul* che scaturisce da Shantiniketan<sup>7</sup> è il menestrello "folle di dio", un uomo<sup>8</sup> che attraverso la sua pazzia stabilisce un contatto con il divino che vive dentro di sé: il *maner mānuṣ*, l'uomo del cuore/della mente. E proprio da quest'ultimo fattore parte una delle più acute osservazioni:

"While any English translation of the phrase *maner mānuṣ* would be woefully inadequate in one way or another, Tagore and Sen's spiritualised and masculinised rendering (as seen, for example, in the capitalised 'Man' and 'Him') reveals their own preconceptions" (p. 38).

Poiché viene fatto notare che in bengali non c'è un marcatore grammaticale per il singolare e il plurale, né esiste una differenziazione tra i generi maschile e femminile, è possibile che l'Uomo del Cuore sia "la donna del mio cuore", con riferimento alla *sādhana* erotica in uso presso i *bāul*.

La Openshaw puntualizza che raramente l'*intelligenza* indiana ha rinnegato il mo-

<sup>6</sup> Cfr. Openshaw, J. 1997 "The Radicalism of Tagore and the Bāuls of Bengal", *South Asia Research*, 17:1, pp. 20-36.

<sup>7</sup> L'ashram fondato da Debendranath Tagore (padre di Rabindranath) che in seguito divenne sede della celebre Università Vishvabharati.

<sup>8</sup> Raramente è stata fatta notare l'esistenza di numerose donne *bāul* e che fra di esse si contano anche importanti guru.



dello tagoriano<sup>9</sup> e attraverso una completa analisi delle motivazioni che hanno portato a questa situazione, ne evidenzia le conseguenze. Il *bāul* che al giorno d'oggi si incontra nell'area di Shantiniketan è lo stereotipo di se stesso: egli è il menestrello girovago descritto da Sen e Tagore che, in un certo senso, rappresenta per i *bhadralok* (la borghesia) il simbolo di un Bengala ideale dove – non senza una punta di marxismo – gli uomini sono tutti uguali e dio è l'uomo (o l'Uomo?) stesso.<sup>10</sup>

Lo *j'accuse* della Openshaw mette in luce una forte opposizione tra i *bāul* di Birbhum (il distretto in cui si colloca Shantiniketan) e coloro che vengono classificati "bāul" ma risiedono in zone limitrofe o in Bangladesh, dove l'influsso dell'Islam e del sufismo è evidente. A questo proposito, l'autrice fa notare che coloro che sponsorizzano la maggior parte dei raduni *bāul*, appartengono ad una ristretta cerchia di *bhadralok* o intellettuali dell'area di Kolkata (o Shantiniketan stessa) e che sono quasi esclusivamente hindu. Al contrario, nelle aree rurali del Bangladesh, l'assenza di patrocinatori appartenenti alla borghesia intellettuale rende più evidente la presenza di gruppi che si rifanno alla lezione dell'esoterismo (islamico e non) e che pertanto hanno potuto mantenere le proprie usanze senza subire alcuna pressione dall'esterno. Bisogna tuttavia ricordare che una situazione analoga a quella di Shantiniketan si sta ora creando in Bangladesh e in particolare a Kushtia,<sup>11</sup> dove dapprima le autori-

<sup>9</sup> Da notare la critica a Dasgupta che insiste nel chiamare Tagore "the greatest of the Bāuls of Bengal" Cfr. Dasgupta, S.B. 1995 (1946) *Obscure Religious Cults*, Firma KLM, Calcutta, p. 187.

<sup>10</sup> Si veda l'anziano *bāul* cieco descritto – e interpretato – da Tagore nel suo dramma *Phalguni*.

