

Anantaratnaprabhava
Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

I

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana
del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.1

Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahamūrti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

INDICE

VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive
Veda e Iran antico, lingua e grammatica
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihade*
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *'As a She-Elephant, I Have Broken the Tie'. Notes on the*
Therī-apadāna-s
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*
Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*
nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d'amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *"The Poetry of Thought" in the Theology of the Tripurārahasya*
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*
Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*
concetto di 'ishq nella cultura letteraria urdū
Thomas Dähnhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*
centro dei pellegrinaggi locali di Vāranasi
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell'ambito della didattica dello yoga*
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 391 *Tabula gratulatoria*

VOLUME SECONDO

Filosofie

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*
Elisa Freschi (Universität Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per
una tassonomia del fenomeno onirico*
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento
di Vasubandhu*
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimosā e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal
Vyaktiviveka di Mahimabhaṭṭa*
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed
estetica indiana*
Mimma Congedo, PhD
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

Palazzi, templi e immagini

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of
Umāmāheśvara and the Śaivism of Uttarakhand*
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

Tra ieri e oggi. Letteratura e società

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel* Romiyo Jūliyaṭ aur Aṁdherā
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 «Only consideration is a good girl». *Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

Studi sul Tibet

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

Jñānavāpī tra etnografia e storia.
Note di ricerca su un pozzo al centro
dei pellegrinaggi locali di Varanasi

Vera Lazzaretti

Introduzione: un incontro etnografico

È vecchio; ha gli occhi annebbiati e di un colore indefinibile, come quello degli occhi dei neonati. Scende le scale traballando e si accomoda sulla panca di legno assumendo una postura formale e solenne. Gli tocco i piedi ed esprimo qualcosa nella sua lingua, a mo' di presentazione. Kedarnath Vyas è per me, al momento del nostro primo incontro, che qui ho iniziato a descrivere attingendo alle mie note etnografiche,¹ una personalità di fama diffusa a Varanasi. Membro di una famiglia di brahmani locali² che detiene diritto ereditario sui rituali di *saṅkalpa*³ e sull'area di Jñānavāpī – luogo in cui tali rituali vengono celebrati – egli è stato negli anni passati consultato da molti studiosi che si sono occupati di geografia sacra e di pellegrinaggi in questa città⁴ e, come accennerò, la sua autorità di specialista rituale è ampiamente riconosciuta dai vari promotori dei circuiti locali. Già prima del nostro incontro so di lui che si orienta nella trama di vicoli senza esitazione, alla ricerca della collocazione di forme divine che lui stesso, come altri, ha descritto e schedato in moderne glorificazioni che raccolgono nomi, glorie, miti e indirizzi della ricca popolazione divina di Varanasi.⁵ Quando lo incontro è ancora tutto questo: il ba-

1. Nell'aprile 2012 sono entrata in contatto con Kedarnath Vyas al termine della mie ricerca sul campo a Varanasi per il dottorato di ricerca presso l'Università degli Studi di Torino. Negli anni successivi, durante un periodo di ricerca indipendente, e in particolare nei mesi di gennaio-maggio 2015, ho effettuato e registrato una serie di dialoghi con lui, avvenuti durante i nostri incontri nella casa di Vyas, presso Jñānavāpī. Le registrazioni, le note raccolte e l'esperienza di campo di questi anni a Varanasi forniscono il materiale etnografico della ricerca. Dal giugno 2015 l'attività di ricerca è stata finanziata per due anni dall'Università degli Studi di Milano e, in parte, da una borsa DAAD.

2. I Vyas di Jñānavāpī si considerano discendenti di Veda Vyāsa; il ramo della famiglia che assume il titolo di Vyas ritiene di appartenere al *gotra* Parāśara e il loro cognome, ormai desueto, era Upadhya. L'attuale erede della tradizione familiare è Kedarnath Vyas che tuttavia, come i suoi fratelli, ha adottato il titolo di Vyas dal nonno materno Baijanath Vyas, in mancanza di un erede maschio diretto.

3. Il termine *saṅkalpa* si riferisce alle formule iniziali e, nel caso dei pellegrinaggi, anche finali pronunciate dall'officiante e dalle persone coinvolte in un rituale. In termini più generali, *saṅkalpa* indica una promessa o un giuramento. Per uno studio su alcune tipologie di *saṅkalpa* si veda Michaels 2005.

4. Si vedano per esempio Gutschow 2006, Gengnagel 2005 e Gengnagel 2011.

5. Kedarnath Vyas è autore di una delle più complete guide o glorificazioni moderne locali che

gaglio di dèi, e soprattutto dei luoghi; le liste di nomi divini, il tempo adeguato, i gesti da compiere e le formule da pronunciare quando si comincia un pellegrinaggio nella città; e l'aura pesante dell'autorità addosso. Kedarnath Vyas è anche, più visibilmente oggi, quello che alcuni descriverebbero come un uomo vecchio e in declino il cui ruolo, costruito e rinsaldato nel tempo, è oggi messo in discussione da nuove logiche, diverse concezioni dello spazio, altri progetti promossi da una nuova forma di autorità che, in parte, come accennerò, gestisce l'area a ridosso della proprietà dei Vyas.

