Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità
Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in
Scienze delle Religioni

Indrasya Kilbiṣāṇi.
Un'indagine nelle penombre del ciclo mitico di Indra

Relatore:
Ch.mo Prof. Antonio Rigopoulos

Laureando/a:
Luca Pelliccioli
Matricola: 1210162

ANNO ACCADEMICO: 2021-2022

Sommario

Introduzione 4

1. Chi è Indra? Un problema storico-religioso 8

1.1 Tre interpretazioni 8

1.2 Origini naturalistiche 10

1.3 Dio della guerra o guerriero divino? 14

1.4 Il carattere cosmogonico delle imprese di Indra 17

1.5 Sull'etimologia di *indra* 23

2. Quattro imprese eroiche 26

2.1 Questioni preliminari 26

2.2 La distruzione di Vṛtra 27

2.3 L'uccisione di Viśvarūpa 34

2.4 Indra e Namuci 36

2.5 Il mito della caverna di Vala 41

2.6 Altri miti e quasi-miti 45

3. Empietà e disfunzionalità del guerriero. Prospettive indoeuropeiste 55

3.1 Peccati e disfunzionalità 55

3.2 Dumézil e il metodo comparativo 59

3.3 Caratteri e articolazione della seconda funzione 64

3.4 Ascesa e declino di Indra peccatore trifunzionale 70

4. La teoria del "sacrificio pre-classico" e la sua utilità per l'interpretazione dei miti di Indra 85

4.1 Dal dio indoeuropeo al dio indiano 85

4.2 Il rito e il mito nel prisma del sacrificio pre-classico 87

4.3 Dove il mito non riflette il rito. Indra e gli Yati 97

5. Re e reietto, brahmanicida e brahmano 103

5.1 Premessa 103

5.2 La disfunzionalità di Indra: a) Il dio diminuito 104

5.3 Segue: b) Il dio lontano 108

5.4 Segue: c) Il dio impuro 121

5.5 Miti di creazione e miti di successione 131

5.6 Indra e la "brahmanità" 140

Conclusione, ovvero della volta in cui Indra prese congedo dai suoi miti. 150

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI 154

BIBLIOGRAFIA 155

Introduzione

In questa tesi sulla mitologia del dio indiano Indra si prende in considerazione una serie di caratteristiche, attributi e azioni che mettono in evidenza il lato, per così dire, più oscuro del dio. Nel titolo ho scelto la parola 'penombre', ma nel testo ho cercato di essere un po' più preciso parlando di 'tratti disfunzionali'[1]. Negli studi sulla figura di Indra esiste un filone originato soprattutto dalle analisi di Georges Dumézil che si è particolarmente occupato di questi aspetti, rubricandoli come 'peccati' di Indra, da intendere a loro volta come esempio specifico della categoria generale dei peccati del guerriero (*les péchés du guerrier*), una categoria che secondo lo storico delle religioni francese si applicherebbe a molteplici esempi ricavabili dalle mitologie indoeuropee. Bisogna osservare che Dumézil, malgrado la costanza con cui usa la terminologia del peccato e del peccatore, allarga talvolta il campo semantico del problema indagato, per esempio dove afferma che «Indra, il dio guerriero dell'India vedica, è un peccatore. Nei Brāhmaṇa e nelle epopee la lista dei suoi *errori* e dei suoi *eccessi* è lunga e varia» (Dumézil 2003: 40)[2]. Agli eccessi aggiungerei anche i difetti (benché nel carattere di una persona l'eccesso di qualcosa sia in fondo sempre anche un difetto del suo opposto). In generale, comunque, si tratta di aspetti che sono diversi da quelli che ci si attenderebbe, in quanto si distaccano dal, e anzi si contrappongono al, modello ideale che il dio sembra dover rappresentare, nonché allo svolgimento ottimale dei compiti e delle funzioni cui egli è preposto. Tratti disfunzionali, dunque, perché sembrano impedire al dio di essere sempre e senza eccezione ciò che dovrebbe.

Tali tratti disfunzionali non sono necessariamente di ordine morale e quindi, a maggior ragione, non sono sempre classificabili come peccati. A volte troviamo più generali difetti del carattere (ad esempio la paura di Vṛtra o l'incertezza sull'esito della battaglia) o persino fisiologici e fisici (debolezza, intossicazione, dimensioni inadeguate). A questi poi si aggiungono i veri e propri vizi o peccati (l'inganno, la lussuria, l'arroganza, la mancanza di rispetto verso asceti e brahmani).

Lo scopo di questo lavoro è cercare di offrire un principio di spiegazione dei tratti disfunzionali di Indra che vada oltre l'affascinante, ma in ultima analisi inadeguata tesi

[1] Un'espressione che sarà meglio chiarita nel corso del lavoro, in particolare nei capitoli 3 e 5.

[2] Corsivi miei. Ma si tratta verosimilmente solo di un breve scivolamento in una maggiore libertà espressiva. È vero infatti che quando Dumézil si pone il problema di una esatta definizione della colpa di Indra, la sua posizione è chiara: si tratta di trasgressioni, peccati e non di eccessi (Dumézil 1990: 69)

duméziliana del guerriero empio[3], e copra le varie sfumature di senso che i miti di Indra rivestono nel pensiero e nella ideologia religiosa indiana. Sfumature che, da un lato, si lasciano cogliere al meglio solo in una prospettiva diacronica o "evolutiva", ma che, dall'altro lato, non appaiono frutto di interventi arbitrari e rielaborazioni fantasiose dei narratori di miti ma si riconnettono il più delle volte (o così almeno mi pare) a fili che possiamo ripercorrere fino a risalire a qualche tratto "originario", genuino, della figura di Indra.

Poiché per comprendere i tratti disfunzionali di Indra è necessario anzitutto avere una immagine sufficientemente determinata del dio, nel primo capitolo cerco di sintetizzare le principali interpretazioni di cui egli viene fatto oggetto e nel secondo passo in rassegna i miti più importanti che lo vedono protagonista. Nel terzo capitolo analizzo gli argomenti di Dumézil sulla figura del dio-guerriero peccatore, pur non potendo considerare che il versante indiano della sua comparazione, e menziono alcune integrazioni e varianti che sono state proposte da altri autori. Nel quarto e quinto capitolo inizio a battere una nuova strada cercando di declinare i tratti disfunzionali di Indra in modo da individuarne a un tempo le molteplici dimensioni e l'unità di fondo. La tesi principale che intendo sostenere è che le disfunzionalità di Indra si comprendono meglio se inserite in una visione complessiva della sua figura. Indra è certamente l'eroe protagonista di imprese benefiche per gli dèi e gli uomini, ma è anche una figura caratterizzata da tratti ambigui e liminali che lo espongono ai territori del peccato, dell'impurità, della debolezza e della morte. Il mito non si limita a giustapporre questi aspetti antitetici ma istituisce tra essi una relazione necessaria, fatale: nel momento stesso in cui rimuove gli ostacoli delle potenze asuriche e favorisce l'instaurazione di un ordine cosmico, sociale e sacrificale, Indra si carica del potere distruttivo delle forze che ha sconfitto. Questa negatività, tuttavia, non è la semplice riproduzione di quella degli avversari, ma ne è piuttosto l'immagine invertita: se i nemici di Indra sono le forze dell'inerzia, dell'avarizia, dell'immobilità, la disfunzionalità di Indra è piuttosto quella di un dio che trattiene troppo poco, che si svuota completamente fino a generare un bisogno opposto a quello posto alla base dell'impresa. Se allora si trattava di introdurre il movimento nell'immoto, ora è necessaria una fissazione e un ristabilimento delle energie liberate, che si realizza, miticamente e ritualmente, in un processo di morte e rinascita.

L'analisi svolta nei capitoli che seguono copre un arco temporale e culturale molto ampio, che va dal Ṛgveda ai testi epici, passando per la letteratura ritualistica dei Brāhmaṇa. Tuttavia ci

[3] Una tesi che peraltro lo stesso Dumézil in un lavoro della maturità (1986b, ma la data di redazione è il 1971) ha finito per non considerare applicabile a Indra. La questione sarà trattata ampiamente nel paragrafo 3.4.

si è posti alcuni limiti precisi. Solo occasionalmente, in particolare, si rimanda ai Purāṇa, la cui immensa vastità non ho osato scandagliare. Si tratta perlopiù di passi su cui gli studiosi occidentali si sono già soffermati con indagini specifiche, che è parso opportuno richiamare per ragioni di completezza. Del resto non si sarebbe potuto trascurare che proprio un testo puranico (il capitolo quinto del Mārkaṇḍeya Purāṇa) costituisce la base su cui Dumézil ha fondato la propria teoria del triplice peccato di Indra. Molto singolare e interessante è anche la storia, che si trova nel Brahmavaivarta Purāṇa, della sfilata delle formiche, in realtà innumerevoli Indra del tempo passato, resa celebre dalla versione non letterale di Heinrich Zimmer che apre il suo splendido *Miti e simboli dell'India*. È una storia che suscita riflessioni molto attinenti al nostro problema e su cui si tornerà nella Conclusione.

Come si è detto, lo scopo di questo lavoro non è solo di offrire un quadro sinottico dei luoghi letterari che contengono riferimenti ai tratti disfunzionali di Indra, ma anche di fornire un tentativo di interpretazione di questa disfunzionalità in relazione al complesso dei caratteri mitici del dio e quindi, in ultima analisi, un tentativo di decifrare il "messaggio" che i miti di Indra sono in grado di trasmetterci. E si tratta, occorre subito aggiungere, di un messaggio che si impone nella maniera tipica del mito, vale a dire un contenuto che non è traducibile senza residui in forma discorsiva e concettuale, ma che un'analisi di questo genere può solo cercare di additare. Trovo che per comprendere questo rapporto tra contenuto mitico e concettuale rimanga di grande efficacia il parallelo tra mito e musica proposto da Levi-Strauss in alcune sue opere e pienamente sviluppato nell'introduzione a *Il crudo e il cotto* (Levi-Strauss 1990) Il vantaggio offerto da questo parallelo è che, nel caso della musica, è chiaro a chiunque che ogni tentativo di critica può nel migliore dei casi offrire un'utile guida all'ascolto, ma non può mai sostituire l'ascolto stesso, ne sarebbe auspicabile che lo facesse! Lo stesso vale per il mito, anche se la verità del giudizio appare in quest'ambito molto meno pacifica. Le ragioni di una simile reticenza, o almeno alcune di esse, non sono difficili da cogliere: il mito come forma di organizzazione ed elaborazione di pensieri non gode in genere una buona reputazione; a differenza della musica esso si serve sempre di un linguaggio verbale e dei suoi significati per dar forma al proprio messaggio, ma sembra che le parole e i rispettivi significati siano capaci di un'articolazione meno ambigua, meno oscura, meno ingannevole di quella messa in atto dal mito. L'insegnamento levistraussiano più sottile, ma per molti anche il più sospetto, è però che il mito costituisce un linguaggio ulteriore e tipologicamente diverso dalla lingua naturale in cui necessariamente si manifesta; se ciò fosse vero, sarebbe automaticamente dissolta l'impressione che un'analisi

ordinata e discorsiva degli elementi che compongono un mito possa liberarci definitivamente dalla forma mitica; una simile analisi sarebbe infatti solo un modo per parlare *del* mito in una lingua differente, così come l'analisi di un brano musicale fatta da un critico parla *della* musica, ma non esprime *la* musica stessa. Purtroppo Levi-Strauss non è riuscito a dare una formulazione rigorosa e convincente di questa fondamentale intuizione (Detienne 1987: 17) sicché essa rimane una semplice ipotesi non dimostrata.

Ad ogni modo, la mia opinione è che tale ipotesi sia fondamentalmente corretta e la discussione che segue, pertanto, non si propone in alcun modo di tradurre i miti e le disfunzionalità mitiche di Indra nei concetti che di volta in volta saranno utilizzati per lumeggiarle. Questa discussione vuole invece solo essere una traccia per orientarsi in un ambito che presenta per il lettore contemporaneo, e specialmente occidentale, numerose difficoltà, sia per la varietà e dispersione dei testi che raccontano i miti (o sovente vi alludono soltanto), sia per la loro disomogeneità e variabilità storica, sia, infine, per la densità dei riferimenti culturali di cui ogni variante dei miti abbonda. Ma l'ultima parola è riposta nell'ascolto dei miti stessi e non altrove.

1. Chi è Indra? Un problema storico-religioso

L'origine d'Indra … reste douteuse.

(*L. Renou, L'hindouisme*)

1.1 Tre interpretazioni

Nell'epoca vedica Indra è una divinità preminente[1]. Quasi un quarto degli inni del Ṛgveda gli è dedicato; nessun altro dio appare con altrettanta frequenza nella raccolta. Indra è qualificato da numerosi e ricorrenti epiteti, tra i quali *maghavan*, il generoso, e *vṛtrahan*, l'uccisore di Vṛtra (oppure, come anche si può intendere, il distruttore degli ostacoli), sono forse i più frequenti; innumerevoli sono le imprese che ha compiuto, alcune descritte con dovizia di dettagli, altre richiamate per brevi allusioni; ricco e ben delineato è anche il novero dei compagni e degli aiutanti che lo assistono. Egli è anzitutto colui che ha ucciso e smembrato il serpente, Vṛtra, lasciando scorrere le acque da lui tenute incatenate (ṚV. 1.32 e *passim*). Nell'impresa lo assistono i Marut (ad es. 3.32.4; cf. AitB. 3.20) e, soprattutto, Viṣṇu (cf. 4.18.11). Insieme a Bhṛaspati, il grande sacerdote divino, ha liberato a beneficio degli Aṅgiras le vacche che i Paṇi tenevano prigioniere nella caverna di Vala (cf. ad es. gli inni 1.52, 3.31, 10.67). Ha decapitato il figlio tricefalo di Tvaṣṭṛ, l'artefice o artigiano degli dei, con l'aiuto decisivo di Trita Āptya (10.8.8; 10.99.6). In un altro mito di decapitazione è la testa del demone Namuci a rotolare sotto i colpi di Indra, inferti con l'insolito mezzo della schiuma dell'acqua. Ma, oltre a queste, i poeti del Ṛgveda ricordano, talvolta in modo molto scarno, molte altre gesta eroiche e guerresche di Indra, così come innumerevoli altri demoni e uomini – capi non arii, ma anche arii di tribù avverse a quelle nella cui cerchia sorge il racconto – caduti per opera della sua mano, spesso armata del terribile *vajra*, la clava/fulmine forgiatagli da Tvaṣṭṛ. Indra peraltro ha anche l'arma

[1] La maggior parte degli studi complessivi sulla figura dell'Indra ṛgvedico è molto risalente e risente spesso dei pregiudizi dell'epoca in cui fu redatta, in particolare del pregiudizio naturalistico, come si vedrà poco più sotto. Tra le analisi più rilevanti si ricordano Bergaigne 1878-1883: 2, 157 ss.; Hillebrandt 1891-1902: 3, 155 ss.; Oldenberg 1894: 111 ss.; MacDonell 1897: 54 ss.; Perry 1885; Lommel 1939.

della magia, o dell'illusione, la *māyā* (ad es. 1.11.7) ed è in grado di mutare forma in molti animali.

Generalmente, nelle sue imprese Indra appare come un guerriero coraggioso, dotato di straordinaria possanza, il cui carro si avventa contro l'avversario lanciato da una coppia di bai indomiti. In questa postura guerriera gli dei che più gli somigliano sono i Marut, giovani e scapigliati cavalieri che spesso lo seguono negli attacchi.

Un altro tratto di Indra su cui gli inni tornano sovente è il suo amore per il *soma*, l'ambrosia inebriante che egli consuma in quantità descritte spesso in modo iperbolico e che gli dona un'audacia irresistibile in battaglia. L'avidità di *soma* è del resto un tratto comune, fonte di rivalità continua tra gli dèi e che nel caso di Indra sembra essere stata causa di una precoce inimicizia con Tvaṣṭṛ, che poi, secondo un'interpretazione che comunque rimane controversa, non è altri che suo padre (4.18.3). A differenza della maggior parte degli altri dèi, Indra ha una madre e un padre; egli è nato dopo una gestazione particolarmente lunga e per una via innaturale, dal fianco della madre (vedi sotto il par. 2.6). Come hanno osservato Stephanie Jamison e Joel Brereton «the unnatural birth and the rivalry with the divine father are well-nigh universal attributes of 'the hero'» (Jamison – Brereton 2014: 39). Similmente, Eliade afferma che Indra «è l'"eroe" per eccellenza, guerriero temerario di energia indomabile» (Eliade 1999: 83). Anche le proporzioni di Indra, che fin dalla nascita è pienamente cresciuto (*pravṛddha*: 4.18.1) e dotato di una potenza irresistibile (1.63.1) sono tipiche di una morfologia eroica (Brelich 1958). Molti inni alludono alla precocità di Indra, che non è solo fisica, ma si estende alle attività: fin dal momento della nascita egli ha bevuto il soma (3.32. 9-10) oppure si è preoccupato di abbattere i suoi nemici (8.77.1-3; cf. Lommel 1939: 30).