<sup>11</sup> In questo villaggio è sito il *samādhi* del famoso *bāul* Lālan Phakir.

tà islamiche letteralmente perseguitarono i *bāul-phakir* per giungere infine ad assorbirli come un fenomeno etnico-culturale decretandone in questo modo se non la fine, l'inizio di un certo decadimento.<sup>12</sup>

Il *bāul* ha recentemente assunto un aspetto che lo qualifica come una sorta di rinunciante hindu (nella fattispecie *vaiṣṇava*), piuttosto che un individuo non esclusivamente dipendente dalla musica e soggetto alle regole del *guru-śiṣya* o *pīr-murīdi*.<sup>13</sup> Se infatti è vero che tutti i *bāul* dell'area di influenza tagoriana vivono delle proprie prestazioni musicali al punto che esistono professionisti e semi-professionisti (*śaker bāul*),<sup>14</sup> bisogna tenere conto dei numerosi gruppi identificati tanto dall'esterno quanto dall'interno come *bāul* che affermano di dedicarsi solo ed esclusivamente alla filosofia (*tattvadarśana*) e alla pratica esoterica (*sādhana*).

Diventa dunque estremamente complesso creare una classificazione valida giacché esistono realtà diverse dovute ad una multifattorialità del territorio. Come viene ampiamente descritto nel primo capitolo, non esiste un *bāul*, ma molte tipologie di *bāul*, ognuna delle quali ha caratteristiche diverse: si passa da individui legati in un modo o nell'altro ad un fenomeno di costume, a coloro che sono diventati professionisti,<sup>15</sup> fino

<sup>12</sup> Cominciano infatti a circolare sempre più numerose le incisioni di "bāul" provenienti dal Bangladesh che si fanno portavoce di una multiculturalità e di una religiosità votata all'estasi e veicolata dal canto.

<sup>13</sup> Il rapporto tra maestro e discepolo che sta alla base di qualsiasi via iniziatica.

<sup>14</sup> L'autrice riporta anche di gruppi di persone che si fanno passare per *bāul* in occasione di particolari eventi o festività religiose.

<sup>15</sup> Si veda il caso di Purōa Dās Bāul auto-proclamatosi "Imperatore dei Bāul" (pp. 82-5).



ai gruppi più disparati con origini che affondano nel buddhismo tantrico (*sahajiyā*), nelle correnti *śaiva*, *vaiṣṇava* e *śākta*, nel sufismo e via dicendo. Ne risulta un caleidoscopio in cui l'autrice – più o meno d'accordo con Bhaṭṭācārya – identifica come elementi caratterizzanti: 1) l'attitudine a percorrere una via inversa (*ulā path*) contraria ad ogni ortodossia; 2) la dottrina del primato del guru (*guruvāda*); 3) l'identificazione del corpo umano come ricettacolo dell'universo; 4) l'uomo del cuore/della mente (*maner mānuṣ*); 5) la verità che risiede nell'opposizione tra forma (*rūp*) ed essenza (*svarūp*) e infine, 6) la lingua iniziatica in cui sono composti la maggior parte dei canti bāul: la *sandhā bhāṣā*.

A questa descrizione particolareggiata segue nel capitolo successivo, "In search of Bāuls", l'esperienza personale dell'autrice in due delle aree dove la presenza bāul è maggiormente registrata: Rarh e Bagri.<sup>16</sup> Ancora una volta la critica è giustamente rivolta verso il ruolo che ha svolto negli anni il polo di Shantiniketan.

Poiché alcuni dei più importanti raduni bāul avvengono se non nel campus dell'Università di Vishvabharati, nelle immediate vicinanze,<sup>17</sup> è in genere evidente l'influsso delle élites intellettuali e borghesi di Kolkata e in particolare del Comitato Organizzatore di Vishvabharati.

La Openshaw insiste sulla differenza che si è venuta a creare nel modo di considera-

<sup>16</sup> L'aerale di Bagri comprende i distretti orientali di Nadia e Murshidabad.