Principio da qui; da colui che è stato negli ultimi anni, ed è tuttora, centro, voce narrante, informante,⁶ soggetto e oggetto di ricerca, presso cui converge una serie di percorsi di studio di cui vorrei fornire in questa sede una trama generale, al fine di presentare i vari temi di indagine, i possibili sviluppi di una ricerca incentrata su Jñānavāpī.

Il pozzo, definito correntemente *vāpī*, *kūpa* o *tīrtha*, è situato al centro della vita religiosa di Varanasi, difatti poco distante dal noto tempio di Kāśī Viśvanātha, principale destinazione dei pellegrini che visitano la città, e in un'area dalla storia travagliata che è oggi un ampio complesso multi-religioso e, come accennerò, al centro di numerose rivendicazioni. Poco distante dal tempio sorge, infatti, anche la storica moschea Gyān Vāpī che, presumibilmente, prende il nome dal vicino pozzo, e il cui edificio è più antico dell'attuale Viśvanātha. Tra i due santuari principali, ovvero il tempio e la moschea, è situato, come una sorta di confine, il padiglione che ospita il pozzo e alcune divinità minori; Jñānavāpī è uno spazio di mezzo che, seppure molto ampio, sembra passare inosservato, o è spesso direttamente assimilato al complesso di Viśvanātha, sia nelle disamine degli studiosi, sia nei percorsi dei pellegrini.

La ricerca in corso si occupa invece delle peculiarità di questo spazio periferico, eppure centrale che, seppure indipendente e utilizzato per funzioni rituali specifiche, nel corso del tempo è entrato in relazione, scambiando proprietà e simbo-

illustra ben 56 circuiti di pellegrinaggio da compiersi nel territorio cittadino (Vyas 1987). Un altro esempio di questo genere è per esempio Sukul (1978).

6. L'antropologia in lingua inglese utilizza il termine *informant* per denotare i soggetti con cui i ricercatori dialogano e costruiscono le loro monografie etnografiche, e lo distingue chiaramente da *informer*, informatore della polizia. Numerosi riflessioni etiche e politiche sulla figura dell'informatore hanno gettato luce sull'ambiguità del rapporto etnografico e sulle dinamiche dell'incontro interpersonale come fonte e luogo della conoscenza antropologica. Alla luce di queste riflessioni, gli informatori sono stati denominati anche co-autori o esperti locali. In italiano, non troviamo la stessa distinzione tra *informer* e *informant* e in questo caso abbiamo adottato questa forma al fine di sottolineare la partecipazione attiva del soggetto informante nella costituzione della realtà e della storia che nell'incontro etnografico si va formando, attraverso un processo di negoziazione, traduzione, dialogo delle differenze. Su questi temi si vedano in particolare Crapanzano (1995), Gallini-Satta 2007 e De Lauri-Achilli 2008.

logie, e si è scontrato con le altre porzioni di spazio dell'area, e con le autorità che le gestiscono. Nelle seguenti pagine mostrerò i vari percorsi di ricerca che confluiscono a Jñānavāpī. Essi includono: lo studio della formazione e i mutamenti contemporanei dei pellegrinaggi locali urbani; l'indagine sui luoghi d'acqua minori nel paesaggio urbano e le pratiche rituali connesse all'elemento acqua; la ricerca sulla costruzione di ruoli e *agency* rituali specifiche, rappresentate nel nostro caso dalla famiglia Vyas; e la valutazione circa i vari progetti di trasformazione dello spazio e del patrimonio culturale e religioso dell'area in questione e promossi da autorità secolari. Per di più, un altro tema d'indagine sottende le varie tematiche qui elencate, e riguarda la metodologia "mista" adottata. La ricerca in corso, che molto deve alla relazione profonda e duratura tra chi scrive e Kedarnath Vyas, si prefigge infatti anche di valutare il peso dell'incontro etnografico e riflettere sul ruolo dell'etnografia, pratica che sta alla base del progetto cognitivo dell'antropologia, nello studio delle dinamiche religiose del subcontinente e della storia dei luoghi sacri.

I pellegrinaggi locali: variazioni testuali e tentativi di sistematizzazione

Uno dei temi di indagine, direi il principale o perlomeno quello che mi ha condotto a interessarmi a Jñānavāpī, riguarda il ruolo che l'area ricopre nella pratica dei pellegrinaggi urbani. Tale tipologia, o livello locale di pellegrinaggio, in genere poco considerato dalla letteratura accademica sulla *tīrthayātrā* nelle tradizioni hindū, ma oggetto di grande attenzione da parte di studiosi e autori di compendi locali, indica una serie di circumambulazioni o circuiti (*pradakṣiṇā*, *parikramā*, *yātrā*) attraverso determinate tappe-santuari, i cui nomi sono raccolti in liste o sequenze (*sucīpatra*), e che sono situati all'interno del perimetro urbano.⁷ Il più noto esempio di questa tipologia di pellegrinaggi a Varanasi è la Pañcakrośīyātrā; il percorso delle cinque leghe che delimita il perimetro sacro del *kāśīkṣetra* è nondimeno diffuso anche in altre città del subcontinente e rappresenta una sorta di archetipo della circumambulazione dell'universo, cui sottende la logica di corrispondenza tra microcosmo umano e macrocosmo divino. La letteratura elogiativa incentrata su Varanasi,⁸ così come i moderni *māhātmya* per i pellegrini descrivono, tuttavia, una più ampia serie di possibili circuiti presso le manifestazioni locali che compongono gruppi specifici o classi divine panindiane, poi replicate in manifestazioni locali sul suolo cittadino; alcuni circuiti locali sono, per esempio, quello dei dodici *jyotir-*

7. Alcune riflessioni sulla terminologia e un tentativo di definizione dei vari movimenti nello spazio sono presenti in Horstmann 2008.