Su Indra, quindi, siamo ben informati sin dalle fasi più antica della letteratura religiosa indiana, sia pure nel modo narrativamente frammentario proprio di una raccolta di inni quale è il Ṛgveda. Eppure, l'interpretazione della sua figura è apparsa spesso agli studiosi occidentali, o in generale agli studiosi di impronta accademica, come un affare problematico e controverso. Riprendendo con qualche modifica una classificazione proposta da Dandekar (1950) e Klostermaier (2001), possiamo identificare tre "componenti" su cui gli studiosi si sono concentrati, spesso cercando di isolarne una come la più importante, o la più antica e considerando le altre come accumuli e stratificazioni successive e fuorvianti:

(a) Indra la personificazione del fenomeno naturale del fulmine o della pioggia (o ancora, più raramente, del sole meridiano);

(b) Indra il prototipo del guerriero e condottiero dei popoli arii, che apre lo spazio alla conquista dei nuovi dominatori, sbaragliando la resistenza degli indigeni *dasa*;
(c) Indra il dio cosmogonico, uccisore del drago cosmico Vṛtra che trattiene le acque impedendo il pieno ordinamento e sviluppo del mondo.

1.2 Origini naturalistiche

Negli studi più risalenti, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, si è insistito in prevalenza su questa componente, identificando nello spettacolo insieme rincuorante e perturbante della pioggia che squarcia le nubi, e mette fine alla prolungata siccità, la fonte prima di ispirazione, su cui i poeti vedici o, prima di loro, le comunità indo-arie hanno ricamato il quadro della mitologia di Indra[2]. Questo dato non sorprende, perché è perfettamente in linea il clima degli studi storico-religiosi di quell'epoca, programmaticamente orientati a una prospettiva naturalistica[3]. Come osserva Gonda l'interpretazione naturalistica di Indra riflette «l'idea piuttosto vecchia che i miti siano una specie di parafrasi di fenomeni della natura … una fisica popolare … una contemplazione primitiva» (p. 57-8). Se, in un simile contesto, la figura di Indra poteva apparire fonte di controversie è anzitutto perché si tratta di un dio a prima vista assai meno "naturalistico" di altri che popolano il pantheon vedico. Se infatti esiste una immagine di Indra che sgorga, per così dire, spontaneamente dagli inni ṛgvedici è quella, sbozzata sopra, di una divinità eroica dotata di statura e complessione impressionante e di forza sovrumana, amante del *soma* e impetuoso in battaglia. Tuttavia l'antropomorfismo accentuato di Indra[4] non contraddice i presupposti (a dire il vero piuttosto dogmatici) dello storico delle religioni naturalista; esso comporta solo uno speciale lavoro di scavo volto a dissotterrare il dato naturale che si cela sotto l'accumulo di materiale mitologico.

Come accennato, le interpretazioni naturalistiche di Indra sono più d'una, ossia sono diversi i fenomeni naturali che di volta in volta sono stati proposti come base della figura mitologica.

[2] La lista delle interpretazioni naturalistiche di Indra e delle sue gesta è lunga. A titolo di esempio ricordiamo: MacDonell 1897: 54; Bergaigne 1878-97: 2, 187; Bloomfield 1908: 176 («there is no doubt that he originates somewhere in visible nature»); Perry 1885.

[3] Un'interpretazione naturalistica di Indra è stata, peraltro, proposta anche in anni recenti da Von Simson 1992, che vede nel dio una trasfigurazione teologica e mitologica della luna e delle sue fasi.

[4] Cf. per es. Gonda 1980a: 93 («Tra tutte le divinità vediche [Indra] è quella che presenta i tratti più antropomorfici»); Bloomfield 1908: 174 («grossly antropomorphic»).

Mi limito qui ad alcuni esempi. Partiamo dal risalente saggio di Perry, così spavaldamente naturalista da identificare le due questioni seguenti su Indra: «his original position in the Vedic pantheon, and his original significance: i.e. the powers of nature which lie behind and are symbolized by this striking personification» (Perry 1885:117). Insomma, non vi sarebbe differenza tra la definizione della natura di un dio e la scoperta del fenomeno naturale che si cela dietro di esso: il naturalismo per Perry è vero *a priori*! Si tratta solo di prendere una mappa del cosmo fisico e segnare la posizione occupata da Indra: per Perry questa parte è (non il cielo ma) l'atmosfera e precisamente la tempesta che qui si scatena[5]. Abel Bergaigne, la cui adesione all'istanza naturalista è molto più sfumata, afferma che «l'origine naturaliste du personnage d'Indra peut, selon nous, être cherchéè dans le feu céleste du soleil et de l'éclair» (Bergaigne 1878-97: 2, 167). Per quanto invece attiene alla principale impresa mitica del dio, l'uccisione di Vṛtra e la liberazione delle acque l'autore avanza questa tesi: «En un mot, la conquéte des rivières par Indra n'est qu'une forme mythique de phénomène naturel de l'orage» (ivi: 187).

Una lettura della lotta tra Indra e Vṛtra che ha avuto vasta eco, anch'essa annoverabile nell'approccio naturalistico, è quella sostenuta da Alfred Hillebrandt (1891-1902: 3, 162-207). Secondo Hillebrandt, che muove da un ampio studio semantico del linguaggio degli inni ṛgvedici che riferiscono l'episodio, l'immagine onnipervasiva di Vṛtra che tiene incatenate, prigioniere, bloccate le acque standosene sdraiato si riferisce al gelido e letargico inverno dei paesi del nord[6]. Vṛtra non può essere il demone-nuvola cui la tradizione è affezionata, perché l'analisi del linguaggio degli inni non consente una simile interpretazione. Egli è piuttosto il gigante dell'inverno (*Winterriese*) e di conseguenza il suo uccisore non può essere un dio della tempesta che usa il fulmine per squarciarlo, ma un dio solare[7] che, sciogliendo il ghiaccio, fa scendere i fiumi di nuovo carichi di acque dalle montagne (ivi: 195). Immagini proprie a un clima più freddo di quello in cui vivevano i poeti che composero gli inni della Ṛgveda Saṃhitā e che infatti, secondo Hillebrandt, si sarebbero originate in una tappa più settentrionale delle migrazioni arie.

L'interpretazione solare di Indra non era nuova, ma Hillebrandt la collegava per primo a un tentativo rigoroso di interpretazione naturalistica della lotta tra Indra e Vṛtra, che in precedenza

[5] Perry 1885: 120: «I consider that Indra belongs not among the deities of the sky, but among, or rather at the head of, those of the air – a distinction which we shall find a very important one when Indian mythology is in question».

[6] Hillebrandt 1891-1902: 3, 188: «Der Vṛtra, den eine Reihe von Stellen 'schlafen' lässt, den Indra mit dem Donnerkeil weckt, erinnert an den 'Winterschlaf' der Natur»

[7] L'ipotesi solare era già sostenuta da Max Müller, ma nel quadro del suo "solarismo" onnipervasivo, e pertanto in modo meno specifico e circostanziato di quanto accada in Hillebrandt.

era sempre stata considerata come una rappresentazione della pioggia benefica che, vincendo finalmente la resistenza delle nuvole, si riversa sulla terra.

È interessante osservare che gli indologi occidentali non si sono inventati l'interpretazione dell'episodio di Indra e Vṛtra in termini di nuvole e temporale ma l'hanno mutuata dall'influente commentario al Ṛgveda di Sāyana, del XIV secolo, che per molti di loro aveva costituito la chiave d'accesso all'oscuro linguaggio dei Veda[8]. In realtà l'origine di questa interpretazione è ben più antica e la troviamo già nel Nirukta di Yāska, un trattato di etimologia appartenente al *corpus* dei Vedānga, che gli studiosi collocano intorno al VI-V secolo a.C. Discutendo ṚV. 1.32.10[9], Yāska si chiede:

> But who is Vrtra? 'It is a cloud' say the etymologists ['It is a demon, son of Tvaṣṭā' say the legendarians] (Nir. 2.16)[10]

Già in epoca vedica quindi circolano due interpretazioni di Vṛtra e, di conseguenza, del significato della sua uccisione da parte di Indra. Da un lato i *nairukta*, gli etimologisti, sostengono che Vṛtra è una nube, dall'altro gli *aitihāsika*, i narratori di storie (*itihāsa*) lo descrivono come un demone nato, o meglio prodotto[11], da Tvaṣṭṛ, l'artefice divino arcirivale di Indra. Si tratta di un fatto da sottolineare per due ragioni. In primo luogo, esso ci mostra fin da ora come gli indiani producessero analisi e spiegazioni dei propri miti e delle proprie divinità. Nel caso di Indra e Vṛtra peraltro tali analisi e spiegazioni avevano a volte carattere naturalistico (cf. Lüders 1951: 197 ss.). In secondo luogo, esse mostrano l'esistenza di un dissenso o almeno di una pluralità di visioni. Sarebbe bene che lo storico delle religioni ne tenesse conto se non vuole rischiare di dare una rappresentazione distorta del proprio oggetto di studio.

Quanto agli elementi naturalistici della figura di Indra, poi, bisogna osservare che essi sono particolarmente accentuati nei testi epici e in forme di culto attestate a livello popolare (vedi Meyer 1937 e Gonda 1967). Non c'è dubbio che nel Mahābhārata e nel Rāmāyaṇa Indra appaia spesso come il dio che ha la funzione di donare la pioggia e la fertilità e molti dei comportamenti e delle passioni che lo caratterizzano in quei testi, come gli eccessi sessuali o, in senso opposto,

[8] Sulla presenza di questa interpretazione nel commento di Sāyana vedi Lincoln 1976: 52, n. 45. Sull'influenza decisiva di Sāyana sui primi editori e traduttori occidentali del Ṛgveda cf. per esempio Jamison – Witzel 1992: 6. Si noti che la dipendenza da Sāyana di per sé non prova che il naturalismo mitologico non fosse profondamente radicato negli studiosi occidentali; anzi proprio il fatto che Hillebrandt, pur staccandosi dal modello, abbia prodotto una interpretazione nuova, ma ancora convintamente naturalistica, suggerisce la conclusione opposta.

[9] Vedi nel prossimo paragrafo il testo dell'inno.

[10] Tr. Sarup 1967: 31. Ecco il testo originale: «*tat ko vṛtraḥ? megha iti nairuktāḥ [tvāṣṭro ʾsura ity aitihāsikāḥ]*».

[11] Vedi sotto il par. 2.2.

le perdite di vigore che producono sterilità nel mondo, possono essere spiegati anche, o principalmente, alla luce di questo suo ruolo (vedi Feller 2004). Benché la dimensione di Indra come dispensatore della pioggia e della fecondità non sia al centro del presente lavoro, di essa si dovrà nondimeno tenere conto quando si tratterà di spiegare alcuni fatti mitici che altrimenti sarebbero di difficile comprensione se non anche possibile fonte di fraintendimenti.

Tuttavia è importante notare a questo punto che la presenza di tratti naturalistici nella figura di Indra non implica affatto il tipo di spiegazione naturalistica che il più delle volte caratterizza le teorie degli studiosi dell'Ottocento e del primo Novecento. Queste teorie, in effetti, si basano sull'assunto che l'osservazione (distorta e superstiziosa) della natura costituisca il primo spunto del pensiero mitico-religioso; detto altrimenti, il naturalismo che stiamo discutendo qui è una teoria sull'origine della religione. Nulla del genere è suggerito dal ruolo di Indra quale dio della pioggia. Tale ruolo costituisce, per quanto possiamo osservare, un tratto sopravvenuto e popolareggiante, che oltretutto si manifesta solo quando Indra è ormai da tempo destituito dal rango di divinità suprema che occupava nel pantheon vedico (e quando altre divinità, nient'affatto naturalistiche, ne hanno rilevato il posto).

Osservo inoltre che le nuove, o almeno accresciute, funzioni meteorologiche di Indra sono solo un tassello, per quanto importante, di una evoluzione complessa che porta il dio nel corso del tempo a incarnare valori e disvalori che via via vanno acquisendo centralità nella società indiana. Studieremo miti in cui Indra appare come il modello della regalità buona e dispensatrice di felicità, ma anche come *kṣatriya* immoderato, come emblema del potere puramente mondano, geloso delle virtù ascetiche, e persino come empio brahmanicida. Se queste profonde metamorfosi impediscano di attribuire alla figura di Indra, in un'ottica diacronica, una qualsivoglia unitarietà, oppure se le sue trasformazioni manifestino una pur tenue logica interna, non è una questione che si può decidere a questo punto della trattazione. Più avanti cercherò di mostrare che, almeno per quanto riguarda i cosiddetti "peccati di Indra", un principio esplicativo sufficientemente unitario può essere formulato, a patto che non lo si cerchi in una concatenazione razionale di concetti, ma lungo i percorsi assai meno lineari della "logica" del mito. Ad ogni modo non saranno le interpretazioni naturalistiche di Indra a fornirci le basi per questa spiegazione.

1.3 Dio della guerra o guerriero divino?

Per ora è il caso di proseguire con la seconda delle (vere, o presunte) componenti eterogenee che si intrecciano nella rappresentazione ṛgvedica di Indra. Quella che abbiamo chiamato la componente del "guerriero ario" è in realtà internamente complessa e raccoglie due interpretazioni diametralmente opposte. Nel primo caso Indra è considerato come un dio della guerra, che propizia e sovrintende alle imprese belliche delle popolazioni arie e che intrattiene un rapporto speciale con la classe dei *bellatores*. Un esempio paradigmatico in questo senso è la lettura di Georges Dumézil, secondo il quale Indra è la divinità che, per il ramo indo-ario, ha rivestito il ruolo di titolare della seconda funzione indoeuropea[12] (le altre due essendo, come noto, la funzione sovrana, nei sui aspetti temporali e sacrali, e una terza funzione variamente definita in termini di nutrimento, ricchezza, disponibilità di donne, ecc.[13]).

Malgrado i tratti peculiari che gli derivano dal radicamento in una mitologia "nazionale", il carattere fondamentale di Indra deve dunque essere ricostruito in analogia e attraverso il confronto con le altre figure di dèi o eroi, come Marte, Thor, Verethragna, Vahagn, Eracle ecc., che nelle mitologie indoeuropee impersonano la funzione guerriera[14].

Le tesi che Dumézil ha formulato su Indra saranno studiate approfonditamente nel terzo capitolo. Egli non è comunque certo il solo ad avere visto in Indra un dio della guerra o della funzione guerriera. Un altro esempio degno di menzione è un libro di Hermann Lommel, il cui titolo (*Der arische Kriegsgott*, il dio della guerra ario, ariano) unito all'anno di pubblicazione (1939) non può non generare una certa inquietudine. Si tratta di una breve monografia su Indra che mira a delinearne la figura secondo un approccio simile a quello di Walter Otto (di cui Lommel è stato allievo) e Karl Kerényi, ossia attraverso l'individuazione dell'Idea, o della Forma (termini da intendere in senso piuttosto platonico) di cui il dio è espressione e attorno alla quale i suoi diversi tratti e attributi si organizzano come una totalità armonica (Lommel 1939: 8).

Ora, nel caso di Indra questi tratti comprendono certo alcuni aspetti naturalistici, ma l'idea centrale che il dio rappresenta è piuttosto quella della guerra o del guerriero. Non si tratta però del combattimento condotto secondo le virtù cavalleresche o le regole di ingaggio dei moderni

[12] Ciò peraltro non esclude, secondo Dumézil, che egli fosse *anche* sentito come divinità legata alla tempesta e alla pioggia: «…est-il rare qu'un mythe n'ait qu'un sens. Et c'est ici que, trés souvent, il est légitime de restituer une part accessoire aux anciennes interprétations naturalistes: l'indien Indra n'est pas l'orage personnifié, certes: il est la projection divine de la classe des guerriers; cela n'empêche pas che ces combats célestes ont été certainement assimilés aux phénomènes atmosphériques où interviennent la nuage, l'orage, la pluie» (Dumézil 1941)

[13] Per un'agile introduzione alla tematica vedi Dumézil 2003.

[14] Sul punto vedi più ampiamente il cap. 3.

eserciti, ma di un'onda d'urto insieme violenta e terribile, non mediata da una precisa intenzionalità, che ricorda il comportamento del predatore o della natura inanimata, e che della natura ha l'innocenza (ivi: 10 ss.). L'altra faccia di questo genere di combattimento terribile e spietato è che esso non è assetato di sangue, è privo di ogni voluttà e rimane spesso sopito, latente. Per questo Lommel vi riconosce una misura non umana, una dimensione cosmica che solo di riflesso si inserisce nelle vicende degli uomini (ivi: 22 ss.). Anche nella dimensione cosmica, comunque, le imprese di Indra mantengono il carattere della violenza guerresca. Perciò Indra, a un tempo, riassorbe la guerra umana nella vita cosmica e imprime alla vita cosmica un marchio bellico. Per certi versi questa descrizione ricorda, declinandola intorno ai temi della violenza e della distruttività, la distinzione tra *bíos* (la vita finita, caratterizzata degli individui) e *zoé* (la pura vita, infinita e senza caratterizzazione) che Kerényi utilizzerà nella sua famosa monografia su Dioniso (Kerényi 1992).