<sup>17</sup> Il Jaydeb-Kenduli Melā si celebra ogni anno ed è il più grande raduno bāul. Un caso analogo è rappresentato dal festival di Kushtiya, luogo di sepoltura di Lālan Phakir; tuttavia il fatto che Kushtiya sia in Bangladesh e molti dei partecipanti siano phakir o baul di estrazione musulmana, rende l'approccio stesso alla celebrazione differente.

re l'"altro" (e di conseguenza cosa da esso ci si aspetta) e quello che l'"altro" ritiene di essere. La lucida analisi condotta in questo senso permette da un lato una maggiore critica nei confronti di coloro che più o meno volontariamente hanno contribuito a creare un fenomeno, dall'altro rende possibile evidenziare una tipologia di pensiero. Apprendiamo pertanto che non tutti i cosiddetti "bāul" accettano tale definizione e il fatto che alcuni soggetti diano maggiore risalto alla performance strumentale e canora, altri alla composizione di canti, altri ancora alla *sādhana* o a pratiche devozionali, crea dei conflitti interni che l'autrice fa acutamente osservare (p. 85).

Le caratteristiche del bāul vengono ripartite in esteriori (*bahiraṅga*) e interiori (*antaraṅga*), ma ancora una volta la domanda è: fino a dove è giunta la commercializzazione del fenomeno?

Attraverso acute osservazioni ricavate dalla frequentazione assidua e continuata di fonti locali, vengono forniti dettagli su ogni caratteristica esterna e sul suo relativo significato (pp. 88-90). A ciò dobbiamo aggiungere una interessantissima disamina della condizione dei bāul in seno a induismo e islam, che si scontra nel primo caso con il sistema castale (teoricamente incompatibile con il *bāul-dharma*), e nel secondo con le *ibadāt*, in particolare la preghiera (*namāj*) e il digiuno (*rojā*).

A partire da p. 95 la ricerca si fa via via più particolareggiata e colorita dall'esperienza personale dell'autrice. La scelta di dedicarsi principalmente a Rāj Khyāpā (1869-1946/7) e ai suoi discepoli ha condotto la Openshaw in Bagri dove, a differenza dell'area precedentemente descritta (Rarh), per via di un isolamento ambientale più marcato, una lontananza effettiva da centri intellettuali quali Kolkata e Shantiniketan e un effettivo sottopopolamento, il termine stesso "bāul" viene considerato con un'accezione differente.



"In the Krishnapur area and much of Bagri, however, *bāul* virtually amounts to a term of abuse. Even those who in some contexts may not disown a Bāul identity will typically deny it in public. [...] In contrast to areas such as Santiniketan, Bāuls are not primarily associated with Bāul songs in Krishnapur. Far from the romantic notions found in Santiniketan concerning Bāuls, non-Bāul householders of Krishnapur tend to regard those they call *bāul* as promiscuous (*caritrahin*), indulging in filthy (*noīrā*), obscene practices, and as a general threat to social order" (p. 96).

Poiché il bāul è descritto come refrattario ad ogni tipo di differenziazione (sociale, castale e sessuale) e contrario al ritualismo e ai precetti della religione, egli è dunque un elemento antisociale.<sup>18</sup> In un ambito dove egli è sempre meno "menestrello" e sempre più *sādhaka*, avviene l'incontro con i seguaci di Rāj Khyāpā, la cui vita è descritta ampiamente a partire da p. 117.

Tuttavia l'aspetto più intrigante e maggiormente innovativo di questo studio è la definizione dei bāul come *bartamān pantha*.

La trattazione della dicotomia *bartamān-anumān* è strettamente connessa alla figura di Rāj Khyāpā: solo dopo l'incontro con i discepoli di Rāj in Nadia, lontana dal "radicalismo" dei *bhadralok* e dagli stereotipi da essi generati, lo studio della Openshaw si orienta verso aree di indagine del tutto nuove. Superati gli interrogativi generati da lavori datati o tendenziosi e creatasi uno spazio di ricerca personale svincolato da influenze estremizzanti, appare evidente la sua volontà di dirigersi verso una particolare tipologia di bāul: non più il mene-

<sup>18</sup> La stessa *sādhana* dimostra le sue tendenze anti-gerarchiche dal momento che è essenzialmente incentrata sul *prakṛti-tattva*, "knowledge of (a) woman" (p. 104).

strello folle di Dio, ma un uomo dedito alla pratica esoterica (di tipo erotico), strettamente dipendente da un maestro, legato a più tradizioni e solo occasionalmente dedito alla musica. In ogni caso la musica non è assolutamente fonte di sostentamento, o per lo meno non è l'unica.