8. Lo studio più completo sullo sviluppo cronologico dei *māhātmya* dedicati a Varanasi si trova in Bakker–Isaacson 2004, 19–82.

liṅga, dei cinquantasei *vināyaka*, degli otto *bhairava*, delle nove *duṛgā* e delle nove *gaurī*, e così via.

Come accade per la Pañcakrośīyātrā, di cui si ha la prima descrizione testuale relativamente tardi nel *Kāśīrahasya* (KR) del XVI secolo,⁹ ma il cui percorso formale e la canonizzazione del numero simbolico delle sue tappe in 108 luoghi vengono sistematizzati ancora più tardi e, in parte, cristallizzati solo nel XIX secolo,¹⁰ i pellegrinaggi locali e le loro liste attraversano nei secoli un processo di evoluzione ancora poco compreso, di cui parte di questa ricerca si sta occupando. Per capire la complessità del fenomeno e l'arricchimento, piuttosto che la selezione, in gioco nell'evoluzione delle liste divine, basta pensare che dai tredici gruppi-circuiti espressamente definiti *yātrā* nel capitolo finale del *Kāśīkhaṇḍa* (KKh 100) – il più esaustivo *mābhātmya* dedicato alla città composto attorno ai secoli XIII-XIV –¹¹ si giunge a raccoglierne fino a 56 nelle moderne glorificazioni del secolo scorso.¹² Non è chiaro, anzi è improbabile, che le liste delle collocazioni dei vari templi-tappe dei circuiti abbiano davvero coinciso con effettivi pellegrinaggi praticati fin da subito.¹³ Tuttavia, i luoghi, le direzioni e gli orientamenti delle divinità nella geografia urbana di Varanasi, e persino i gruppi divini, di cui troviamo traccia fin dal VII secolo nel primo *Vārāṇasīmābhātmya*,¹⁴ sono infine stati fissati in collocazioni geografiche specifiche e in indirizzi veri e propri dai primi anni del XX secolo,¹⁵ poi revisionati

9. La prima glorificazione della città a dedicare una parte al pellegrinaggio delle cinque leghe è l'appendice del *Brahmavaivartapurāṇa*, il *Kāśīrahasya*. I capitoli 9-11 del *Kāśīrahasya* descrivono regole e vie della Pañcakrośīyātrā. L'intera descrizione è riportata nel *Tristhalisetu* di Nārāyaṇa Bhaṭṭa. Il compendio, composto intorno alla metà del XVI secolo è quindi il *terminus ad quem* per datare la prima descrizione del noto circuito. Si veda Gengnagel 2011, 36-39.

10. Nel materiale analizzato da Gengnagel (2011) si evince che è nelle liste e nei compendi dei secoli XVIII e XIX che la struttura più nota del pellegrinaggio si è progressivamente cristallizzata, grazie anche alla produzione di mappe pittoriche e a stampa che riproducono visivamente il circuito. Il dibattito che nella seconda metà del XIX secolo si occupa di definire la “corretta” strada della Pañcakrośīyātrā e la “corretta” identificazione delle varie tappe è ricostruito dallo studioso (*ibid.*, 55-72) e testimonia il fatto che regole e pratiche spaziali connesse al circuito erano e, presumibilmente sono, sotto costante revisione e negoziazione. L'idea di un'unica corretta procedura, dettata dai testi, è tuttavia profondamente in contraddizione con il materiale presentato dai testi stessi: il *Kāśīrahasya*, per esempio, introduce, oltre alle regole, anche una serie di eccezioni sulla durata, e sulle vie da intraprendere nella pratica della Pañcakrośīyātrā (comunicazione personale con Gengnagel, aprile 2016).

11. Il KKh è una sezione dello *Skandapurāṇa* di cento capitoli dedicata alla descrizione di Kāśī. Sulla datazione si veda Bakker 1996. Più recentemente Smith 2007a e 2007b ha proposto una diversa datazione del testo.

12. Si veda Vyās 1987.

13. Altrove ho abbozzato alcune ipotesi sullo sviluppo diversificato di alcune liste e dei relativi pellegrinaggi; si veda Lazzaretti 2013.

14. Il primo gruppo compare nel cosiddetto *Skandapurāṇa* originale ed è analizzato in Bakker 1996 e 2008.

15. Un passo fondamentale in questa direzione è stata la pubblicazione dell'edizione del KKh di

in seguito, e tuttora dibattuti.¹⁶ Il rapporto di – immaginiamo – influenza, dialogo e conseguente progressivo mutamento che coinvolge il materiale raccolto nelle liste testuali, nei luoghi fisici e nella pratica dei circuiti rimane, tuttavia, piuttosto opaco. Sono in parte l'uso delle liste nella pratica odierna, la memorizzazione e la recitazione delle sequenze a mo' di pellegrinaggio mentale e, ancora, la capacità di orientamento e di «immaginazione geografica» (Feldhaus 2003) connessa a questi elenchi di nomi divini e osservabile, per esempio, nell'esperienza etnografica con specialisti rituali come Kedarnath Vyas a poter svelare, credo, alcune dinamiche di questo processo evolutivo connesso ai pellegrinaggi locali.