Di interpretazione guerriera di Indra, si può parlare anche in un senso molto diverso da quello esemplificato dalle indagini di Lommel o Dumézil. Ecco come questa seconda versione dell'interpretazione guerriera ci viene esposta da un suo sostenitore, l'indologo R.N. Dandekar: "Indra was not originally a god, but (…) he was a human hero who attained godhead by virtue of his miraculous exploits" (Dandekar 1979: 162). La stessa tesi è sposata da Uma Chakravarty, che però scende maggiormente nel dettaglio dell'identità storica dell'uomo Indra: "The Āryan … were divided into several groups of tribes and clans. Indra was the chief of one such groups, probably the strongest of all. The ṚV. verses glorify Indra, their chief, under whose leadership they conquered their Āryan enemies" (Chakravarty 1997: 109)[15].

Un "eroe" umano, dunque, un capo-clan o capo-tribù che grazie alle sue qualità di condottiero favorì l'affermazione della sua fazione sugli altri gruppi arii (secondo Chakravarty) oppure degli arii in generale sulle popolazioni rivali anarie, e che per tale motivo in seguito venne onorato come dio. Proprio le forme della carriera terrena di Indra, tutta volta alla guerra e alla conquista, determinarono la natura guerriera del dio che egli allora divenne (Dandekar 1979: 172; Chakravarty 1997: 93 ss.). I tratti naturalistici e cosmici messi in evidenza dalle tesi del dio-tempesta e del dio solare sarebbero stati acquisiti da Indra, secondo questa interpretazione, solo successivamente alla sua apoteosi, parallelamente all'ascesa al rango di divinità vedica più importante. Alla sua iniziale natura umana, per contro, Indra dovrebbe tutta una serie di caratteri

[15] Un terzo esempio di interpretazione evemeristica si può leggere nell'affermazione di Renou (1957: 62) secondo cui Indra sarebbe "a worrior god, a god of strength, who was no doubt originally a hero secondarily deified"

peculiari che lo distanziano dalle divinità vediche più antiche come Varuṇa, che egli gradualmente scalzò dal seggio più elevato. Anzitutto, in generale, lo spiccato antropomorfismo e il relativo realismo con cui è descritto, poi il fatto di avere una nascita e una infanzia, le numerose imprese che lo mescolano agli uomini e alle attività della società indo-aria[16] e, infine, ciò che ci interessa particolarmente, una nutrita lista di debolezze e traversie molto umane che ne punteggiano le storie (Dandekar 1979: 162). Indra diventa presto orfano (e sua madre vedova: ṚV. 4,18,12), consuma quantità smodate di *soma*, prova paura dopo avere sconfitto Vṛtra, perché non è sicuro di averlo ucciso (ṚV. 1,32,14). Proprio quest'ultimo punto, sottolineato da Chakravarty (1997: 116), merita particolarmente di essere sottolineato perché, come vedremo, è uno dei primi accenni nella mitologia di Indra che potrebbe essere ricondotto al tema dei suoi "peccati".

La teoria che stiamo esaminando (la quale si auto-definisce evemeristica) appare comunque debole e basata su un'evidenza molto generica. Dandekar (1979: 158 ss.) sembra addurre come argomento principale l'insufficienza delle spiegazioni naturalistiche, che egli pone una contro l'altra al fine di mostrarne l'inconsistenza: rimosse queste, la lettura evemeristica si affermerebbe come la più plausibile, anche perché sarebbe in grado di spiegare i tratti antropomorfici e realistici di Indra. Tutto quello (ed è ovviamente moltissimo) di cui l'origine umana di Indra non dà conto si potrebbe spiegare come aggiunta successiva, funzionale alla divinizzazione dell'eroe storico[17]. Anche il lavoro più recente di Uma Chakravarty presenta una struttura argomentativa scarsamente convincente. Gli dèi vedici sarebbero di due tipi, quelli che nascono da idee astratte o dalla natura, da un lato, e quelli che sono stati dapprima "eroi" umani dall'altro lato (Chakravarty 1997: 1). In questa categoria vanno annoverati Indra, i Marut e gli Aśvin, tra gli altri. La classificazione evemeristica di questi dèi proposta dalla studiosa, però, è affermata apoditticamente più che argomentata. Il suo libro, documentariamente ricco, presenta in modo

[16] Naturalmente la lettura evemeristica porta ad assumere una determinata prospettiva di fronte ad alcuni episodi mitici che di per sé sono suscettibili di interpretazioni divergenti, cosicché presunti fatti presentati come argomenti in favore dell'evemerismo possono in realtà essere frutto di una ricostruzione mediata da una "pre-comprensione" evemeristica. Per fare un semplice esempio, Chakravarty vede nell'opposizione di Indra alla "nuvola" Vṛtra, che ostacola il fluire della pioggia, un indizio della storicità di Indra stesso, impegnato nella transizione della società indo-aria dal nomadismo all'agricoltura e di conseguenza animata da una nuova e accresciuta sensibilità per i fenomeni atmosferici. Secondo invece un'interpretazione molto curiosa (e pur sempre evemeristica) riferita da Klostermeier (2001), il nome *vṛtra* indica le dighe costruite dagli agricoltori che abitavano la valle dell'Indo prima dell'invasione indo-aria e che l'antieroe Indra usava distruggere riportando indietro l'orologio della civiltà.

[17] Sottolineo qui l'uso che i due autori evemeristi di cui ci stiamo occupando fanno del termine "eroe", che intendono come sinonimo di "guerriero valoroso storicamente esistito". Negli studi storico-religiosi, però, esiste anche un'altra, ben più importante, nozione di eroe, inteso come un particolare tipo di "protagonista" di miti, che al pari del dio non appartiene allo spazio e al tempo degli uomini, ma che d'altra parte è dotato di tratti morfologici che lo differenziano dal dio. Rimane un riferimento centrale per la questione Brelich 1958.

adeguato le tesi avversarie ma le rifiuta adducendo ragioni che in più di una circostanza lasciano perplessi[18].

Benché internamente fragile e con pochi sostenitori, la tesi in esame trae quel tanto di persuasività di cui è capace dalle falle delle spiegazioni rivali, che appaiono spesso incapaci di assicurare ai differenti tratti della figura di Indra uno statuto mitico o "teologico" sufficientemente coerente e comprensivo. Proprio il tema dei "peccati" di Indra ci mostra con chiarezza la presenza di aspetti del dio che paiono resistere a una trattazione unitaria, o che quanto meno sono sovente tralasciati dalle spiegazioni correnti, e sono pertanto sfruttati dagli studiosi evemeristi per mettere in azione il loro dispositivo ermeneutico, secondo cui la varietà chiaroscurale delle azioni e delle passioni di Indra non può che essere la traccia della incompleta sublimazione mitica di gesta fin troppo umane[19].

Naturalmente, la chiave di lettura evemeristica porta con sé una svalutazione del significato mitico-religioso della figura di Indra e dei mitemi che la compongono, la cui connessione finisce per apparire il risultato di una fusione di contingenza storica e ricamo mitologizzante di poeti e, più tardi, di brahmani e bardi dell'epica.

1.4 Il carattere cosmogonico delle imprese di Indra

Veniamo ora alla terza componente di Indra, quella di dio cosmogonico. Ricollegandoci alle considerazioni conclusive sulla lettura evemeristica, si potrebbe presentare il riconoscimento del primato di questa componente cosmogonica come il frutto di un progetto opposto a quello evemeristico (e in realtà anche a quello naturalistico), volto ad attribuire alla figura di Indra un genuino e irriducibile significato mitico-religioso. Naturalmente ci stiamo muovendo su un livello molto generale di confronto tra prospettive storico-religiose (oltre tutto prese, per così

[18] Per fare solo un esempio, l'interpretazione della lotta di Indra contro Vṛtra come mito cosmogonico, su cui ci si intratterrà tra poco, appare a Chakravarty insostenibile. In particolare, ecco come ella critica questa interpretazione nella versione sostenuta da Kuiper: "Vṛtra represents inert resistence and resides in the primordial hill which floats in the surface of the cosmic waters" (125); senonché, Vṛtra non è affatto inerte, altrimenti perché tanto dispiegamento di mezzi da parte degli dèi per sconfiggerlo (ṚV. 6.20.2)? E cosa mai Indra avrebbe avuto da temere da un nemico inerte, se anche non fosse riuscito a ucciderlo? Ora, al di là di quello che può comportare, miticamente, la nozione di 'inerzia', è davvero difficile comprendere come la difficoltà dell'impresa contro Vṛtra possa essere seriamente addotta contro l'interpretazione della stessa in chiave cosmogonica, quasi che la cosmogonia sia notoriamente cosa che si sbriga con poco!

[19] Cf. MacDonell 1897: 65. «To the more intense anthropomorphism of Indra's nature are doubtless due certain sensual and immoral traits which are at variance with the moral perfection elsewhere attributed to him and essential to the character of the Vedic gods».

dire, all'ingrosso), e deve per forza rimanere indeterminato il senso di parole come 'genuino' e 'irriducibile'. Approssimativamente, comunque, si tratta del fatto che qui le imprese mitiche di Indra non sono più rilette come deformazioni e mistificazioni di osservazioni naturalistiche o evenemenziali, ma come espressione di concezioni che, a differenza di quelle, non fanno parte dell'esperienza ordinaria di ciascuno, ma sono intrinsecamente complesse e specialistiche.

Da questo punto di vista dovremmo piuttosto collocare nello stesso lato della divisione la lettura dumézíliana di Indra come dio della funzione guerriera. Anch'essa infatti vi vede il riflesso di una concezione sofisticata (l'ideologia tripartita degli Indoeuropei) che trova espressione nel patrimonio mitico di un popolo[20].

La lettura della lotta tra Indra e Vṛtra come mito cosmogonico – e in generale di Indra come dio che ricopre funzioni cosmiche – ha molti sostenitori, oltre che indubbi meriti, e si può riconoscere a Norman Brown (Brown 1942) il merito di averla chiaramente formulata.

Brown inserisce la lotta tra Indra e Vṛtra entro un ciclo mitico delle origini, largamente implicito, ma che un attento esame del Ṛgveda sarebbe in grado di rivelare. Gli Asura sono le divinità delle origini. Non c'è un padre degli Asura, ma sono nominate due madri, Aditi e Dānu, che hanno dato vita ai due gruppi contrapposti degli Āditya e dei Dānava (forse due gruppi di sette, ma i numeri non sono affatto costanti nella raccolta). Ciascuno dei due gruppi conosce una figura preminente: Varuṇa è il capo degli Āditya, l'arcidemone Vṛtra è il primo dei Dānava e tiene confinati dentro di sé il cielo, la terra e le acque (Brown 1942: 88-90; 1978: 40-1). Dānava e Āditya sono inoltre di carattere e natura opposti: i primi sono entità che oppongono una resistenza, nella forma di una pesante inerzia, all'attività dei primi che appare piuttosto come liberatrice. Poiché a questi ruoli corrispondono possibili etimologie di Aditi e Dānu, Brown conclude che le madri siano in realtà mere entità simboliche e che l'esistenza dei due gruppi contrapposti rappresenti nel mito lo stato iniziale delle cose[21]. Poiché i Dānava sembrano prevalere, o perlomeno sembra che la loro resistenza non possa essere vinta, è necessario che sorga un nuovo campione per sconfiggere Vṛtra e i suoi pari; questo campione non è altri che Indra (Brown 1942: 92).

[20] Chiaramente, a ulteriore dimostrazione del carattere estremamente generico delle categorie e delle distinzioni che sto utilizzando, nei due casi è ben diversa la *realtà* che costituisce il referente di queste concezioni sofisticate. Mentre l'ideologia trifunzionale è principalmente un principio di organizzazione istituzionale e sociale (anche se si riverbera in tutta una visione gerarchica della natura), per la lettura cosmogonica si tratta invece del modo in cui si sono originati questo mondo e le parti che lo compongono.

[21] Norman Brown ritiene in effetti che si debbano distinguere una versione mitico-popolare e una speculativo-elitaria di questa concezione cosmogonica, anche se nel Ṛgveda i dati ovviamente si mescolano.

I suoi genitori sono il Cielo (*dyaus*) e la Terra (*pṛthivī*); egli appartiene a una generazione nuova, quella dei Deva, anche se possiede il potere magico (*māyā*) degli esseri della generazione precedente ed è perciò talvolta detto egli stesso *asura.*

Egli cresce, nascosto dalla madre (sul tema della nascita e infanzia di Indra vedi sotto), finché è pronto per lo scontro con Vṛtra. Tuttavia, in qualche fase della sua carriera prima della lotta, Indra sembra avere perso la propria forza ed essere abbandonato dagli dèi, ma superata questa difficoltà sorge contro Vṛtra e lo abbatte (vedi sotto par. 5.2). Le conseguenze della vittoria mostrano il significato cosmico della lotta (ivi: 96): Indra libera le acque, permette al sole di sorgere, separa e puntella il cielo e la terra, generando lo spazio atmosferico tra essi, insomma crea il cosmo che conosciamo.

Senza dubbio, ammette Brown (1978: 40 ss.), questa non è l'unica concezione cosmogonica del Ṛgveda, ma è quella originaria ed è sostenuta da un genuino retroterra mitico, mentre quelle successive o sono speculative oppure si appoggiano a miti che appaiono creazioni dei ritualisti.

Anche Lüders (1951: 167 ss., in particolare 183-7) considera il *Vṛtrakampf* un mito cosmogonico, in contrapposizione alle interpretazioni naturalistiche e specialmente alla teoria di Hillebrandt cui si è accennato sopra. Lüders non esclude (194-5) un possibile senso originario più naturalistico, ma per lui si tratta soprattutto di comprendere il mito nel contesto ṛgvedico, nel quale il valore cosmogonico, piuttosto che naturalistico, dell'impresa è ampiamente documentato. Indra fissa il cielo e permette al sole e alle aurore di sorgere (183), libera le acque tracciandone per primo il percorso (176), ferma le montagne che fino allora non avevano una sede stabile (184). Gonda (1980: 97) è dello stesso avviso e afferma che «la lotta con Vṛtra è … un mito della 'creazione' o, meglio, dell'ordinamento del mondo». Simili letture del mito hanno suggerito, in termini più generali, una considerazione di Indra come figura demiurgica[22]. Così, anche in una introduzione generale alla storia delle religioni (Eliade 1999: 83) si afferma che «non è possibile dissimulare le valenze cosmiche di Indra e la sua vocazione demiurgica».

Per concludere questa breve rassegna è opportuno menzionare due opinioni (Kramrisch 1963; Kuiper 1983) che, pur essendo classificabili tra le interpretazioni cosmogoniche delle gesta di Indra, si spingono un po' più in là, fino a ricostruire vere e proprie strutture o dottrine teologico-metafisiche della creazione che affiorerebbero dai meandri dei miti ṛgvedici.

Secondo l'indologa e storica dell'arte Stella Kramrisch la funzione centrale di Indra è quella di separare cielo e terra originariamente fusi in una monade diadica (1963: 159), ponendosi così

[22] Così in realtà già Bloomfield 1908: 174 e Brown 1942: 98.

come ‘terzo’ (ivi: 141). La sua azione è del resto un atto violento, una violazione della calma originaria del non manifesto e quindi il mito la presenta come ‘heroic feat’ (ivi: 144). L’autrice si sofferma in particolare su quei passaggi degli inni che potrebbero suggerire una inclinazione nei poeti alla esegesi metafisica dei miti, come RV 6.24.5b (*asac ca san muhur ācakrir*: «he (scil. Indra) makes the non-existent at once and the existent»[23]). D’altra parte, in termini mitici il passaggio dall’oscura monade al cosmo può essere inteso come transito da una prima a una seconda età degli dèi (ivi: 150); di quest’ultima Indra è insieme re ed emblema. Interessante è poi il modo in cui Kramrisch specifica il significato dell’intervento di Viṣṇu nell’impresa di Indra: «the creative act of Indra or any other demiurge is performed in this world here. While the source of its creativity is in the transmundane realm, in the flowing Light spaces beyond the sky» (ivi: 149). È a tale intervento vivificante e santificante (ibidem) che allude l’episodio mitico dei tre passi di Viṣṇu.