"Rāj, and many others called *bāul* in the Krishnapur area, would identify themselves as being 'in *bartamān*' as opposed to those they consider to be 'in *anumān*'. While *anumān* is translated as 'inference' in philosophical context, in popular Bengali usage it means hearsay or conjecture. For *bartamān-panthīs* it loosely connotes 'orthodoxy' and 'orthopraxy', and is used to discredit both, whether Hindu or Muslims. It therefore covers a wide variety of practices legitimised with reference to authorised scripture: caste and other social and religious divisions, *smārta* and *śariyati* rituals, and so on" (p. 114).

Secondo i discepoli di Rāj Khyāpā, il bāul è il *bartamān* così come *bartamān* è il bāul: egli vive il proprio cammino spirituale basandosi sull'esperienza reale più che sulla "congettura" e in questo senso è da intendersi la pratica esoterica incentrata su una compagna di rito e sull'ingestione di sostanze corporee.

La Openshaw traccia delle linee di demarcazione per meglio identificare i *bartamān-panthī* onde evitare di cadere in errori di generalizzazione. Si apprende pertanto che sono così chiamati coloro che esplicitamente riconoscono il proprio essere nel *bartamān*, siano essi hindu, musulmani, rinuncianti, capofamiglia, uomini, donne, ecc., che seguono una via contraria (opposta quindi all'ortodossia), che presentano tendenze marcatamente iconoclaste e infine che eseguono una *sādhana* con una compagna (p. 116).

L'autrice a questo punto si trova inevitabilmente a dover risolvere tutte quelle precedenti classificazioni che ingabbiano i



bāul in due categorie: il *pater familias* (*grāsbamī*) e il rinunciante (*sannyāsī*). Con grande acutezza essa risolve questo aspetto basandosi sul ruolo della donna e la sua funzione all'interno del *bartamān-panthā*, eliminando in tal modo tutta una serie di argomentazioni generate in ambiti accademici indiani e spesso troppo incentrate su posizioni scioviniste o rivolte alla tradizione intesa come *anumān*.

La figura della donna è indicativa poiché rivela lo status del proprio marito/com-pagno ed eventualmente lo identifica come *sādhaka*. In generale è possibile notare che là dove il bāul (o *bartamān panthī*) non ha ancora abbracciato la via della rinuncia, è ancora soggetto alle leggi che regolano la società di origine.

Sebbene siano stati registrati casi di *sannyāsī* divenuti tali "per convenienza", l'ascesi (*bhek*) è tradizionalmente considerata l'unico mezzo per raggiungere "l'altra sponda" e per completare correttamente la *sādhana*. La donna intesa come *sādhana-saṅginī* vive e partecipa in eguale misura della pratica.

"Among *bartamān panthīs* at least, *bhek* itself is associated with women. [...] Male egotism (*puruṣer abhimān*) and actions are said to be forbidden after *bhek*. In particular, sexual intercourse is absolutely forbidden by the more orthodox [...], while *bartamān-panthī* renouncers adhere to less stringent restrictions, in theory confining themselves to the time of the woman's menstruation, and/or permitting intercourse with seminal retention" (p. 132).