Per quanto riguarda Jñānavāpī, sappiamo che l'area circostante il pozzo costituisce, secondo una tradizione ben affermata, il luogo in cui i pellegrini devono pronunciare il *saṅkalpa* all'inizio del circuito e dove devono fare ritorno per completare l'azione rituale. Dalle indicazioni testuali, in particolare quelle del KR che descrivono le sequenze iniziali per la Pañcakrośīyātrā,¹⁷ tale pratica rituale sembra essersi sviluppata fino a diventare una sorta di schema rituale per tutti i pellegrinaggi urbani, come dimostrato dall'ancora diffusa notorietà di tale norma tra i promotori e praticanti di pellegrinaggi locali.¹⁸ Attraverso numerosi dialoghi con gli attuali praticanti e le maggiori organizzazioni che si occupano di predisporre e promuovere i circuiti locali oggi, la partecipazione ad alcuni circuiti locali e la ricerca etnografica con e sui Vyas, lo studio in corso indaga il percorso che ha portato all'imporsi dell'area di Jñānavāpī come sfera rituale centrale e connessa al *saṅkalpa*; ci si interroga anche sulla natura dell'autorità della famiglia Vyas in connessione al luogo e ai rituali, autorità che risulta essere nota e accettata da tutti i praticanti, nonostante l'introduzione di alcune variazioni nella pratica, dovute alla situazione particolare e controversa di Jñānavāpī, cui si accenna oltre. Tali variazioni, e il determinarsi di nuove consuetudini rituali che deviano dalla precedente tradizione¹⁹ sono altresì oggetto di indagini e si inseriscono nel dibattito circa la dinamicità del rituale e il ruolo dell'errore e dell'eccezione nel consolidarsi di nuove norme,²⁰ cui la ricerca in corso contribuisce.

Nārāyaṇapati Tripāṭhī del 1908 che contiene una sezione apposita, dedicata alla raccolta dei circuiti, e che fornisce gli indirizzi delle varie tappe. La sezione *Kāśīyātrā* circolò molto probabilmente anche autonomamente, contribuendo alla diffusione di un certo tipo di localizzazione delle varie divinità.

16. Si veda per esempio la diversificazione della collocazione e della sequenza delle tappe della Dvadāśajyotirliṅgayātrā in Lazzaretti 2013.

17. KR 10.7cd-9.

18. Tra i gruppi che tuttora si occupano della pratica dei circuiti locali spiccano la Kāśī Pradakṣiṇa Darśan Yātrā Samiti, il gruppo Śrī Karapātrī Svāmī Smṛti Kāśī Pañcakrośīyātrā e quello guidato da Vishvanath Narayan Palande.

19. Sul dibattito circa la correttezza della pratica si vedano Gengnagel 2005 e 2011 e Lazzaretti 2015.

20. Si vedano per esempio i lavori di Michaels–Mishra 2010 e Hüskén 2007.

Jñānavāpī: da luogo d'acqua a spazio rituale

Che cosa sappiamo effettivamente della storia dello spazio occupato da Jñānavāpī? E della relazione di tale pozzo con le forme divine principali della città, ovvero Avimukta e Viśvanātha, che proprio nell'area a ridosso di Jñānavāpī si sono susseguite? Nonostante i numerosi studi sullo sviluppo della geografia sacra di Varanasi,²¹ le varie ipotesi sulle possibili collocazioni “originarie” di alcuni santuari, – questione di cui tuttora si dibatte non senza violenza – e le vicende di distruzione e ricostruzione, i vari luoghi d'acqua non sembrano aver ricevuto altrettanta attenzione quanto quella rivolta a santuari specifici. Il dato è piuttosto sorprendente se si pensa che l'elemento acqua costituisce il fondamento necessario per la santificazione dei luoghi, come ben illustra il termine *tīrtha* – tuttora utilizzato localmente per riferirsi *in primis* ai luoghi d'acqua, e poi all'eventuale santuario o all'area circostante –²² e soprattutto per il fatto che proprio nella geografia di Varanasi i luoghi d'acqua hanno avuto un ruolo fondamentale. Infatti, oltre alla pervasività dell'acqua riscontrabile nel simbiotico rapporto della città con la Gaṅgā, i luoghi d'acqua minori, ossia *kuṇḍa*, *pokharā*, *tālāba*, *vāpī*, *kūpa* e *kuāṃ*, sono importanti punti di riferimento geografici e simbolici, la cui collocazione segnala la presenza di porzioni di spazio occupate e venerate fin da epoca più antica.²³