Mentre Kramrisch traduce i testi cosmogonici del Ṛgveda in termini teologico-metafisici, Kuiper[24] cerca di ricavarne una mitologia altamente sistematica e sofisticata, in cui Indra gioca un ruolo centrale ma anche ben delimitato. Il ciclo mitico vedico delle origini non conosce una vera e propria creazione (Kuiper 1983: 10). Esso narra piuttosto il passaggio da uno stato informe e caotico, il mondo dello *asat*, a cui sono essenzialmente legati gli *asura* nel duplice aspetto di potenzialità irrealizzata (Varuṇa) e di ostruzione (Vṛtra), a un cosmo dominato da dualità e relazioni, il mondo del *sat.* Indra è l’artefice di questo passaggio, colui che realizza con una azione (non propriamente creatrice ma) demiurgica: «Indra does not create anything but rather acts as a kind of magnetic force which, as one text says, causes all powers, all entities in the world, to side with one of the two poles of existence» (11). Più precisamente la sua impresa si svolge in due atti: prima egli sventra la montagna primordiale (=Vṛtra) lasciandone fluire la vita, che si manifesta in particolare nei due aspetti dell’acqua e del fuoco (sole); quindi egli si colloca al centro del mondo e si identifica con il suo asse, l’albero della vita e da qui separa il cielo e lo puntella in alto. Alcuni *asura* sono ora relegati nel mondo sotterraneo, altri come Mitra e Varuṇa hanno stretto un patto con i *deva*, i signori di questo cosmo, e sono detti allora *devāv asurā* (cf. ṚV. 8.25.4). Questo mito narra di qualcosa che è sì avvenuto *in illo tempore*, ma che ciclicamente (più precisamente all’avvento del nuovo anno) torna a rinnovarsi e occupare il centro della vita

[23] Peraltro il *pāda* è reso molto diversamente da Jamison – Brereton 2014: 807.
[24] In una serie di articoli apparsi a partire dal 1960 e raccolti in Kuiper 1983.

religiosa vedica[25]. L'identificazione di Indra con l'*axis mundi* non è stabile e generale, ma è momentanea, in quanto riguarda solo la sua impresa demiurgica, come confermerebbero, secondo Kuiper, i dati assai più recenti su una festa di Indra che prevedeva l'innalzamento di un palo in onore del dio (secondo Mbh 1.57.17-18 è il re a piantalo). Il palo veniva rimosso alcuni giorni dopo, a segnalare la conclusione della demiurgia di Indra. Il mio riassunto è troppo stringato per offrire una rappresentazione adeguata delle tesi di Kuiper, e su alcuni punti occorrerà tornare in seguito. Per ora basti osservare che in questo quadro l'azione cosmogonica di Indra ha insieme anche il significato di una successione dei *deva* agli *asura* e di Indra a Varuṇa.

Le interpretazioni cosmogoniche sembrano farci fare un importante passo in avanti nella comprensione delle imprese di Indra. Tuttavia bisogna anche osservare che esse vanno incontro a una difficoltà di ordine generale dovuta alla presenza, nel Ṛgveda, di numerose concezioni cosmogoniche che è difficile ridurre a unità.

Un caso particolare e molto noto è costituito dall'inno 10.90, o *puruṣasūkta*, in cui la nascita del mondo e della società sono il risultato del sacrificio e dello smembramento di Puruṣa, ossia l'uomo (o il maschio) primordiale. La cosmogonia presentata in questo inno evidentemente non ha nulla a che fare con il ciclo di Indra. Si potrebbe pensare che questa circostanza non ponga un problema molto serio, poiché il *puruṣasūkta* appartiene al decimo *maṇḍala* della *saṃhitā* che è considerato di composizione più tarda rispetto al corpo ritenuto originario (i cosiddetti libri di famiglia, ossia i *maṇḍala* 2-7). Pertanto la conclusione che esso includa concezioni posteriori parrebbe plausibile, o per alcuni certa (tra i molti, Sani 2000: 34; cf. però Rigopoulos 2005: 73). Attenendosi a questa ripartizione, quindi, a una cosmogonia mitica che ha per protagonista Indra potrebbe esserne seguita una più "speculativa" (e più mitizzata che mitica) che si manifesta per la prima volta nel *puruṣasūkta* e che è destinata a ricoprire un ruolo preminente nei *brāhmaṇa* nella forma del sacrificio di Prajāpati.

Purtroppo, però, le cose non sono così semplici. Da un lato, ovviamente, il *puruṣasūkta* non è il solo esempio ṛgvedico di una cosmogonia non legata a Indra (ruoli cosmogonici sono per esempio spesso attribuiti a Varuṇa o a Soma[26]). D'altro lato, lo stesso inno 10.90 potrebbe recare contenuti arcaici. In uno studio dell'indoeuropeista Bruce Lincoln (1975), per esempio, si

[25] Una delle tesi forse più note di Kuiper è che il Ṛgveda costituisce una silloge di inni che venivano recitati in occasione delle celebrazioni del solstizio d'inverno.

[26] Come osserva Macdonell 1897: 15: «Nearly a dozen gods are described as having created the two worlds, and rather more are said to have produced the sun, to have placed it in the sky, or to have prepared a path for it»; in particolare, per quanto riguarda la separazione e il fissaggio del cielo e della terra, tale azione «is so generally attributed to them, that in the AV 19,32 it is even ascribed to a magical bunch of *darbha* grass».

sostiene con dovizia di argomenti che proprio la nascita del mondo per sacrificio/smembramento di un essere primordiale costituisce il mito cosmogonico degli Indoeuropei, confermato sia dalla comparazione indo-germanica (nella mitologia norrena gli dèi creano il mondo facendo a pezzi il gigante Ymir) che da quella indo-iranica (si vedano, nel mondo iranico, il mito di Gayōmart, ma anche, secondo Lincoln, la vicenda della dispersione della gloria di Yima). L'inno a Puruṣa costituirebbe dunque l'incarnazione indo-aria, sia pure modificata e adattata al contesto[27], dell'ur-mito cosmogonico degli Indoeuropei.

Stando così le cose, sembra appropriata la prudente osservazione di Jamison e Witzel: «It might be that the early Vedic period was a time of ferment, with competing cosmological/-gonic paradigms from various sources» (Jamison – Witzel 1992: 70). D'altra parte il mito della lotta tra Indra e Vṛtra occupa un ruolo centrale in tutti i libri del Ṛgveda e manifesta in tutte le sue apparizioni una struttura costante e piuttosto stabile. In altre parole c'è asimmetria tra diversità delle meditazioni cosmogoniche dei poeti ṛgvedici e la stabilità del mito principale di Indra, asimmetria che suggerisce cautela nella identificazione *tout court* tra esso e la tematica cosmogonica. Certo, in molti inni la sconfitta del serpente prelude a un atto creativo, o è essa stessa un atto creativo di Indra, ma è ragionevole tenere distinto il mito dalle interpretazioni di esso che si affermano in una fase di una cultura o entro taluni circoli. Specie laddove, come avviene per il ciclo di Indra, il mito persiste aldilà del periodo vedico arcaico, per un tempo molto lungo e in presenza di idee e dottrine religiose assai mutate. Certo, è possibile sostenere che i miti di Indra sopravvivano come narrazioni "fossili", non più comprese, di un originario tema cosmogonico, ma contro questa obiezione si deve rispondere – come spero di mostrare nel seguito del lavoro e in particolare nel capitolo 5 – che semplicemente non è vero, almeno nella maggior parte dei casi, che i miti di Indra si siano trasformati in storie vuote non più comprese, riportate per intrattenimento, tradizionalismo o conformismo[28].

Al contrario, essi continuano e rivestire un ruolo significativo anche quando sono spogliati di ogni plausibile valenza cosmogonica, segno che devono aver mantenuto un nucleo di significato

[27] In effetti Lincoln è dell'idea che in un primo tempo il protagonista del mito dovette essere Yama, che del resto occupa nella mitologia vedica il ruolo di primo uomo). L'argomento da cui muove Lincoln è la parentela linguistica tra i nomi Ymir, Yima e Yama, che sarebbero tutti riconducibile a una radice che indica la gemellarità (cf. anche il latino *geminus* e l'italiano *gemello*).

[28] In effetti ci sarebbero state poche ragioni per conservare nei testi epici e puraṇici racconti delle gesta di Indra al solo fine di elogiare il dio, dal momento che Indra non ha alcun ruolo significativo nel culto hinduista, perlomeno nell'hinduismo "alto" rappresentato dei testi in sanscrito e dal culto nei templi. Sotto quest'ultimo aspetto il prof. Rigopoulos mi ha confermato con comunicazione personale di non essersi mai imbattuto in un tempio dedicato a Indra nel corso dei suoi periodi di permanenza in India.

riconoscibile, sia pure fluido, che tiene insieme le sue parti e determina la conservazione di certi elementi e la sostituzione di altri, nonché le regole e criteri di queste evoluzioni. E, cosa forse più sorprendente, si deve trattare di un nucleo di significato che il mito serba anche quando accade che una sua particolare interpretazione (cosmogonica o d'altro tipo) si cristallizza entro un determinato ambito spazio-temporale. Ancora una volta per sintetizzare questo comportamento dei miti lungo un ampio segmento di un ciclo di civiltà credo che non si possa far meglio che parlare di 'logica del mito'[29].

1.5 Sull'etimologia di *indra*

In uno studio risalente (Bloomfield 1908) Indra è definito un dio opaco, in contrapposizione ad altri dèi vedici come Soma e Agni (e molti altri) la cui origine e la cui funzione traspaiono immediatamente dal nome. Parte del problema dell'oscurità di Indra, e della conseguente pluralità di interpretazioni cui è andato incontro, è dunque una questione di parole. L'etimologia di *indra* è da sempre un problema controverso, come già attestano le tredici (Chakravarty 1995) o quindici (Levitt 2008) possibili etimologie proposte da Yāska in Nir. 10.8. Senza elencarle tutte, è possibile individuare alcuni dei collegamenti che esse istituiscono: con il nutrimento (*irā*) che distribuisce o dispensa (*dṛ*, *dā*); con il Soma (*indu*, lett. 'goccia, succo') di cui è ghiotto; con l'azione di accendere il fuoco (*indh*), perché Indra infiamma gli esseri (*indhe bhūtānīti*); con la capacità di vedere (*dṛś*) tutto[30], ossia ogni cosa (*idam*); con una radice *ind* che significa essere potente.

Gli studiosi occidentali non sono stati da meno e hanno proposto una grande varietà di etimologie che in un'utile sintesi Stephen Hyllier Levitt (Levitt 2008) ha suddiviso in sei gruppi:

- secondo una prima lettura accolta tra gli altri da Muir, *indra* sarebbe una variante dialettale di **sindra*, un ipotetico nome derivato da *syandh*, 'scorrere'. *indra* inoltre condividerebbe questa derivazione con *indu*, 'goccia o succo'. Pur non accogliendo l'etimologia, Max Müller

[29] La giustificazione offerta nel testo andrebbe probabilmente ampliata per risultare davvero convincente. Tuttavia, già così mi sembra troppo lunga nell'economia di questo lavoro. Mi trovo però costretto ad aggiungere quanto meno che: a) quanto detto vale, a mio parere, per ogni mito; b) a meno che non si tratti di miti *ad hoc*, miti esclusivamente eziologici, miti "inventati"; c) non ho detto che il "nucleo fluido" che si preserva e propaga ad onta delle interpretazioni cristallizzate non possa essere un'idea cosmologica o cosmogonica; d) ho solo detto che non mi pare lo sia nel caso di Indra-Vṛtra; quantomeno vorrei provare a operare sulla base di questa ipotesi.

[30] Cf. AitAr. 2.4-6.

sottoscrive la tesi di una parentela tra *indra* e *indu*, dalla quale desume un significato originario di 'giver of rain'. Questa ipotesi si collega a una concezione naturalistica e specialmente astrale, dal momento che *indu* significa anche 'luna'[31].

- Un secondo filone, originato da Roth, ricollega *indra* a una radice *inv* o *in*, che significa 'infondere potenza, rinvigorire', cui si sarebbe aggiunto un suffisso *-ra* attraverso una *d* eufondica. Secondo questa ipotesi, dunque, Indra riflette fin nel suo nome l'idea di forza e potenza che lo connotano sia come dio guerriero che come demiurgo ed elargitore della pioggia.

- Secondo una terza lettura, che fa capo a Jacobi, esisterebbe un collegamento tra la *i-* di *indra* e la radice indoeuropea che avrebbe prodotto il greco *anér* e da cui deriverebbero anche *nṛ* e *nara*, 'uomo'. A questo gruppo appartiene anche la tesi di Dumézil (2001: 191) secondo cui *indra* si connette a un tema indoeuropeo ricostruito **ɘnro-*, 'l'eroico'; una tesi cui lo studioso francese collega quella dell'esistenza di una divaricazione tra due accezioni indoeuropee della mascolinità (una più attinente al lato eroico e guerriero, l'altra a quello etico e civile) che si riflettono in sanscrito, da un lato in *indra, nara* e *narya* (appunto dall'IE **ɘnro-*), dall'altro in *vīra* e *vīrya* (cf. lat. *vir*).

- La quarta lettura ha tra i suoi maggiori fautori Bergaigne (1878-1883: 2, 166) e collega *indra* con la radice *indh-*, 'accendere (un fuoco)'. È interessante che questa derivazione sia suggerita non solo da Yāska, ma già dallo Śatapatha Brāhmaṇa e dalla Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad e sia pertanto l'affermazione più antica sull'origine di *indra*. In BU. 4.2.2 Yājñavalkya impartisce infatti a Janaka questo insegnamento:

> Indha ['colui che accende'] è invero il nome di quell'essere che appare nell'occhio destro; questi, in realtà, è Indha, ma lo si chiama anche misteriosamente [*parokṣeṇa*] Indra; perché gli dèi amano il mistero e loro ripugna ciò che è palese [*parokṣapriyā iva hi devāḥ pratyakṣadviṣaḥ*] (tr. Filippani Ronconi).

Curiosamente questa antica teoria cui i testi dello Yajurveda bianco assegnano un valore esoterico e non propriamente etimologico, e che il dizionario etimologico di Mayrhofer dichiara «non più degna di discussione», è rivitalizzata dallo stesso Levitt che adduce nuovi argomenti in suo favore; un fatto, questo, che conferma quanto poco la riflessione sull'etimologia di *indra* sia progredita dai suoi esordi o abbia messo capo anche solo a qualche punto fermo.

[31] Su Indra come dio lunare vedi Von Simson 1992.

- Meno battute sono infine la quinta e la sesta lettura, che collegano rispettivamente il nome di Indra con l'antico germanico *ent*, 'gigante' e con l'antico slavonico *jedro*, una parola che significa 'rapido'.

Questa breve rassegna mostra che la strada dell'etimologia non sembra poter contribuire a sciogliere la questione della natura di Indra né a restringere il campo delle concezioni plausibili. Ciascuna delle tre principali concezioni di Indra, infatti, è compatibile con una o più delle derivazioni di *indra* proposte dagli studiosi; nessuna di esse, peraltro, pare godere di un consenso ampio e preponderante (così Levitt 2008: 220).

Nella discussione che segue si lascerà perciò da parte la questione dell'origine o del significato del nome del dio, ma, accodandosi a una solida tradizione[32], ci si baserà unicamente sull'esame dei suoi miti, che è venuto il tempo di presentare in modo meno frammentario di quanto si sia fatto finora.

[32] Vedi p.e. Hillebrandt 1891-1902: 3, 168.

2. Quattro imprese eroiche

Indra, in fondo, è solo.

(*G. Dumézil, Le sorti del guerriero*)

2.1 Questioni preliminari

Non è scontato che si possano elencare con assoluta sicurezza i principali miti di Indra. Ogni tentativo in questo senso è disseminato di trabocchetti e scelte delicate a fronte di questioni storiche, metodologiche e di altro tipo. Bisogna indicare i miti di cui Indra è originariamente protagonista? Oppure quelli che hanno assunto una maggiore importanza religiosa o letteraria? O, ancora, una serie di vicende e imprese che ne circoscrivono una sorta di biografia mitica? Ci sono sovrapposizioni, biforcazioni, contraddizioni che dovrebbero essere eliminate? Tutte le storie relative a Indra sono veri miti oppure ci sono anche pseudo-miti, storie edificanti, narrazioni eziologiche? Inoltre, come discernere in ciascun mito gli aspetti originari e quelli sopravvenuti; come scegliere la variante da presentare?