La via del *bartamān-panthī* rifugge l'amore profano (*kām*) e tende all'amore puro (*prem*) attraverso un sentiero carico di passione (*rāg*) che si oppone alla scelta solitaria (*bairāgya*) del *bhek-dhārī*. Viene dunque esaltata la scelta di *yugal bhek*, una rinuncia portata avanti da uomo e donna insieme, dove la coppia dedica la propria esistenza alla *sādhana* e tende ad

allontanarsi sempre più da tutti quegli aspetti che in altri contesti sono indissolubilmente legati ai bāul: canto, musica e danza. L'analisi riportata risulta pregevole perché affianca una disamina fondata sui "gender roles" e contemporaneamente svolge la stessa problematica dal punto di vista religioso-antropologico. Il pregio di tale ricerca sta non solo nell'aver evidenziato questi aspetti, ma nell'aver chiarito tutta una serie di incertezze che gran parte degli studi condotti in quest'ambito ha frainteso: una volta eliminata l'aura di "mistico romanticismo" generata da Tagore e chiarito il ruolo della donna, mai la posizione del *sādhaka-bāul* è risultata così chiara.

Una parentesi è dedicata alla figura del maestro, ritratto dall'autrice nel paragrafo "Evading the two shores" (pp. 140-165). La posizione di questa figura chiave presso i *bartamān-panthī* è trattata con estrema cura e convince particolarmente la differenziazione che viene fatta tra *dikṣā-guru*, colui che dà il *mantra* e l'iniziazione, *bhek-guru*, colui che insegna la via dell'ascesi, *sikṣā-guru*, colui che istruisce sulla *sādhana*, e i guru donne, che i *bartamān-panthī* ritengono essere il guru naturale dell'uomo ("nārī *puruṣer guru*") (p. 146). A queste accurate descrizioni si aggiunge la figura del guru interiore, identificato generalmente come il seme (*guru-bastu*) o più spesso come l'unione delle sostanze maschili e femminili, ovvero seme e sangue mestruale (*rādhā-bindu*).

Di seguito viene fatto notare come il *bartamān panthā* faccia corrispondere alle prime tre tipologie di cui sopra, tre categorie ognuna delle quali rappresenta un diverso grado di consapevolezza spirituale raggiunta. Si tratta di: a) *jīb*, colui che nato da ventre materno è destinato a morire e si identifica con la natura del *gasbāmī*; b) *īśvar* (lett. dio), colui che in seguito alla rinuncia non è più soggetto a nascita e



morte ma persegue una *sādhana* senza compagna (*ekāk sādhana*) al fine di un completo arresto del flusso vitale (= seme); c) *mānuū*, l'uomo, il fine ultimo della ricerca, il livello raggiunto il quale il *sādhaka* è *jiyante marā*, morto in vita. Il suo stesso ego (*āmi*) si identifica con ogni cosa generando quel perfetto equilibrio interiore che agli occhi di coloro che vivono in *anumān* è follia. Il bāul acquista dunque il titolo di *kyāpā*: pazzo.

L'autrice si sofferma a questo punto sull'importanza del concetto di "io" (*āmi*). Il fatto che generalmente le traduzioni dei canti bāul tendano ad offrire una resa in prima persona ha in parte deviato l'attenzione di molti studiosi dal problema dell'"ego". Se infatti è valida la proposizione "tutto quello che è nell'universo è anche nel corpo umano" (*yā āche brahmāōōe tāy āche dehābhaōōe*) allora è possibile intendere il famoso "*āmi sab*", "io sono tutto", come "*l'io è il tutto*". Secondo il ragionamento della Openshaw – a sua volta convalidato da numerose interviste – ne consegue che "*āmi mānuū*" altro non vorrebbe significare che il raggiungimento del massimo grado di realizzazione (l'io, il mio io) si identifica con l'uomo, il fine ultimo, attraverso la raggiunta perfezione degli *antara-īga* (pp. 188-192).