I luoghi d'acqua minori hanno però ricevuto scarsa attenzione da parte degli studiosi: finora mancano studi dedicati a luoghi d'acqua specifici e sul ruolo dei luoghi d'acqua nella stratificazione della geografia sacra urbana. La ricerca in corso, invece, si propone in parte di colmare questa lacuna dedicandosi allo studio dell'evoluzione non tanto di un santuario, ma di un pozzo sacro e intende così fornire uno stimolo per l'arricchimento della storia di Varanasi, e di altri centri sacri, attraverso la prospettiva dell'acqua.²⁴ Jñānavāpī è trattata principalmente come un luogo d'acqua; la sua storia frammentaria, di cui non possiamo qui fornire un quadro completo, ci dice che la vasca era probabilmente connessa alla prima divinità

21. Per esempio i contributi di Eck 1983, Bakker 1996 e Bakker–Isaacson 2004.

22. Un esempio lampante in tal senso è dato proprio dalle liste di *tīrtha* – ovvero di vasche, pozzi e bacini naturali o artificiali – che gli studiosi locali forniscono insieme alle liste dei gruppi divini che guidano i pellegrinaggi locali; per esempio Sukul (1978) e Vyas (1987).

23. Lo studio di geografia urbana di Singh (1955) evidenzia per esempio come i primi insediamenti nel territorio abbiano seguito in parte la ben drenata cresta accanto al fiume che collega grossomodo i due affluenti e che proteggeva dalle inondazioni stagionali, e dall'altra abbiano sfruttato la presenza interna di laghi e bacini d'acqua naturali per procurarsi acqua da bere e per l'irrigazione, luoghi presso cui i primi santuari presumibilmente sorsero. L'unico santuario di Varanasi menzionato dal *Tīrthayātrāparvan* è, poi, Vṛṣadhvaja, collocato presso la vasca Kapiladhārā (MBh 3,82.69).

24. Per un approfondimento sulla letteratura esistente su vari aspetti dell'elemento acqua a Varanasi, una breve storia del paesaggio d'acqua urbano e una teorizzazione della prospettiva dell'acqua si rimanda a Lazzaretti 2017.

maggiore della città, ovvero Avimukta,²⁵ e che in seguito fu assimilata dalla nuova gerarchia divina instaurata dal KKh e incentrata su Viśveśvara.²⁶ Una sua evoluzione materiale è invece rintracciabile confrontando i resoconti di viaggio precedenti l'epoca coloniale, i dati circa la ristrutturazione dello spazio circostante il pozzo e le narrazioni di Vyas: quella che probabilmente era una vasca a gradini, accessibile direttamente dai devoti e presumibilmente anche dai fedeli musulmani della vicina moschea, si evolve nei primi decenni del XIX secolo in padiglione ornato e spazio rituale per i pellegrini hindū col favore dell'amministrazione coloniale e del patrocinio di patroni regionali già attivi in città.²⁷ Sempre in questo periodo molti altri luoghi d'acqua della città furono oggetto di ristrutturazione e ridimensionamento: per esempio, i laghi Mandākinī e Matsyodarī vennero ridotti a luoghi d'acqua più contenuti, e i canali (*nālā*) interrati per dar spazio a nuove strade.²⁸ L'esempio di Jñānavāpī mostra che l'evoluzione dei luoghi d'acqua minori è molto differenziata e costituisce un campo d'indagine proficuo.

Trasformazioni rituali e autorità in contrasto: Jñānavāpī oggi

Il pozzo, come accennato, occupa una zona molto controversa della città; è infatti al centro di un'area altamente sensibile, tra il tempio di Viśvanātha e la moschea Gyān Vāpī. La complessa situazione deriva in parte dalla storia travagliata del tempio di Viśvanātha, la cui attuale versione è stata costruita nell'area a sud di Jñānavāpī solo alla fine del XVIII secolo dai sovrani Marāṭha di Indore, dopo numerosi tentativi di ricostruzione e richieste per la demolizione della vicina moschea.²⁹ Secondo una diffusa narrazione, infatti, una versione precedente di Viśvanātha occupava lo spazio della moschea, prima della sua distruzione a opera di Aurangzeb.³⁰ Le rivendi-

25. Il *Tīrthavivecanakāṇḍa* di Lakṣmīdara, compendio che raccoglie materiale puranico precedente, cita un *Liṅgapurāṇa* in cui si descrive Avimukta. A sud del luogo è collocata una vasca che molto probabilmente coincide con Jñānavāpī (*Devasya dakṣiṇe bhāge vāpī tiṣṭhati sobhanā*, TVK, 109-110).

26. Sul rapporto tra queste due maggiori forme divine e sulle origini di Viśvanātha si è molto dibattuto. Le varie posizioni sono ben riassunte da Smith (2007b, 97-98) che presenta altresì una nuova datazione del KKh e un'interpretazione differente circa le sue origini e il suo rapporto con Avimukta.