Malgrado queste difficoltà credo che ci siano indizi sufficienti per individuare in un ristretto gruppo di lotte contro nemici mostruosi o demoniaci gli episodi centrali della mitologia di Indra. Si tratta, per la precisione di quattro imprese eroiche cui si è già fatto cenno nel capitolo precedente, ma che ora occorre presentare in modo più completo: la distruzione del demone Vṛtra, la decapitazione del tricefalo Viśvarūpa, l'uccisione, ancora per decapitazione, dell'*asura* Namuci, la liberazione delle vacche dalla caverna di Vala. Le quattro imprese non hanno tutte la stessa importanza: ovviamente l'uccisione di Vṛtra è quella che più spesso si prende il proscenio; all'estremo opposto la liberazione delle vacche imprigionate nella caverna appare più defilata, nel senso che sembra meno tipicamente "indraica", tanto che si sono spesso avanzati dubbi sul carattere originario del suo collegamento con il ciclo mitico del dio. Alla luce delle analisi di Hanns Peter Schmidt (1968), comunque, pare oggi prevalente la tesi per cui anche questa impresa è

da ascrivere al novero delle gesta principali di Indra (*contra* Srinivasan 1973). Inoltre non è nemmeno sicuro che le quattro imprese siano separate da confini precisi, né dove tali confini si situino. I miti di Indra in effetti appaiono reciprocamente permeabili e ci sono aspetti o dettagli che troviamo talora in un'impresa, talora in un'altra. Inoltre i nomi Vṛtra, Namuci e Vala hanno significati tra loro piuttosto vicini che rimandano tutti alle idee di coprire, ostacolare, non lasciare andare[1]; ciò può anche far pensare a elaborazioni di un tema originariamente unico[2]. Ad ogni modo nella mitologia di Indra, per come la conosciamo, le quattro imprese sono dotate di una individualità più che sufficiente a trattarne come di miti distinti.

Certamente questo non è tutto. C'è traccia di altri miti, relativi per esempio alla nascita e alla fanciullezza del dio, che dovettero avere un'importanza notevole prima o contemporaneamente alla redazione della Ṛgveda Saṃhitā ma che per qualche ragione i poeti vedici lasciano nell'ombra, limitandosi a vaghi accenni, e che appaiono pressoché dimenticati nei testi posteriori. Simmetricamente ci sono aspetti o interi episodi che contribuiscono in misura significativa alla percezione di Indra in qualche fase del pensiero religioso indiano, ma che non sembrano attraversarlo con la stessa costanza e generalità delle quattro imprese menzionate. Alcuni di questi miti, o parti di miti, saranno accennati nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, senza peraltro nessuna pretesa di esaustività.

2.2 La distruzione di Vṛtra

Conosciamo questo mito in innumerevoli versioni, ma la narrazione standard è quella contenuta nell'inno 1.32 del *Ṛgveda*, inno giustamente famoso, secondo la condivisibile

[1] Nel caso di Vala e Vṛtra la somiglianza sarebbe per qualcuno anche etimologica (Vala come variante dialettale di *vara*, dalla stessa radice √vṛ di Vṛtra). Quanto a Namuci in realtà è Bloomfield (1893: 143-4) a dare 'don't-let-go', 'holdfast' come significato plausibile per gli Indiani, benché non conservato da nessuna fonte.

[2] Non sono a conoscenza di lavori che trattino specificamente di questo problema, ma l'idea che due o più imprese di Indra risalgano a un modello comune traspare in molti lavori. Per esempio Lincoln (1976: 46) afferma che il mito di Vṛtra ha carattere secondario rispetto al mito di Viśvarūpa-Triśiras, che è un po' il contrario di quanto affermava MacDonell (1893: 429) in un vecchio studio su Trita; Dumézil (1990: 55) fissa l'attenzione su una certa intercambiabilità dei nomi Vṛtra e Namuci in relazione al tema di Indra traditore del patto (vedi sotto); Lüders (1951-1959: 537) accosta il mito di Vṛtra e di Vala come due versioni, una più popolare, una squisitamente sacerdotale (in cui originalmente non doveva figurare Indra), della stessa saga cosmogonica.

valutazione di Jamison – Brereton (2014: 137). Leggiamone la traduzione di Saverio Sani:

1 Ora voglio celebrare le imprese eroiche di Indra, quelle che l'armato di *vajra* ha compiuto ai primordi: abbatté il serpente, liberò le Acque, squarciò i ventri delle montagne.

2 Abbatté il serpente che se ne stava sdraiato sulla montagna – Tvaṣṭṛ gli aveva forgiato il vajra risonante –: come vacche muggenti che si slanciano fuori dal recinto. Le Acque sono scese velocemente al mare.

3 Come in preda a un'eccitazione sessuale, scelse per sé il soma; ne bevve il succo nelle coppe dal triplice legno. Il Generoso afferrò il vajra, l'arma da lancio, e colpì quel primigenio fra i serpenti.

4 Quando tu, o Indra, abbattesti il primigenio fra i serpenti, allora annientasti anche gli inganni dei fraudolenti, generando al contempo il sole, il cielo e l'aurora; da quel momento non hai trovato più nessuno che ti resistesse.

5 Indra, con il *vajra*, grande arma di morte, ha abbattuto Vṛtra, il maggiore tra gli ostacoli, colui che non ha spalle: come rami d'albero spezzati da un'ascia, giace ora il serpente aderendo al suolo.

6 Come un codardo infelicemente ubriaco, aveva sfidato il grande eroe che respinge con potenza e disperde i nemici; ma colui che ha Indra come avversario non resse all'impatto delle sue armi di morte e fu ridotto in frantumi.

7 Lui che è senza piedi e senza mani venne a combattimento con Indra, ma questi lo colpì sulla schiena con il suo *vajra*. Lui che aveva desiderato, pur essendo un bue, essere l'avversario di un toro, giacque frantumato in pezzi disseminati in molti luoghi.

8 Ora, su di lui che giace in quella maniera come una canna spezzata, scorrono, ormai libere per l'uomo, la Acque sommergendolo. Il serpente giace ora ai piedi di quelle che prima Vṛtra circondava con la sua forza.

9 Anche colei che ha Vṛtra come figlio divenne senza forze: su di lei Indra calò la sua arma di morte. Più in alto stava la madre; più in basso il figlio. Giace Dānu come una vacca con il suo vitello.

10 In mezzo alle Acque, le rivali che non stanno mai ferme e che non hanno mai riposo, è nascosto il cadavere. Ora le Acque scorrono via attraverso il nascondiglio di Vṛtra; in una profonda tenebra è finito a giacere colui che ha Indra come avversario.

11 Prima le Acque stavano ferme, avendo un selvaggio come sposo, un serpente come guardiano, come le vacche imprigionate dai Paṇi. Ma, avendo abbattuto Vṛtra, Indra spalancò la cavità delle Acque che era bloccata.

12 E quando Vṛtra richiuse le sue mascelle su di te, che sei l'unico dio, proprio in quel momento ti trasformasti, o Indra, in un crine di cavallo. Tu hai conquistato le vacche, hai conquistato il *soma*, o eroe; hai liberato i sette fiumi perché scorressero.

13 Né il lampo né il tuono riuscirono di vantaggio per lui, né la nebbia che egli sparse e neppure la grandine: quando Indra e il serpente vennero a combattimento, il Generoso ottenne la vittoria per i giorni a venire.

14 Ma quale vendicatore del serpente tu vedesti, o Indra, così che, dopo aver ucciso, ti entrò nel cuore la paura? Così che attraversasti novantanove fiumi, come un falco spaventato attraversa gli spazi celesti?[3]

15 Indra che ha il *vajra* tra le braccia è il re di ciò che si muove e di ciò che sta fermo, di ciò che è mansueto e di ciò che è provvisto di corna. Egli solo comanda come un re alle genti; egli sta loro attorno come il cerchione ai raggi.

In questi versi troviamo quasi tutto ciò che il Ṛgveda ci rivela sul mito della distruzione del serpente. Malgrado infatti moltissimi altri inni lo evochino, essi aggiungono piuttosto poco al racconto che non sia già in 1.32. Tra le aggiunte che paiono più rilevanti, ricordo qui quelle che riguardano l'aiuto ricevuto da Viṣṇu (ad es. in 4.18.11) e dai Marut (ad es. 3.31.11), mentre in 1.32 Indra appare agire da solo[4].

In ordine cronologico possiamo individuare tre momenti nel mito: a) Indra sconfigge Vṛtra dopo una terribile lotta; b) Vṛtra giace morto vicino alla madre; c) Indra è colto da paura e fugge.

a) *Indra sconfigge Vṛtra dopo una terribile lotta*. Il verso 1c dell'inno sintetizza l'evento dell'uccisione con la celebre formula 'ahann ahim': (egli) abbatté il serpente (Watkins 1995; Brereton – Jamison 2020), ripresa con alcune varianti in tre dei quattro versi successivi. Vṛtra significa ostacolo, egli è l'ostacolo maggiore di tutti gli ostacoli (*vṛtram vṛtrataram*). Che la lotta sia stata effettivamente dura e dall'esito a lungo incerto

[3] Riporto qui il testo originale di questo verso perché torneremo a occuparcene anche in seguito: «*aher yātāraṃ kam apaśya indra hṛdi yat te jaghnuṣo bhīr agachat nava ca yan navatiṃ ca sravantīḥ śyeno na bhīto ataro rajāṃsi*»

[4] Si tenga comunque presente che molti altri inni introducono espressioni e descrizioni che sono della massima importanza ai fini dell'interpretazione del mito. Così mentre qui incontriamo Vṛtra addossato alla montagna, altrove essa si trova nel suo ventre (1.55.10), a volte si parla di montagna al singolare, a volte al plurale (1.32 presenta entrambi numeri), in 1.103.7 Vṛtra è addormentato, ecc.

il poeta ce lo dice solo più avanti, nei versi 7 e soprattutto 12 e 13. Dunque Indra riesce ad abbattere Vṛtra con il *vajra*, la mazza forgiata da Tvaṣṭṛ, e spinto dall'eccitazione infusa dal *soma*, ma prima deve sostenere una lotta difficile. Come si dice in altri luoghi egli chiama in soccorso l'amico Viṣṇu, chiedendogli di fare spazio (si intende, per la sua impresa) (4.18.11), e Viṣṇu lo fa compiendo tre passi (8.52.3) che si estendono nelle regioni cosmiche e oltre.

Il serpente si fa incontro a Indra mostrando la sua figura senza spalle (1.32.5), oppure allargando le "spalle" come un cobra, secondo un'altra lettura, e spalancando le fauci (v. 12). Indra sfugge alla presa con un mezzo apparentemente magico, cioè riducendosi alle dimensioni di un crine di cavallo. Allora Vṛtra gli riversa addosso tutte le armi di cui dispone: il lampo, il tuono, la nebbia e la grandine, ma tutto ciò si rivela inefficace e alla fine Indra lo schianta conquistando una vittoria destinata a produrre i suoi effetti anche per il tempo a venire (v. 13).

b) *Vṛtra giace morto vicino alla madre*. Il serpente che prima serrava le Acque tra le sue spire, o forse le aveva inghiottite (Lüders 1951-1959: 168), ora è fatto a pezzi, le sue parti essendo descritte come rami tagliati da un'ascia. Egli si trovava in alto, addossato alle montagne, ma ora è scagliato in basso ai piedi della montagna che prima cingeva e investito dal corso delle Acque non più impedite. Anche sua madre Dānu è uccisa da Indra, e ora si trova sopra di lui come una vacca con il suo vitello.

c) *Indra è colto da paura e fugge*. Malgrado la vittoria completa e definitiva che ha ottenuto, il verso 14 conclude la narrazione in modo paradossale, menzionando la paura che improvvisamente coglie Indra e lo porta a una lunga fuga in cui attraversa novantanove fiumi[5], fuga volta a evitare una qualche, non meglio precisata, vendetta che lo potrebbe colpire.

Tale è dunque, a grandi linee, il racconto del mito che troviamo nel Ṛgveda. Nei *brāhmaṇa* lo stesso mito si presenta in forma alquanto modificata. La versione più completa è probabilmente quella fornita da ŚB 1.6.3 e 1.6.4[6]. Qui Vṛtra, che nel Ṛgveda appariva come un nemico la cui esistenza semplicemente si dà, probabilmente da sempre o perlomeno da tempo immemore, ha una origine precisa. Egli è creato da Tvaṣṭṛ, furioso

[5] Merita di essere sottolineato il parallelismo tra questi novantanove fiumi attraversati e l'identico numero di spire del serpente, che Indra distrugge con un colpo della sua mazza (5.29.6), nonché di ostacoli che distrugge con le ossa di Dadhyañc (1.84.13) (Nel racconto del mito in Mbh 3.98-99 le ossa di Dadhīca (=Dadhyañc) sono la "materia prima" con cui Tvaṣṭṛ costruisce il *vajra*. Si veda Giuliano 2008).

[6] Cf. TS. 2.4.12.

perché Indra ha ucciso suo figlio Viśvarūpa (vedi sotto) e, dopo essere stato escluso per tale azione dal sacrificio di Tvaṣṭṛ, ne ha sottratto il *soma.* Tvaṣṭṛ getta allora nel fuoco il *soma* rimasto e pronunciando una formula genera Vṛtra affinché questi si sbarazzi di Indra[7]. L'essere mostruoso cresce e prospera grazie al possesso di Agni e Soma ed è accolto come figlio da Danu e Danāyū. Indra si prepara quindi a combattere Vṛtra e ottiene anzitutto il sostegno di Agni e Soma che abbandonano il demone[8] lasciandolo svuotato, rattrappito come una borraccia di pelle di cui si beva il contenuto, mentre Indra solo così acquista la sua forza e diventa il dio che conosciamo[9].

Essendosi la forza di Vṛtra travasata in Indra, non si consuma qui una vera lotta, ma il dio si limita a scagliare il suo *vajra* verso il demone ormai fiaccato, uccidendolo o comunque facendolo in due (ŚB. 1.6.3.17). Anche in questo caso, tuttavia, l'apparente esito felice della vicenda è turbato dalla paura e dall'incertezza:

> Quando Indra scagliò il *vajra* verso Vṛtra, pensando di essere più debole, e temendo di non averlo abbattuto, si nascose e raggiunse le più lontane distanze[10] (ŚB. 1.6.4.1).

Questa volta però la fuga non è l'ultimo atto della storia. Agni infatti va alla ricerca di Indra e lo trova. Indra è indebolito, assottigliato (*kṛśa*), ma gli dèi lo ristabiliscono saziandolo con il *soma* misto a latte bollito.

Anche nei testi epici e nei purāṇa il mito dell'uccisione di Vṛtra conserva una grande popolarità ed è narrato in più occasioni (Klostermaier 2001), ma ancora una volta i suoi connotati appaiono in parte diversi rispetto al passato[11]. Qui mi limito a prendere in considerazione due delle versioni raccontate dal Mahābhārata (Klostermaier ne conta almeno cinque) e quella narrata nel Rāmāyaṇa.

---

[7] Il testo (1.6.3.8-10) precisa però che la formula non è pronunciata da Tvaṣṭṛ correttamente, e per questo Vṛtra è destinato fin da principio a cadere vittima di Indra. Secondo la *Taittirīya Saṃhitā* lo stesso Tvaṣṭṛ prende paura per la sempre crescente mostruosità di Vṛtra ed è allora che forgia il *vajra*, diventando, da rivale, alleato di Indra. Verosimilmente si tratta di una razionalizzazione di elementi mitici logicamente difficili da conciliare.

[8] Qui (1.6.3.13) chiamato *dasyu*, termine che nella letteratura vedica indica le persone (non arie) che non sacrificano.

[9] È evidente qui l'indicazione che la forza segue coloro che sacrificano e hanno perciò dalla propria parte le principali divinità/strumenti del sacrificio: il fuoco e il *soma.* Sul significato di questo dettaglio ci si soffermerà più ampiamente nel cap. IV.

[10] «*indro ha yatra vṛtrāya vajram prajahāra so ʾbalīyān manyamāno nā astṛṣīt iva bibhyan nilayāṃ cakre sa parāḥ parāvato jagāma*». La mia è una traduzione della versione inglese di Eggeling. Cf. PB. 15.11.9.

[11] Bisogna peraltro tenere presente l'interessante tesi di Brockington 2001, secondo cui le principali trasformazioni di Indra non avvengono tanto tra l'età vedica e l'epica, quanto nel corso dello sviluppo dei testi epici. Sull'Indra epico cf. il classico Hopkins 1915: 122 ss.

Nell'Udyogaparvan due capitoli[12] contengono un racconto della lotta contro Vṛtra che costituisce in realtà il tratto centrale di una narrazione tripartita. Come già nei brāhmaṇa è Tvaṣṭṛ che, per vendicare l'uccisione di Viśvarūpa, crea il demone, il quale senza indugio si lancia contro Indra inghiottendolo. Indra qui, come in generale nell'epica, appare anzitutto come il re dei *deva*, i quali infatti alla vista dell'orrore del mostro che inghiotte il loro signore sono presi dallo sbigottimento, ma trovano le forze per creare uno sbadiglio in Vṛtra che consente a Indra di venirne fuori, non senza dover contrarre moltissimo le membra[13] (Mbh. 5.9.47-8). Ma la forza di Vṛtra cresce, alimentata dalle austerità di Tvaṣṭṛ, e gli dèi devono battere in ritirata. Essi cercano allora aiuto da Viṣṇu. visto che Indra si confessa inadeguato al compito. Il grande Viṣṇu promette di penetrare con la sua forza nel *vajra* di Indra e consiglia agli dèi e ai *maharṣi* di proporre ingannevolmente un accordo al demone, che accetta. Ma il patto (*saṃdhā*) è aggirato e Vṛtra è ucciso con la menzogna. Tutta questa parte del racconto è presa di peso dal mito di Namuci e se ne parlerà a suo tempo. Ad ogni modo, ora Indra è vittima della falsità (*anṛta*) che si aggiunge alla colpa di brahmanicidio per avere ucciso Viśvarūpa (vedi sotto); in stato di grande afflizione egli si nasconde alle estremità del mondo oppresso dai suoi propri peccati (*svakalmāṣāni*) e si immerge nell'acqua avvolgendosi come un serpente. Sul mondo si abbatte la siccità e la natura avvizzisce[14]. Ecco quindi emergere con chiarezza il tema dei peccati di Indra.