L'ultimo capitolo, "*Practice* (*sādhanā*) and talking about practice (*hari-kathā*)", intende presentare una descrizione della pratica esoterica in uso presso i bāul, con particolare enfasi sulle pratiche di ritenzione del respiro (*kumbhaka*) e la *cāri-candra sādhana*, dove le quattro lune rappresentano le quattro sostanze corporee (urina, feci, sangue mestruale e sperma).<sup>19</sup>

L'analisi della Openshaw è lucida ed e-

<sup>19</sup> È proprio per questo genere di pratiche che i bāul sono stati visti per lungo tempo come una setta degenerare o, in alternativa, ignorati e considerati solo per le loro qualità canore.

stremamente accurata e getta luce su alcuni aspetti poco noti e (talvolta volontariamente) ignorati da molti studiosi. Grazie a numerosi contatti presso i *bartamān-panthī* e a frequenti collaborazioni con uno dei massimi esperti in materia, il Dr. Shakti Nath Jha,<sup>20</sup> viene tracciata una descrizione che unisce pertinenza in campo antropologico a un'ottima conoscenza in materia indologica. I significati profondi della *yugal sādhana* sono sviscerati secondo dettami precisi che lasciano intravedere la familiarità dell'autrice con i *bartamān panthī*, in particolare per quanto riguarda tutti quegli aspetti normalmente indicati come impuri o addirittura scabrosi dalla società hindu e musulmana. Estremamente accurata è la descrizione della *rajaḥ* (sangue mestruale) *sādhana*, dove ancora una volta i *bartamān-panthī* manifestano la loro dipendenza (e devozione) nei confronti della donna: non solo essa è il guru ma è anche l'essere perfetto dal momento che contiene dentro di sé tutte le quattro lune.<sup>21</sup>

Segue nel paragrafo successivo (pp. 225-39), la descrizione di un altro particolare aspetto della vita esoterica dei *bartamān-panthī* che prende il nome di *hari-kathā*, lett. "parlare di Dio". Spesso non sufficientemente analizzata per un certo ermetismo linguistico e plurime volte fraintesa, questa espressione suole intendere un particolare tipo di linguaggio che oltre a venire usato nei canti, è parte integrante dell'iniziazione: ogni frase, ogni parola, nasconde un significato che alla luce di una giusta interpretazione fornisce la chiave di lettura conforme agli insegnamenti impartiti dal guru.

Ad ogni modo, mai la descrizione sembra

<sup>20</sup> Krishna Nath College, Behrampore, West Bengal.

<sup>21</sup> Poiché le secrezioni vaginali sono di colore trasparente, il seme è ritenuto essere all'interno del corpo stesso della donna.



scendere così nel dettaglio da voler svelare ogni cosa e l'autrice ha il pregio di far capire senza sembrare di essere stata troppo invasiva: pur mantenendo sempre un tono accademico, viene dimostrato il massimo rispetto per l'oggetto dell'indagine.

Il libro termina con un capitolo in cui ancora una volta sono ribaditi gli intenti scientifici del lavoro con particolare enfasi sul significato stesso della ricerca: il significato dell'essere "bāul".

Probabilmente un lettore abituato ad altri lavori sui bāul si meraviglierà di non trovare che pochi canti tradotti, tuttavia non si deve tralasciare che abbiamo a che fare con una ricerca antropologica, splendidamente portata avanti attraverso tesi rivoluzionarie che trovano conferma in coloro che sono stati l'oggetto dell'analisi, coloro che vivono nel *bartamān*.

Un glossario dei termini usati nell'accezione del *bartamān-panthā* (pp. 253-61), una preziosissima bibliografia di fonti primarie e secondarie in lingue occidentali e bengali (262-79), un indice generale (pp. 280-6) e uno dei nomi (pp. 287-8), chiudono questa eccezionale monografia su uno dei fenomeni culturali più interessanti del Bengala. La religione, il valore sociale e la storia passata e presente dei bāul sono analizzati con estrema competenza accademica e la scelta di portare avanti lo studio attraverso una differente prospettiva ha generato nuovi punti fermi che saranno imprescindibili per qualsiasi studio successivo.

*Fabrizio Ferrari*