27. I dettagli di questa fase si trovano in Lazzaretti 2017.

28. Singh 1955, Medhasananda 2002

29. Moticanandra 1985, 229-230 e Desai 2007, 1-9 e specialmente n. 6.

30. Questa narrazione è avvalorata da molti studiosi che, tuttavia, non citano precise fonti storiche che supportino tale affermazione; per esempio Eck (1983) o Bakker (1996) che rimanda a Eck. Sembra che Aurangzeb abbia effettivamente voluto la distruzione di Viśvanātha, non tanto per intolleranza religiosa ma piuttosto per strategia politica (Sinha 1974, 65; Asher 1992, 254; Eaton 2001, 74-75); tuttavia, mancano dati certi sulla costruzione della moschea e, per di più, una seria valutazione

cazioni dei Marāṭha sono state abbracciate in tempi più recenti da forze estremiste hindū che, anche fomentate dal “successo” ottenuto con la distruzione della Babri Masjid di Ayodhya nel 1992, puntano alla “liberazione” del complesso a Varanasi dalla presenza musulmana; per questo, l’intera area è sotto un sistema di sicurezza che dovrebbe più che altro proteggere la moschea da eventuali attacchi di forze estremiste hindū, ma che di fatto la isola; per di più, l’attuale gestione dell’area ha numerose conseguenze sull’utilizzo degli spazi nella vita quotidiana e anche sulla pratica dei pellegrinaggi urbani.³¹ Senza addentrarsi nelle numerose problematiche socio-religiose e politiche che convergono nello spazio di Jñānavāpī, occorre tuttavia accennare al fatto che l’area è anche sede di diverse e spesso contrastanti autorità e forme di gestione. Come accennato, l’intero complesso è controllato dalle forze governative di sicurezza, la cui gestione ha trasformato uno spazio che era anche civico – il sistema di sicurezza interessa infatti anche una serie di vie con negozi e abitazioni, e porzioni di territorio cittadino – in un complesso ora *solo* religioso, che ha come fulcro il tempio di Kāśī Viśvanātha. Le varie porzioni dell’area sono poi gestite da enti e personalità diverse: il tempio è gestito da un *trust* governativo, il Kāśī Viśvanātha Nyāsa, dal 1983, quando il governo regionale dell’Uttar Pradesh acquisì, non senza opposizione, la gestione del tempio dalla famiglia Tripathi;³² l’area di Jñānavāpī è tuttora gestita direttamente dalla famiglia Vyas che si proclama proprietaria del terreno che separa il tempio dalla moschea; quest’ultima, invece, è gestita dal *muftī-e-sahar* e *imām* Abdul Batin Nomani. L’area è quindi teatro di un importante dibattito tra diverse autorità, secolari e religiose; esse supportano visioni spesso contrastanti sulla gestione e, in fondo, sulla natura di uno spazio multi-religioso. La ricerca in corso mira a documentare non tanto il contrasto tra le due comunità religiose, tema piuttosto manifesto e cui spesso si riduce la complessa situazione dell’area, ma piuttosto si propone di indagare anche le dispute più sottili e interne, che sono localmente le più significative. Queste dispute si verificano tra diverse visioni e gestioni dello spazio hindū: è osservando i numerosi tentativi di acquisizione dell’area di Jñānavāpī da parte del *trust* governativo che già gestisce il tempio, e analizzando i progetti del *trust*, supportati o contrastati da altre forze politiche, che si può ricostruire la visione che un’autorità presumibilmente secolare promuove per il futuro di tale complesso religioso. Visione che, come ho sostenuto

di narrazioni alternative, come per esempio quella sostenuta dalla comunità islamica (comunicazione personale con Abdul Batin Nomani, marzo 2013 e corrispondenza con Nita Kumar, dicembre 2015) non è stata effettuata.

31. Per una trattazione completa sulle transizioni dell’area in questione si rimanda a Lazzaretti 2015.

32. Si veda *The Uttar Pradesh Sri Kashi Vishwanath Temple Act, 1983* (Act 29 of 1983), consultabile sul sito: <http://www.lawsofindia.org/statelaw/1624/TheUttarPradeshSriKashiVishwanathTempleAct1983.html>.

altrove, contrasta con quella invece rappresentata dalle famiglie di specialisti locali, creando nuove e inaspettate alleanze.³³

La ricerca è poi focalizzata sulla visione che Kedarnath Vyas ha dello spazio in questione e del proprio ruolo al suo interno, e si occupa di ricostruire le modalità tramite le quali egli ha tessuto, costruito e trasmesso nel tempo il legame tra uomini e luogo. L'affermazione di tale legame e il suo riconoscimento sono parte di un processo lento e complesso di autenticazione di un'autorità – quella della famiglia Vyas – che sembra essere prettamente locale, appositamente progettata per Jñānavāpī e funzionale per i servizi rituali qui prescritti. Tale processo di affermazione, che ha l'obiettivo di definire il luogo, renderlo specifico, fondarne le qualità, le funzioni, e ancorarlo ai *sui* specialisti rituali, è interpretabile come una sorta di “produzione della località”, ovvero ciò che Appadurai definisce come una serie di pratiche volte a materializzare, mantenere e ribadire la connessione tra luoghi e soggetti; connessione che, evidentemente, se necessita di così vasta e diversificata attenzione, è intrinsecamente *fragile*.³⁴ L'indagine etnografica ci permette di concentrarsi sul soggetto Kedarnath Vyas, sulla sua biografia e sul rapporto tra individualità e produzione della località; pertanto si intende far luce sulla particolare visione che egli promuove dello spazio sacro, e che per esempio contrasta con quella promossa dal *trust* e da altre forze politiche regionali e nazionali.