Un'altra versione del mito si incontra nello Śantiparvan (Mbh. 12.270-273) e rappresenta Vṛtra come un grande asceta e devoto di Viṣṇu[15], tanto che Yudhiṣṭhira si chiede come sia venuto in mente a Indra e ai *deva* di ucciderlo. La risposta di Bhīṣma è che gli dèi erano spaventati dalla sua maestosa grandezza – egli era infatti pari a una grande montagna. Vṛtra al contrario non aveva paura, ma i grandi *ṛṣi*, guidati da Bṛhaspati, gli scatenarono contro una grande febbre che lo indebolì e lo fece sbadigliare. È allora che Indra scagliò il *vajra* uccidendolo. Ma dal corpo senza vita di Vṛtra emerse Brahmanicidio, una orribile orchessa (in sanscrito la parola *brahmahatyā*, brahmanicidio, è di genere femminile) scura, sottile e con una ghirlanda di teschi, che prese a inseguire

[12] Mbh. 5.9-10.

[13] Ossia farsi sottile: «*svāny aṅgāny abhisaṃkṣipya*».

[14] Qui si nota la concezione di Indra come dio della pioggia, comune in questa fase del pensiero religioso indiano.

[15] Brockington 2001 colloca il *parvan* tra i più tardi e ad ogni modo sottolinea la forte intonazione viṣṇuita del racconto.

Indra senza posa. Persino quando egli si nascose nel gambo del loto (*nalinyām bisamadhyastaḥ*) Brahmanicidio non cessò di rincorrerlo, finché Brahmā la blandì convincendola a lasciare Indra, dividersi in quattro parti, ed entrare, così divisa, nel fuoco, negli alberi e nelle piante, nelle *apsaras* e nelle acque[16].

Nel Rāmāyaṇa il racconto dell'uccisione di Vṛtra si trova nell'ultimo libro, l'Uttarakāṇḍa[17]. Lakṣmaṇa, il fratello di Rāma, consiglia a questi di offrire un *aśvamedha* (il solenne sacrificio vedico del cavallo), come aveva fatto Indra per liberarsi dalla colpa di brahmanicidio in cui era incorso uccidendo Vṛtra. Questi regnava in modo giusto e magnanimo in un tempo che è descritto come un'età dell'oro[18] in cui gli alberi davano frutti in abbondanza e la terra produceva senza essere arata. Dedicandosi all'ascesi – aveva lasciato il governo del regno al figlio primogenito – Vṛtra diviene signore di tutti i mondi suscitando la grande preoccupazione di Indra che si rivolge a Viṣṇu, anche qui considerato il solo che possa sbarazzarsi del potente Vṛtra. Viṣṇu rifiuta di occuparsi in prima persona della questione considerando Vṛtra un proprio amico, ma promette comunque a Indra di conferirgli il suo potere per sconfiggere il grande *asura*. Ma uccidere Vṛtra è una grande colpa e Indra fugge abbandonando il mondo a una grave siccità che fa seccare fiumi e foreste. Eppure la fuga non serve a nulla: «Indra, avvolto dalla colpa di brahmanicidio, non riusciva a riacquistare il senno. Recatosi al limite estremo dei mondi (*antam ... lokanām*) privo di coscienza e fuori di sentimento, rimase là qualche tempo dibattendosi come un serpente (*veṣṭamāno yathoragaḥ*)» (Rām 7.77.2-3; trad. it. Sani et al. 2014: vol. 3, 565)[19]. Come consigliati da Viṣṇu gli dèi raggiungono Indra e lo inducono a offrire un *aśvamedha.* Al termine del sacrificio, Brahmanicidio (anche qui personificato in un demone) si presenta e accetta di lasciare Indra e dividersi in quattro parti: una

[16] Di fronte alle rimostranze degli esseri scelti come ricettacoli, Brahmā indica per ciascuno un modo in cui potrà a sua volta scaricare il peccato: il fuoco potrà trasferirlo a coloro che non offrono oblazioni, gli alberi e le piante su coloro che, obnubilati da *tamas*, li tagliano anche nei giorni non propizi, le *apsaras* sugli uomini che fanno sesso con donne cha hanno le mestruazioni, le acque su coloro che rilasciano nell'acqua muco, urina o escrementi.

[17] Rām. 7.91-93.

[18] Cf. Mbh. 3.98.3 che del tutto esplicitamente fa di Vṛtra un re dei Dānava nel *kṛta yuga*.

[19] Forse rispetto a 'dibattendosi come un serpente' sarebbe più letterale la traduzione 'attorcigliato come un serpente' (vedi Monier Williams 1899, *ad vocem*). Bibek traduce 'writhing like a serpent'. Peraltro cf. Mbh. 5.10.43: «*ceṣṭamāna ivoragaḥ*» che significa appunto 'dimenandosi, dibattendosi come un serpente'. L'immagine che si potrebbe ricavare da questi due passaggi strettamente paralleli, che impiegano due verbi assonanti ma di significato differente (*veṣṭh* e *ceṣṭh*) sarebbe quindi quella di un movimento impedito, costretto entro uno spazio angusto.

nell'acqua, una nella terra e sugli alberi durante la stagione delle piogge, una nelle donne durante le mestruazioni, una in coloro che uccidono i brahmani innocenti.

2.3 L'uccisione di Viśvarūpa

Anche se è un mito sicuramente antichissimo (Dumézil 1990; Lincoln 1976), il Ṛgveda si sofferma assai poco sull'uccisione del tricefalo Viśvarūpa. La sola narrazione del tutto esplicita che si trova, di fatto, è quella racchiusa nei versi 7-9 di ṚV. 10.8 (cf. anche, in forma più allusiva, 10.99.6). Indra incita Trita, che si trova in una cavità (*vavre antar*)[20], a uccidere Viśvarūpa (l'onniforme), figlio di Tvaṣṭṛ e liberarne le vacche. Per compiere l'impresa Trita è detto ricorrere alle armi avite (*pitryāṇy āyudhāni*) che secondo Schmidt (1968: 134) sono da intendere quali mezzi sacerdotali, cioè canti o preghiere (come si potrebbe ricavare anche da 10.99.6), il che mette questa parte del mito in relazione con la liberazione delle vacche dalla caverna di Vala (vedi sotto). Indra poi, in prima persona, recide le tre teste[21].

Una versione un po' più estesa del mito si trova nello Śatapatha Brāhmaṇa (1.6.3). Viśvarūpa è il figlio tricefalo di Tvaṣṭṛ, con tre bocche che assorbono insaziabili ogni genere di nutrimento: la prima beve il *soma*, la seconda la *surā*[22], la terza risucchia altri tipi di cibo. Indra lo decapita mosso da un odio (*dveṣa*), di cui non viene rivelata qui l'origine. Sembra dunque che Indra si occupi da solo della faccenda. In un altro passaggio (1.2.3.1-4) però si torna a menzionare il ruolo di Trita Āptya, che come già nel Ṛgveda si occupa materialmente dell'uccisione, così che la colpa ricada su di lui e non su Indra,

[20] Cf ṚV. 1.105.17 nel quale lo stesso si trova in un pozzo (*kūpa*). Sul mito, o leggenda, di Trita che cade nel pozzo e invoca l'aiuto divino, si veda Mbh. 9.35.

[21] Triplicità e totalità sono dunque miticamente collegate nella figura di Viśvarūpa. Il nesso è reso più esplicito in ṚV. 3.56.3: «The bull of all forms [=Tvaṣṭar?] has three groins and three udders, with offspring in great quantity; having three faces, he is master [/husband], possessing great force. The bull is the inseminator of each and every female» (tr. Jamison – Brereton 2014: 546). Si veda inoltre ṚV. 3.55.19 sul ruolo di Tvaṣṭṛ come artefice di tutte-le-forme (e quindi padre di Viśvasrūpa). Ciò si addice alla sua natura di artigiano primordiale. Questi inni sono «enigmatici e mistici» secondo i curatori: per una interpretazione di questi passi che cerca di trarne una dottrina cosmogonica articolata si veda Kramrisch 1963: 151.

[22] Bevanda alcolica considerata impura, su cui vedi sotto il racconto di Namuci.

poiché questi è un dio (*devo hi saḥ*)[23]. A questo punto il racconto si ricollega a quello di Vṛtra, già esposto sopra.

Sull'origine dell'inimicizia tra Indra (e i *deva*) e Viśvarūpa è più esplicita la Taittirīya Saṃhitā (2.5.1). Il tricefalo è figlio di Tvaṣṭṛ e della sorella degli *asura* (cf. Mbh. 12.329.17): già la nascita quindi lo pone a metà strada tra le due fazioni rivali. Egli diviene il sacerdote di famiglia (*purohita*) degli dèi, ma in segreto sacrifica agli *asura*. È per porre fine a questo stato di cose che Indra lo decapita. Egli assume così la colpa di brahmanicidio e la porta per un anno; anche gli esseri (*bhūtāni*) lo chiamano brahmanicida ed egli perciò si libera della colpa distribuendola tra la terra, gli alberi e le donne.

Merita di essere osservato che il tema di Indra brahmanicida, nel caso del mito della decapitazione di Viśvarūpa, emerge già al livello dei *brāhmaṇa*, mentre nel caso di Vṛtra lo abbiamo incontrato per la prima volta nell'epica, quale sviluppo del tema più originario della paura e della fuga.

L'Udyogaparvan del Mahābhārata (5.9.1-39) racconta che Tvaṣṭā Prajāpatiḥ, dio eccellente, generò Viśvarūpa spinto dall'odio (*droha*) verso Indra[24]. L'onniforme bramava la condizione, il rango di Indra e ne suscitò così la preoccupazione. Indra cercò di ostacolare la sua severa ascesi inviando delle *apsaras*, esseri femminili affini alle ninfe del mito greco. Esse però non scossero la granitica concentrazione di Viśvarūpa, in perfetto controllo dei suoi sensi[25]. Indra si risolse pertanto a ucciderlo prima che diventasse troppo forte. Il poeta ne approfitta per ricordare quanto sia saggio non ignorare un nemico debole, con il rischio di trovarselo davanti quando ormai è diventato troppo forte. Ma anche avendo ucciso Viśvarūpa scagliandogli contro il *vajra* Indra non trovò ristoro, come infiammato dalla potenza (*tejas*) che ancora si irradiava dal cadavere (*na*

[23] L'origine del nome Trita dovrebbe essere legata al numero tre (cf. Dumézil 1986a: 199 ss.), tanto è vero che lo si spiega in genere come 'il terzo'; questa è del resto la posizione dei ritualisti che lo fanno nascere dopo Ekata e Dvita. Quanto ad Āptya, invece, si ritiene che significhi 'nato dall'acqua'. Insomma Trita Āptya è il terzo nato dall'acqua. ŚB. 1.2.3 spiega così la nascita degli Āptya: «[Agni] spat upon the waters, saying, 'Bespitten are ye who are an unsafe place of refuge, from whom [the gods] take me away against my will!' Thence sprung the Aptya deities, Trita, Dvita, and Ekata» (tr. Eggeling 1882: 47). Già nell'origine gli Āptya appaiono come purificatori – ricettacolo di impurità, ruolo che continuano a svolgere nel sacrificio (vedi Bloomfield 1896).

[24] Qui le tre bocche/facce (*vadana*) sono così impegnate: una studia il Veda (cf. quella che nei *brāhmaṇa* beve il *Soma*), una beve la *surā*, una si volge in tutte le direzioni come se volesse berle.

[25] Il tricefalo è invece parzialmente sensibile al fascino delle *apsaras* in Mbh. 12.329.21, ma in un modo o nell'altro anche lì riesce a scampare le lusinghe tornando all'ascesi.

śarma lebhe devendro dīpitas tasya tejasā)[26]. Il dio era consapevole della necessità di recidere le teste del mostro, ma non osava procedere da solo perché Viśvarūpa era pur sempre un brahmano, figlio di un *ṛṣi*. Perciò chiese a un taglialegna di occuparsene[27]. Il taglialegna prese tempo, lamentando che la sua ascia non era abbastanza resistente; in realtà sapeva che avrebbe attirato su di sé un grave demerito per l'azione che gli era ordinata. Alla fine l'autorità di Indra e la promessa di doni (al taglialegna sarebbero spettate in futuro le teste degli animali sacrificati) prevalsero e le teste furono recise; il flusso si invertì e da esse, che prima sembravano assorbire ogni cosa, fuoriuscirono diverse specie di uccelli[28]; Indra fu libero dalla febbre (*vijvara*).

È degno di nota che in questo racconto Indra annunci al taglialegna l'intenzione di compiere più tardi un atto "dharmico" di grande difficoltà al fine di purificarsi[29]. La delega al taglialegna di una parte "sporca" del lavoro ha liberato Indra dalla febbre, e forse ha limitato il suo demerito, ma certo non lo ha annullato del tutto. Sappiamo già che prima Indra dovrà però dedicarsi alla lotta contro Vṛtra. Solo al termine del racconto, dopo la fase dell'esilio in cui il regno dei *deva* è consegnato nelle infide mani di Nahuṣa, Indra si purificherà offrendo a Viṣṇu un grande sacrificio del cavallo.

2.4 Indra e Namuci

Anche questo mito è ricordato nel Ṛgveda in modo piuttosto frammentario, mentre i Brāhmaṇa contengono narrazioni più continue e una mole di dettagli molto maggiore. Una ragione abbastanza evidente di questa circostanza è che il mito di Indra e Namuci ha uno speciale interesse per i ritualisti, che vi vedono la chiave esegetica di un rituale del tutto *sui generis* come la *sautrāmaṇī*[30].

[26] Seguo qui la traduzione di Woodard (2013: 171) («set aflame by the tejas of that one») perché quella di Debroy («Indra of the gods still found no peace, *because his energy still blazed forth*») non mi sembra corretta.

[27] Il ruolo del taglialegna ricorda quello di Trita; entrambi intervengono per alleviare l'impurità di Indra, prendendola o prendendone parte su di sé. Si noti però che la "divisione del lavoro" è invertita rispetto al Ṛgveda, dove è Trita a uccidere il Tricefalo mentre Indra ne recide le teste.

[28] Dumézil (1990: 203 ss.) fa un'osservazione piuttosto interessante, che riporto senza essere in grado di esprimere un giudizio sulla sua plausibilità: la facilità con cui l'uccisione viene portata a termine farebbe pensare all'uccisione simbolica di un manichino condotta in occasione di un rituale iniziatico, una pratica di cui lo studioso francese riporta diversi esempi sia all'interno, sia all'esterno del mondo indoeuropeo.

[29] «*paścād dharmaṃ cariṣyāmi pāvanārthaṃ suduścaram*» (Mbh 5.9.31).

[30] Su questo rituale vedi Jamison (1991: 98-103), Malamoud (2005a: 165-183) e Gonda 1980b.

In un articolo del 1893 Maurice Bloomfield ha rimesso mirabilmente insieme i pezzi sparsi del racconto offrendone un quadro completo e uno schema da cui prendo spunto nell'esposizione che segue[31].

a) *Fase iniziale. Rivalità tra Indra e Namuci e sottoscrizione di un patto*. Non è del tutto chiaro perché Indra e Namuci abbiano stretto un patto tra loro. La Maitrāyaṇī Saṃhitā (4.3.4) afferma che Indra non riuscì catturare Namuci, poiché egli, per timore di essere raggiunto, si arrampicò fino al sole usandone i raggi come una scala. Di un rifugio di Namuci in un raggio di sole si parla anche in una versione molto più tarda del mito (Mbh. 9.42.29). Indra accetta la proposta di Namuci di stringere un patto (tra i termini usati per alludere a questo patto: *samdhā, samaya, sakhya*); in cambio della sua amicizia, Indra promette che non ucciderà l'asura «né di giorno né di notte, né con qualcosa di secco, né di umido» (MS. 4.3.4; cf. ŚB .12.7.3.1)[32].

b) *Namuci tradisce Indra e lo priva della sua forza.* Quanto segue al patto tra il *deva* e l'*asura* genera più di un dubbio. I testi presentano alcune difficoltà interpretative e gli studiosi divergono sulla lettura più corretta. Secondo Bloomfield (1893: 148 ss.), Namuci provoca a Indra un'intossicazione facendogli bere la *surā,* una bevanda inebriante cui Indra non è abituato (come è noto infatti Indra trae esclusivamente dal *soma* la sua eccitazione guerriera) e approfitta dello stordimento del dio per sottrargli la forza (*indriya*), la virilità o il potere vitale (*vīrya*), il consumo di *soma* (*somapītha*)[33] e il cibo (*annādya*) (ŚB. 12.7.1.10 e 12.7.3.1; cf. Gonda 1980b: 87-88). Lo Śatapatha Brāhmaṇa descrive questo episodio come una conseguenza dell'uccisione di Viśvarūpa (12.7.1.1). A seguito di questa, infatti, Tvaṣṭṛ escluse Indra dal sacrificio, ma questi rubò il *soma* con la forza commettendo un sacrilegio, un'irruzione nel sacrificio (*yajñaveśasa*). In conseguenza la forza e il potere vitale (ancora *indriya* e *vīrya*) uscirono da ogni poro del

[31] Su questo mito vedi anche Oldenberg 1893.