La vicenda di un luogo come quello in questione e della sua costituzione come spazio sacro, che è fondamentalmente un luogo d'acqua, emerge nel corso della ricerca come una storia per forza frammentaria, fatta di documenti e *tracce* emerse anche attraverso la lettura in contropelo (Ginzburg 2006, 10-12) di varie fonti e narrazioni. Di conseguenza, l'etnografia risulta essere mezzo necessario per compensare e completare l'indagine storica; è per la sua possibilità di parlarci direttamente delle modalità attraverso le quali gli attori sociali trattano e mediano il passato, negoziando le tensioni tra vari tipi di esperienze e narrazioni, storiche o di finzione, e le discrepanze tra diversi piani del tempo (Stewart 2016, 8) a farne uno strumento prezioso, non solo per capire il presente, ma anche per informare l'interpretazione del passato. La ricerca in corso, mettendo riflessivamente sotto indagine la propria pratica, vuole anche discutere l'ipotesi che le strategie di narrazione e definizione del ruolo rituale emerse nell'incontro etnografico con Vyas possano suggerire spunti interessanti sulle modalità di evoluzione dei luoghi e degli attori sociali anche nel passato.

33. Si rimanda a Lazzaretti 2015.

34. Appadurai 2001.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- KKh = Ganesh Vasudeo Tagare (transl.), *Kāśīkhaṇḍa (Skandapurāṇa)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1996.
- KR = Jagdīs Nārāyaṇ Dūbe (ed.), *Kāśīrahasya*, Ādarśa Prakāśan Mandir, Vārāṇasī 1984.
- MBh = J. A. B. van Buitenen (transl.), *The Mahābhārata*, Vol. II, 2. *The Book of the Assembly Hall*, 3. *The Book of the Forest*, University of Chicago Press, Chicago 1973.
- Sukul 1978 = Kubernath Sukul, *Vārāṇasī Vaibhava*, Bihār Rāṣṭrabhāṣā Pariṣad, Paṭna 1978.
- Tripathi 1991 = Śrī Nārāyaṇapati Tripāṭhī (ed.), *Kāśīyātrā* (1908), Sampūrṇānand Sanskrit University, Varanasi 1991.
- TVK = K. V. Rangaswami Aiyangar (ed.), *Tīrthavivecanakāṇḍa, Bhaṭṭaśrīlakṣmī-dharaviracite Kṛtyakalpatarau aṣṭamo bhāgaḥ*, Gaekwad's Oriental Series 98, Baroda 1942.
- Vyas 1987 = Kedarnath Vyas, *Pañcakrośātmaka jyotirlinga kāśīmāhātmya evaṃ kāśī kā prācīna itihāsa*, Khandelavala Press, Vārāṇasī 1987.

Fonti secondarie

- Appadurai 2001 = Arjun Appadurai, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione* (1996), Meltemi, Roma 2001.
- Asher 1992 = Catherine B. Asher, *Architecture of Mughal India*, in AA.VV., *The New Cambridge History of India*, vol. I, 4, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Bakker 1996 = Hans Bakker, *Construction and Reconstruction of Sacred Space in Vārāṇasī*, «Numen» 43, 1 (1996), 32-55.
- Bakker 2008 = Hans Bakker, *The Avimuktakṣetra in Vārāṇasī. Its Origins and Early Development*, in Martin Gaenzle, Jörg Gengnagel (eds.), *Visualizing*

- Space in Banaras. Images, Maps and the Practice of Representation*, Oxford University Press, New Delhi 2008, 23-40.
- Bakker–Isaacson 2004 = Hans Bakker, Harunga Isaacson, *A Sketch of the Religious History of Vārāṇasī up to the Islamic Conquest and the New Beginning*, in Id., *The Skandapurāṇa. Volume IIA (Adhyāyas 26-31.14). The Vārāṇasī Cycle*, Egbert Forsten, Gröningen 2004, 19-82.
- Bayly 1992 = Christian A. Bayly, *Rulers, Townmen and Bazaars. North Indian Society in the Age of the British Expansion, 1770-1870* (1983), Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Crapanzano 1995 = Vincent Crapanzano, *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma 1995.
- Dalmia 1997 = Vasudha Dalmia, *The Nationalization of Hindu Traditions. Bharatendu Harischandra and Nineteenth-Century Banaras*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Darian 1978 = Steven Darian, *The Ganges in Myth and History*, University Press of Hawaii, Honolulu 1978.
- Dehejia 2009 = Vidya Dehejia, *The Body Adorned. Dissolving Boundaries Between Sacred and Profane in India's Art*, Columbia University Press, New York 2009.
- De Lauri–Achilli 2008 = Antonio De Lauri, Luigi Achilli (a c. di), *Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma 2008.
- Desai 2007 = Madhuri Desai, *Resurrecting Banaras. Urban Spaces, Architecture and Religious Boundaries*, PhD dissertation, University of California, Berkeley 2007.
- Desai 2012 = Madhuri Desai, *City of Negotiations. Urban Space and Narrative in Banaras*, in Michael S. Dodson (ed.), *Banaras. Urban Forms and Cultural Histories*, Routledge, New Delhi–New York–London 2012, 17-41.
- Dodson 2012 = Michael S. Dodson (ed.), *Banaras. Urban Forms and Cultural Histories*, Routledge, New Delhi–New York–London 2012.
- Eaton 2001 = Richard M. Eaton, *Temple Desecration and Indo-Muslim States*, «Frontline» (2001), 70-77.
- Eck 1981 = Diana L. Eck, *India's Tīrthas. "Crossings" in Sacred Geography*, «History of Religions» XX, 4 (1981), 323-344.
- Eck 1983 = Diana L. Eck, *Banāras. City of Light*, Penguin Books, London 1983.
- Feldhaus 2003 = Anne Feldhaus, *Connected Places. Region, Pilgrimage and Geographic Imagination in India*, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- Freitag 1989 = Sandra B. Freitag (ed.), *Culture and Power in Banaras. Community, Performance and Environment, 1800-1980*, University of California Press, Berkeley 1989.
- Freitag 2008 = Sandra B. Freitag, *Visualizing Cities by Modern Citizens: Banaras Compared to Jaipur and Lucknow*, in Martin Gaenzle, Jörg Gengnagel (eds.), *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps and the Practice of Representation*

- (2006), Oxford University Press, New Delhi 2008, 233-254.
- Gaenzle–Gengnagel 2008 = Martin Gaenzle, Jörg Gengnagel (eds.), *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps and the Practice of Representation* (2006), Oxford University Press, New Delhi 2008.
- Gallini–Satta 2007 = Clara Gallini, Gino Satta (eds.), *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Meltemi, Roma 2007.
- Gengnagel 2005 = Jörg Gengnagel, *Kāśikhāṇḍokta. On Texts and Processions in Vārānasi*, in Jörg Gengnagel, Ute Hüsken, Srilata Raman (eds.), *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, Harrassowitz, Wiesbaden 2005, 65-89.
- Gengnagel 2011 = Jörg Gengnagel, *Visualized Texts. Sacred Spaces, Spatial Texts and the Religious Cartography of Banaras*, Harrassowitz, Wiesbaden 2011.
- Ginzburg 2006 = Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Gutschow 2006 = Niels Gutschow, *Benares. The Sacred Landscape of Vārānasi*, Axel Menges, Stuttgart–London 2006.
- Horstmann 2008 = Monika Horstmann, *An Indian Sacred Journey*, in Jörg Gengnagel, Monika Horstmann, Gerald Schwedler (eds.), *Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter*, Böhlau, Köln 2008, 336-360.
- Hüsken 2007 = Ute Hüsken (ed.), *When Rituals Go Wrong. Mistakes, Failure and the Dynamics of Ritual*, Brill, Leiden–Boston 2007.
- Jain-Neubauer 1981 = Jutta Jain-Neubauer, *The Step-Wells of Gujarat*, Abhinav Publications, New Delhi 1981.
- Lazzaretti 2013 = Vera Lazzaretti, *Banaras Jyotirlingas: Constitution and Transformations of a Transposed Divine Group and Its Pilgrimage*, «Kervan. International Journal of Afro-Asian Studies» 17 (2013), 1-20.
- Lazzaretti 2015 = Vera Lazzaretti, *Tradition Versus Urban Public Bureaucracy? Reshaping Pilgrimage Routes and Religious Heritage Around Contested Places*, in Yamini Narayanan (ed.), *Religion and Urbanism. Reconceptualizing “Sustainable Cities” for South Asia*, Routledge, New Delhi–New York–London 2015.
- Lazzaretti 2017 = Vera Lazzaretti, *Waterscapes in Transition: Past and Present Reshape of Sacred Water Places in Banaras*, in Ravi Baghel, Joe Hill, Lea Stepan (eds.), *Water, Knowledge and the Environment in Asia. Epistemologies, Practices and Locales*, Routledge, New Delhi–New York–London 2017, 230-245.
- Medhasananda 2002 = Swami Medhasananda, *Varanasi at the Crossroads*, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata 2002, 2 vols.
- Michaels 2005 = Axel Michaels, *Samkalpa: The Beginning of a Ritual*, in Jörg Gengnagel, Ute Hüsken, Srilata Raman (eds.), *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, Harrassowitz, Wiesbaden 2005, 45-63.

- Michaels–Mishra 2010 = Axel Michaels, Anand Mishra (eds.), *Grammar and Morphology of Ritual*, Harrassowitz, Wiesbaden 2010.
- Moticandra 1985 = Moticandra, *Kāśī kā itihās* (1962), Viśvavidyālaya Prakāśan, Varanasi 1985.
- Singh 1955 = Reginald Lal Singh, *Banaras. A Study in Urban Geography*, Nand Kishore & Bro, Banaras 1955.
- Sinha 1974 = Surendranath Sinha, *Subah of Allahabad Under the Great Mughals, 1580-1707*, Jamia Millia Islamia, New Delhi 1974.
- Smith 2007a = Travis L. Smith, *The Sacred Centre and Its Peripheries. Śaivism and the Vārāṇasī Sthala-Purāṇas*, PhD dissertation, Columbia University 2007.
- Smith 2007b = Travis L. Smith, *Re-newing the Ancient: The Kāśīkhaṇḍa and Śaiva Vārāṇasī*, «Acta Orientalia Vilmensia» 8, 1 (2007), 83-108.
- Stewart 2016 = Charles Stewart, *Historicity and Anthropology*, «Annual Review of Anthropology» 45 (2016), 79-94.