[32] Il patto tra un Deva e un Asura è di per sé una circostanza piuttosto imbarazzante, che un testo successivo (TB. 1.7.1.6) e i commentatori spiegano con una sostanziale parità di forze che impedisce a Indra di prevalere. Secondo l'interpretazione metafisica di Coomaraswamy (1935: 373-7) si tratta invece di un'allusione all'identità di essenza tra *deva-asura*, oppure angeli-titani. Si noti che di tutta questa parte della storia non si fa menzione nel Ṛgveda. Ciò non significa però che si tratti di aggiunte posteriori: aldilà di considerazioni generali sul valore dei dati mitologici dei Brāhmaṇa, in questo caso gioca anche la circostanza nel Ṛgveda ricorre un dettaglio sull'arma usata per uccidere Namuci (la spuma dell'acqua) che come vedremo allude inequivocabilmente al patto.

[33] Sul significato di *somapītha* (che si potrebbe rendere non letteralmente con 'capacità rituale, attitudine a prendere parte al rituale del soma', in analogia con ciò che nel diritto si chiama capacità giuridica) vedi Jamison 1991: 65-6).

suo corpo[34]. Perciò Namuci sfrutta uno stato di debolezza iniziale di Indra per compiere il suo disegno fraudolento; dal seguito del racconto (12.7.3.1) veniamo infatti a sapere del patto che vincolava i due. Secondo una diversa lettura dell'episodio la *surā* è piuttosto tra le cose che Namuci sottrae a Indra[35].

c) *Grazie all'aiuto degli Aśvin e di Sarasvatī, Indra uccide Namuci.* È a questa fase della vicenda che si riferiscono i più importanti tra i passi del Ṛgveda che menzionano la figura di Namuci (5.30.7-8; 8.14.13-14; 10.131.4-5). Privato della sua forza, Indra/gli dèi invoca/no l'aiuto degli Aśvin, i due gemelli della mitologia vedica, grandi medici, e di Sarasvatī, una importante dea fluviale[36]. Ancora una volta la sequenza degli eventi non è del tutto chiara. L'aiuto che è richiesto a queste divinità benefiche, a ben vedere, è duplice: da un lato si tratta di risanare Indra, dall'altro di aiutarlo a trovare il mezzo di uccidere Namuci, al quale Indra, non scordiamolo, è legato da un patto. I versi 3-4 di ṚV. 10.131, che descrivono l'assistenza degli Aśvin e di Sarasvatī, sono di difficile traduzione per la presenza della parola *surāma* che i traduttori hanno reso in modi diversi[37]. Oltre tutto il *surāma* è oggetto della (strana) azione di bere-separando (*vi-√pā*), che viene compiuta sia dagli Aśvin (v. 4) che da Indra (v. 5). Per Bloomfield ciò significa che, come Indra si era intossicato bevendo troppa *surā*, così ora gli Aśvin lo curano ingerendo a loro volta *surā* in eccesso (sostanzialmente quindi Bloomfield non si cura del prefisso *vi-*). Invece nella traduzione di Jamison – Brereton (2014: 1612) si dice che gli Aśvin e Indra separano il *surā-soma*[38] bevendolo. A mio avviso in nessuna delle due traduzioni è chiaro che cosa stia effettivamente accadendo, e nemmeno se l'episodio sia da collocare prima o dopo l'uccisione di Namuci. La quale, pur risultando un po' più chiara nello svolgimento, rivela a sua volta dettagli sorprendenti. Tutte le versioni infatti concordano

[34] È interessante osservare che, nella linea temporale tracciata dal Śatapatha Brahmana, l'episodio di Namuci occupa lo stesso posto occupato da quello di Vṛtra; in questo modo l'opera presenta due narrazioni alternative delle vicende di Indra: entrambe contengono l'episodio di Viśvarūpa, ma nella prima esso è seguito dalla lotta con Vrtra, nella seconda dalla storia di Namuci.

[35] Lo strumentale *surayā* che appare in ŚB.12.7.1.10 e 12.7.3.1 consente entrambe le letture.

[36] Tutte le divinità fluviali vediche e induiste sono di sesso femminile (in sanscrito la parola per fiume è femminile).

[37] Bloomfield ritiene che *surāma* significhi intossicazione da *surā,* ingestione eccessiva di *surā*, e basa su questa lettura anche la sua ricostruzione del modo in cui Namuci prende il sopravvento su Indra (ossia, appunto, facendogli bere la *surā*). La parola ha due occorrenze in ṚV. 10.131.4-5, e altrimenti non appare più nella raccolta. Alcuni traduttori l'hanno interpretata come *su-rāma*, e considerata come un epiteto del *soma,* 'il molto dilettevole', o qualcosa del genere.

[38] Non è purtroppo esplicitato, e non mi è chiaro, il percorso che porta i traduttori a rendere *surāma* con 'surā-soma', a parte il fatto che il verbo esige un atto di separazione e che di una simile separazione si parla in ŚB. 5.1.2.18, relativamente al rito del *vājapeya*.

sul fatto che Indra, per non violare formalmente il patto con Namuci, lo ha aggredito all'alba, cioè quando non è più notte ma non è ancora giorno, decapitandolo con la schiuma dell'acqua (*apām phena*), che non è secca e nemmeno umida (ṚV. 8.14.13; ŚB. 12.7.3.3-4; PB. 12.6.8-9; Mbh. 9.42.31). Gli interpreti si sono soffermati sull'insolita natura di questo mezzo, apparentemente poco adatto a tagliare la testa di un demone. Secondo Jamison – Brereton (2014: 1502) si può pensare a una versione originale in cui Indra, che si ricordi è anche in possesso della *māyā*, produce una fitta e oscura nebbia per attaccare Namuci senza essere visto. Coomaraswamy (1935: 375) ritiene che la spuma possa richiamare il seme di Indra e quindi in generale il suo potere vitale, e pertanto identificarsi (almeno simbolicamente) al *vajra*. Bloomfield (1893: 157-8) ritiene, a mio parere in modo persuasivo, che il mezzo sia meno implausibile di quanto appare a prima vista, in virtù di una serie di corrispondenze magico-ritualistiche e simboliche tra la schiuma dell'acqua e il piombo (*sīsa*), che nell'Atharvaveda e altrove è menzionato come mezzo per scacciare i demoni (nonché come veleno da mettere nel cibo dei nemici); d'altra parte, ricorda Bloomfield, un altro testo equipara al piombo il "piombo di fiume" (*nadīsīsa*), che i commentatori spiegano appunto come schiuma del fiume (*nadīphena*). Un chiaro collegamento ritualistico tra la decapitazione di Namuci e il piombo si trova in ŚB. 5.4.1.9-10 che peraltro aggiunge un dettaglio (apparentemente fantasioso) al mito di Namuci. Quando Indra gli staccò la testa (con il piede) ne spuntò un *rakṣas* (un tipo di demone) che gli si rivolse minaccioso: «dove pensi di andare, come ti libererai di me?». Indra lo uccise lanciandogli un disco di piombo, e tanto forte esso sbatté contro il *rakṣas* che da allora il piombo ha perso la sua forza ed è diventato un metallo soffice (*mṛḍu*). Soffice, dunque, né solido né liquido, così come la schiuma non è asciutta né umida. A completare il quadro delle corrispondenze, nella *sautrāmaṇī* l'officiante deve acquistare (si tratta di un acquisto simbolico) una sostanza identificata ora come *śaṣpa* (orzo germinato, malto) ora come *parisrut*[39] da un eunuco, oppure da un uomo con i capelli lunghi, pagando come prezzo una quantità di piombo (ŚB. 5.1.2.14; 12.7.2.12). Tutti gli elementi insomma manifestano un carattere intermedio e indeterminato: né solido né liquido, né seme né frutto, né uomo né donna. È chiaro e ovvio il nesso con il patto tra Indra e Namuci, ma credo che l'interpretazione dovrebbe spingersi oltre e osservare che tanto gli elementi della compravendita quanto le clausole del patto si proiettano nello

[39] Su questo punto che sarà ripreso in seguito (5.4) vedi McHugh 2021a e 2021b.

spazio indefinito e liminale che è quello delle cose impure. Viene da pensare che, se Mary Douglas avesse conosciuto questo dettaglio del mito di Indra e Namuci, se ne sarebbe potuta servire quale esempio eccellente da aggiungere alle sue illuminanti analisi sulle caratteristiche delle cose impure (Douglas 1993)! Torneremo più tardi su questo elemento del mito e sulle connessioni di esso con il tema dei peccati e dei tratti disfunzionali di Indra.

d) *Conseguenze dell'uccisione di Namuci.* Nello Śatapatha Brāhmaṇa (12.8.1) Indra deve celebrare una *sautrāmaṇī* per recuperare le forze perse, prima a causa del furto del *soma* di Tvaṣṭṛ e poi a opera di Namuci. In questo rituale, che deve essere celebrato nel corso del *rājasūya* (la consacrazione reale) e tutte le volte che uno vomiti o sia purgato dal *soma*, il sacrificante, fatte le dovute offerte, beve un miscuglio di *surā* e latte[40] in modo da purificarsi e poter (di nuovo) partecipare al sacrificio del *soma*.

Dunque nessuna menzione è fatta qui, come del resto nel Ṛgveda, di una colpa assunta violando (a dire il vero solo nella sostanza, non nella forma) il patto con Namuci. Come vedremo l'inganno ai danni di Namuci ha un peso notevole nella disamina di Dumézil dei peccati di Indra. Alcuni Brāhmaṇa (TB. 1.7.1.7-8, cit. da Bloomfield 1893: 160-1; PB. 12.6.8) descrivono la testa rotolante di Namuci che perseguita Indra chiamandolo 'traditore dell'amico' o 'uccisore di un innocente'[41]. Lo stesso avviene in Mbh. 9.42.32, dove peraltro (v. 27) Indra è anche detto brahmanicida per l'atto compiuto[42]. Ma l'elenco non sarebbe completo se non si ricordasse che in vari luoghi, uno dei quali abbiamo già incontrato, Indra è colpevole per aver violato un patto del tutto analogo, concluso però con Vṛtra e non con Namuci (Mbh. 5.9; MārkP. 5). Evidentemente si tratta qui dello stesso mitologema trasposto da una vicenda all'altra.

Si vedrà meglio in seguito (5.4) che il tema del peccato o della colpa per aver violato un trattato di amicizia fa il suo ingresso nel racconto di Namuci solo in testi relativamente tardi (così Bloomfiled 1893: 161) e si inserisce in una vicenda il cui carattere originario

[40] Ma la ricetta completa prevede anche l'aggiunta di peli di tigre, di leone e di lupo (vedi Jamison 1991: 98-9).

[41] Il dettaglio del *rakṣas* che emerge dal collo privato di testa di Namuci mi sembra una variante dello stesso tema. Per una interpretazione del significato della testa recisa di Namuci vedi Coomaraswamy 1986.

[42] Mi pare che si tratti dell'unico caso in cui l'accusa di brahmanicidio è rivolta a Indra in connessione all'uccisione di Namuci e nulla nel testo lascia concludere che si tratti di un'accusa ben fondata (ossia che Namuci sia un brahmano).

è piuttosto quello di una storia torbida, rischiosa e associata a pratiche e oggetti contaminanti.

2.5 Il mito della caverna di Vala

Il mito della liberazione delle vacche imprigionate nella caverna di Vala è descritto da Schmidt (1968: 135) come il più ritualizzato dei miti vedici, poiché l'impresa è compiuta attraverso la forza magica sprigionata dai canti degli Aṅgiras, ossia con un mezzo puramente sacerdotale. Proprio per questo la presenza di Indra, dio che agisce di norma con la forza delle armi, in questo mito può apparire a prima vista fuori luogo. Si è ipotizzato che l'impresa fosse originariamente opera di Bṛhaspati, divinità dai tratti eminentemente sacerdotali che nell'hinduismo compare nel ruolo di *purohita* (sacerdote di corte, cappellano) e, più tardi, *guru* di Indra. Solo in seguito il mito, vista la sua importanza, sarebbe stato attratto nella sfera delle attività di Indra, per un fenomeno di "imperialismo" divino, mentre Bṛhaspati avrebbe conservato un ruolo di comprimario e assistente. Senonché Hanns Peter Schmidt (1968) ha mostrato, con argomenti persuasivi e accettati dalla maggior parte degli studiosi, che nel Ṛgveda Bṛhaspati non ha ancora assunto i contorni chiari di un dio indipendente e il suo nome è spesso da intendere come epiteto di altri dèi, specialmente Agni e Indra. Il nome Bṛhaspati e l'equivalente Brahmaṇaspati, infatti, significano signore (*pati*) del *brahman* (ossia della potenza della parola ispirata[43]) e per questo valore semantico possono applicarsi, in modo diretto o per analogia, a diverse divinità vediche che intervengono nel sacrificio come protettori e ispiratori dei sacerdoti-poeti. Dall'analisi degli inni che riferiscono il mito di Vala, in particolare, Schmidt conclude che *bṛhaspati* deve essere inteso come un epiteto del dio Indra.

L'antefatto del mito è il seguente. I Paṇi (lett. gli avari) tengono segregate e recluse nella caverna di Vala – nome che sembra indicare ora la caverna, ora il demone che vi presiede e che è posto alla testa dei *paṇi* – le vacche che Indra e gli Aṅgiras vorrebbero invece liberare. Secondo Witzel (2005: 17) i Paṇi sono in realtà i veri proprietari delle

[43] Il problema del significato di *brahman* nel Ṛgveda è troppo complesso per essere esaminato qui e si segue l'interpretazione sostenuta in Schmidt 1968. Per una breve discussione delle principali posizioni si veda ivi: 16-22.

vacche, e perciò l'azione che Indra si appresta a guidare costituisce tecnicamente un furto. A dire il vero i due racconti più ampi che possediamo (Bṛhaddevatā 8.24 ss. e JB. 1.438 ss.) parlano chiaramente di un furto o comunque di un misfatto da parte dei Paṇi. Per esempio il Jaiminīya Brāhmaṇa racconta che i Paṇi, un gruppo di *asura,* erano i pastori degli dèi, ma si involarono portandosi dietro le mandrie[44], mentre la Bṛhaddevatā dice che essi rubarono e portarono in una caverna le vacche di Indra[45]. Tuttavia, ed è ciò a cui Witzel evidentemente allude, nel Ṛgveda non si fa alcun cenno al furto dei Paṇi[46], al contrario è Indra che alla fine, "liberando" le vacche, le ruberà a costoro Paṇi (10.67.6: *gā amuṣṇāt*).

Come che sia, deciso a recuperare/sottrarre la mandria imprigionata nella caverna, Indra manda come messaggera la sua cagna Saramā. Per raggiungere il luogo remoto essa deve prima attraversare le acque del fiume Rasā[47], che al suo arrivo si ritraggono lasciandosi guadare[48]. Raggiunta la caverna, inizia tra Saramā e i carcerieri delle vacche un dialogo serrato che nelle diverse versioni si conclude diversamente. In ṚV. 10.108 Saramā si rivela animale fedelissimo e orgoglioso e respinge tutte le profferte dei demoni, che cercano in ogni modo di corromperla[49]. Alla fine i Paṇi si dicono pronti a combattere ma Saramā preannuncia che essi non potranno nulla contro l'arma che Bṛhaspati (ossia Indra, seguendo Schmidt) userà per sconfiggerli, la parola (*vāc*).

Saramā quindi ritorna dal padrone, che nel successivo atto della vicenda agisce in prima persona, assistito dagli Aṅgiras, un gruppo di sacerdoti-cantori mitici. Come ormai sappiamo non saranno la forza e il *vajra*, ma il canto e la preghiera a spalancare la caverna, consentendo l'uscita delle vacche intrappolate. Il racconto più ampio di questa azione si trova in ṚV. 10.67.2-6, che riportiamo nella traduzione di Jamison – Brereton (2014: 1489):

---

[44] Il testo è tradotto e commentato in Oertel 1898.

[45] 8.24, tr. MacDonell 1904: 299.

[46] Cf. anche Schmidt 1968: 188 e Debroy 2008: cap. 3.

[47] Su questo fiume Witzel nota (2005: 17): «the great river Rasā, "the liquid, juicy one", obviously the name for the Ocean surrounding the world and its heavenly counterpart. Rasā is a synonym for the River of the Sky, the Milky Way». Secondo Srinivasan, che però sottolinea il carattere incerto di tutta la questione «the domain of the Paṇis is in the western sector of a region outside the confines of the Vedic organized world» (1973: 49). Secondo Schmidt (1968: passim) invece il luogo si trova al confine orientale della terra. Sul punto si tornerà più tardi (par. 5.4).

[48] JB. 2.439.3: «She (Rasa) considered: «How, indeed, should a bitch swim me? Come, I will be fordable for her» (tr. Oertel). Forse un'allusione all'impurità del cane, da cui il fiume teme di essere insozzato?

[49] Solo nella versione della Bṛhaddevatā, Saramā si lascia blandire; il racconto del Jaiminīya Brāhmaṇa invece parla di due distinti messaggeri, un falco (infedele) e Saramā (fedele).

2. Pronouncing the truth, thinking straight, the sons of heaven, the heroes of the lord, the Aṅgirases, establishing their inspired word [/laying their inspired track][50], pondered the first foundation of the sacrifice.

3. Along with his comrades, who were constantly gabbling like geese, while he was throwing open the fastenings made of stone, while he kept roaring to the cows, Bṛ̥haspati both started the praise song and struck up the melody, as knowing one[51].

4. With two (gates) below, with one above, the cows standing hidden in the fetter of untruth (*anṛtasya setau*) – Bṛhaspati, seeking light in the darkness, brought up the ruddy ones, for he opened up the three (gates).

5. Having split apart the stronghold (from front) to back, (having split apart) the lairs, at one blow he cut out the three [=dawn, sun, cow] from the reservoir. Bṛhaspati found the dawn, the sun, the cow, (found) the chant (*arkaṃ*) while he was thundering like heaven.

6. Indra cut apart Vala, the guard over the milkers, with a roar like a tool. Seeking the milk-mixture with (his comrades) anointed with sweat, he made the niggard (*paṇim*) wail: he stole the cows.

Questi versi sono sufficienti per rilevare i due aspetti del mito probabilmente più caratteristici e noti, che risuonano anche in molti altri inni:

a) come già più volte accennato, l'apertura dei cancelli che tengono chiuse le vacche nella caverna avviene attraverso il canto (*arka*) e la preghiera di lode (*stuti*), e in generale attraverso la parola. Nell'inno subito successivo (ṚV. 10.68.7) scopriamo il dettaglio sorprendente che Bṛhaspati richiama le vacche pronunciando il loro nome nascosto;

b) la liberazione/furto delle vacche è paragonata al ritrovamento della luce nell'oscurità, e le vacche stesse, di colore rosso, corrispondono simbolicamente alle aurore.

A differenza di quanto si è notato nelle altre imprese di Indra, qui nulla sembra lasciare intendere che l'azione di Indra sarà seguita da qualche conseguenza negativa, né che in essa vi sia qualcosa di criticabile o impuro. Se anche si tratta di un furto, è un furto pienamente giustificato sia per la natura oscura e demoniaca dei proprietari, sia per il beneficio generale che produce (disponibilità delle vacche/ottenimento della luce).

[50] «*vipram padam … dadhānā*».
[51] «*uta prāstaud uc ca vidvāṃs agāyat*».

Se questo è vero per l'intonazione generale del raccontato del Ṛgveda, ci sono però almeno due elementi del mito che potrebbero suggerire risvolti meno "apollinei". Michael Witzel (2005) li ha messi in evidenza attraverso una comparazione, a mio avviso illuminante[52], del mito di Vala con il mito giapponese della reclusione volontaria della dea del sole Amaterasu nella rocciosa stanza del cielo (*Amano-Iwato*)[53]. Anche nel mito giapponese l'apertura della porta della caverna è ottenuta senza l'uso della forza fisica. La dea/sciamana Uzume danza battendo i piedi su un secchio rovesciato e si denuda suscitando il riso di tutti gli esseri (mentre lei cade in *trance*) e la curiosità di Amaterasu che apre uno spiraglio nella porta per assistere alla scena.

Ora, i canti prodotti da Indra e dagli Aṅgiras non hanno nulla della lascivia della danza di Uzume. Tuttavia è almeno vero che anche essi sembrano fare un gran baccano. Indra/Bṛhaspati muggisce e ruggisce in direzione delle vacche, tuona come il cielo. Gli Aṅgiras vociano come oche (*haṃsair iva … vāvadadbhir*), addirittura in un altro inno (ṚV. 3.30.10) sono detti soffiare (*dhamantīḥ*) facendo ipotizzare ai traduttori che abbiano degli strumenti musicali (a fiato). Insomma, la distanza tra i canti pii dei sacerdoti vedici e la danza sciamanica di Uzume è forse meno radicale di quanto potrebbe sembrare a prima vista: manca la lascivia, ma c'è un miscuglio di suoni e voci assordanti analoghi a quelli che provocano la *trance* di Uzume e destano la curiosità di Amaterasu.

In secondo luogo, il fatto che Indra usi una cagna, sia pure fedelissima e di nobile carattere, per stanare i Paṇi potrebbe poi fare pensare, nel contesto comparativo, agli elementi osceni della danza di Uzume, che si atteggia come una danzatrice/prostituta. Il nome Saramā deriva dalla radice verbale *sṛ*, che significa muoversi agilmente, correre,

[52] Per quanto la giustificazione sia alquanto esigente: per spiegare le somiglianze tra i due miti, Witzel ricorre all'ipotesi di una comune origine eurasiatica (o ancor più indietro: laurasiana), cioè risalendo a uno strato che precede ogni distinzione tra indoeuropei, semiti, popoli orientali, centroasiatici ecc.

[53] Amaterasu si è autoreclusa per lo scandalo delle azioni brutali e sconce del fratello Susanowo. Ecco una parte del racconto che viene fatto nel Kojiki (tr. Villani 2006: 48-9): «*Amaterasu grande sovrana e sacra, terrorizzata dalla scena, dischiuse la porta della rocciosa stanza del cielo, vi si infilò dentro e vi restò nascosta. Le pianure del sommo cielo si oscurarono e sulle terre immerse nelle pianure di giunco calò il buio … La maestosa Amenouzume appese fresche fronde del profumato monte del cielo alla corda che le rimboccava le maniche, si acconciò la capigliatura con una bella ghirlanda, e adornò le braccia con erbe e foglioline dei bambusa del profumato monte. Sistemò poi presso la porta della rocciosa stanza del cielo un recipiente capovolto, vi batté sopra i piedi con un baccano così assordante da restarne spiritata, fece penzolare fuori le mammelle e abbassò la cintola del vestito fino a mostrare il sesso. Le pianure del sommo cielo sobbalzarono e uno scoppio di risa si levò da tutte le otto centinaia di miriadi di esseri. Amaterasu grande sovrana e sacra, incuriosita, aprì uno spiraglio nella porta della rocciosa stanza*». A questo punto gli altri dèi fanno in modo che ella si sporga ancor di più facendole vedere la propria immagine in uno specchio e a quel punto la afferrano portandola fuori dal rifugio una volta per tutte.

saltare. Questo nome pare alludere al viaggio e all'attraversamento del fiume Rasā, ma non mi sembra inverosimile l'accostamento di Witzel (2005: 35) tra i salti di Saramā verso la caverna e la danza, un'attività che nel Ṛgveda peraltro è caratteristicamente attribuita a Indra[54].

2.6 Altri miti e quasi-miti

Non diversamente dalle famiglie del famoso *incipit* di Anna Karenina, le imprese principali di Indra si assomigliano abbastanza nel loro esito felice, che è tipicamente una vittoria che rimuove un vincolo, un impedimento e da cui deriva un arricchimento generale (umano, divino e cosmico); per contro esse tendono a essere infelici ciascuna a modo proprio. L'abbattimento di Vṛtra genera la paura e spinge alla fuga; la decapitazione di Viśvarūpa ha tutta la parvenza di un crimine; l'uccisione Namuci solleva l'accusa di tradimento, ma soprattutto è disseminata di elementi contaminanti. Nessuna particolare "infelicità" si trova nella liberazione delle vacche dai Paṇi ma solo un verosimile risvolto "dionisiaco".

È soprattutto in questo terreno in penombra che la figura di Indra inizia ad apparirci come quella di un dio complesso, più di quanto si potrebbe sospettare osservando solo il carattere delle sue vittorie. A questa immagine sfaccettata contribuiscono anche altri racconti mitici di cui il dio è protagonista o comprimario. Alcuni di questi, di cui non parleremo, si riducono a meri accenni e il loro quadro complessivo è forse destinato a rimanere celato. Altri però meritano di essere ricordati sia perché la loro fisionomia è sufficientemente o del tutto chiara, sia perché hanno qualche rilievo per la nostra trattazione.

a) *Nascita di Indra*. Il racconto è restituito da un unico inno, ṚV. 4.18. È un *sūkta* molto oscuro e proprio per questo continuamente ritradotto. Oltre alle traduzioni incluse nelle versioni complete e antologiche del Ṛgveda, ho censito almeno altre quattro

[54] Indra è spesso detto *nṛtu,* danzatore (cf. Meli 1998). Vedi per esempio 2.22.4, 6.29.3, 8.24.9. Nessun'altra divinità individuale ha questo attributo, che invece è riferito (ma solo in una occasione, se non erro) agli Aśvin e ai Marut. L'argomentazione di Witzel è rafforzata da riferimenti al contesto ritualistico, su cui non ci si può soffermare qui.

traduzioni dell'inno: Renou (1947), Malamoud (2005b), Pirart (2010), in francese, Brown (1978), in inglese.

La nascita del dio è di natura eccezionale, egli non segue la via ordinaria, ma, dopo una gestazione straordinariamente lunga (4.18.4) esce di sua volontà dal fianco della madre (2). Appena nato Indra appare già del tutto cresciuto e pronto a intraprendere gesta nuove e inusitate (1); la madre, che non viene nominata[55], si allontana, forse per abbandonarlo, forse per tenerlo celato al padre (3ab; 5; 8; 10). (In seguito?) Indra ruba il *soma* dalla casa di Tvaṣṭṛ (3cd; cf. 3.48.2-4). Egli viene nascosto/salvato dalle acque (6-8). La madre prende la parola per narrare l'uccisione del serpente (Vṛtra) e la conseguente liberazione delle acque, la maggiore impresa del figlio (9). Nei versi 10-12 è il poeta che parla riferendo due circostanze inquietanti: gli dèi, tranne Viṣṇu, paiono avere abbandonato Indra; egli ha reso sua madre vedova, ha ucciso suo padre afferrandolo per i piedi (ma il passo, nel suo complesso, è di difficile comprensione)[56]. L'ultimo verso (13) dice un'altra cosa molto interessante, che è lo stesso dio a riferire:

> Trovandomi in necessità, ho cucinato interiora di cane. Non ho trovato nessuno tra gli dèi che mi potesse aiutare. Ho visto la moglie disonorata. Poi, l'aquila mi ha portato la dolce bevanda (tr. Sani)[57].

A parte la difficile questione dell'uccisione del padre, su cui occorrerà tornare in seguito (vedi par. 5.5), c'è almeno un aspetto di questa narrazione quasi indecifrabile che vorrei sottolineare. A un certo punto (se non in più punti) della sua carriera Indra si trova isolato, abbandonato dagli dèi e probabilmente dalle forze. La sua condizione è talmente infima che egli si trova a cucinare interiora di cane. Nel Mānava Dharmaśāstra (10.19) il nome di 'cucinatore di cani' (*śvapāka*) è dato a un individuo nato da un padre e una madre che sono a loro volta figli di genitori l'uno *kṣatriya* e l'altro *śūdra* o comunque tra i quali

[55] Sull'identità della madre di Indra vedi Brown 1942: 92-3; Pirart 2010: 39 ss.

[56] «*kas te mātaram vidhavām acakrac chayuṃ kas tvām ajighāṃsac carantam I kas te devo adhi mārḍīka āsīd yat prākṣiṇāḥ pitaram pādagṛhya*». Riporto la traduzione di Sani: «Chi ha reso vedova tua madre? Chi ha cercato di ucciderti mentre stavi fermo e mentre ti muovevi? E quale dio ti aiutò quando uccidesti il padre afferrandolo per i piedi?». Sull'identità del padre di Indra si sono fatte varie congetture; la più ovvia è che si tratti di Tvaṣṭṛ, come si potrebbe ricavare da alcuni indizi nel Ṛgveda. Il più stringente è forse quello costituito da 2.17.6: il *vajra* è stato forgiato dal padre di Indra; ma poiché sappiamo che il costruttore del *vajra* è Tvaṣṭṛ egli deve essere il padre di Indra. Lo stesso *sūkta* 4.18, così come 3.48, possono avvalorare questa ipotesi perché trattano contestualmente della rivalità di Indra (i) con Tvaṣṭṛ e (ii) con suo padre, e un'ipotesi seducente è che si tratti di una e medesima rivalità. Su altre ipotesi circa la paternità vedi 5.5.

[57] «*avartyā śuna āntrāṇi pece na deveṣu vivide marḍitāram I apaśyaṃ jāyām amahīyamānām adhā me śyeno madhv ā jabhāra*».

intercorre una distanza di due *varṇa.* Si tratta, in altri termini, di individui molto impuri[58]. D'altra parte Indra ha mangiato carne di cane in stato di necessità (*avartyā*), cioè in una circostanza giustificante, riconosciuta come tale anche nel Mānava Dharmaśāstra (10.106 e 108).

b) *Indra dà gli Yati in pasto ai* sālāvṛkeya. È un mito molto misterioso che i testi (i Brāhmaṇa dello Yajurveda nero e i Brāhmaṇa del Sāmaveda) ricordano con una formula stereotipata e poco più, ma proprio la presenza della formula ripetuta è importante perché testimonia il carattere autentico del racconto:

indro vai yatīn sālāvṛkeyebhyaḥ prāyacchat[59] (MS 3.9.3)

Formule di questo tipo sono in effetti, in India e altrove, marcatori dell'appartenenza di un racconto a una lunga tradizione poetica (Watkins 1995) In ogni modo, il mito sarebbe per noi quasi del tutto indecifrabile se Stephanie Jamison (1991) non ne avesse rischiarato in parte i contorni attraverso un approfondito esame filologico e storico-religioso.

I *sālāvṛkeya* che nella formula appaiono al dativo sono animali selvaggi (*vṛka* in sanscrito è il lupo) identificati ora con gli sciacalli, ora con cani selvatici, ora infine, com'è incline a credere anche Jamison, con le iene striate. Più che la specie di appartenenza, è interessante notare la terminazione *-eya*[60] del loro nome, che indica molto probabilmente un matronimico (Jamison 1991: 72). Le bestie cui gli Yati sono dati in pasto sono quindi i piccoli di una femmina di iena e sciacallo. Quanto a Indra, che appare nel ruolo di dispensatore del "fiero pasto", egli non sarebbe qui altri che la mamma stessa dei *sālāvṛkeya*, che li accudisce amorevolmente. L'ipotesi si basa non solo sul fatto che le metamorfosi animali sono un comportamento comune di Indra[61], ma soprattutto su uno specifico episodio mitico (TS. 6.2.4.3-4) in cui Indra appare proprio come una *salāvṛkī*. L'episodio è a sua volta una variante del mitologema, in genere collegato a Viṣṇu e al suo *avatara* di nano, dei tre passi che misurano lo spazio o il campo di azione divino. In questa

[58] Sugli *śvapāka* vedi Gordon White 1991: 71 ss.

[59] «Indra ha consegnato gli Yati ai *sālāvṛkeya*». Per una lista dei testi che riportano questa formula, con qualche variante minima, vedi Jamison 1991: 45-50.

[60] Per la verità talvolta questi animali sono detti anche *sālāvṛka*; tuttavia Jamison ritiene che la forma *sālāvṛkeya* sia quella originale e che la più breve sia il risultato di una aplologia spiegabile proprio con l'occorrenza al dativo (*sālāvṛkeyebhyaḥ)* nella formula classica (1991: 72).

[61] Per alcuni esempi di queste metamorfosi vedi Doniger 1985b.

variante gli Asura sono originariamente padroni di quasi tutta la terra. I Deva rivendicano la propria parte e i due gruppi convengono che questa corrisponderà all'area che una *salāvṛkī* riuscirà a circumambulare tre volte. A questo punto Indra assume la forma di *salāvṛkī* e percorre tre volte il perimetro della terra intera (*indraḥ salāvṛkī kṛtvemām triḥ sarvataḥ paryakrāmat*).

I problemi di identificazione non si fermano qui, perché anche la natura degli Yati è controversa. Essi sono nominati alcune volte nel Ṛgveda, in genere accanto ai Bṛhgu, e si ritiene che siano, al pari di questi, un ordine o una famiglia sacerdotale. Tuttavia la maggior parte degli studiosi aggiunge a questa considerazione un ulteriore pezzo di spiegazione, secondo cui gli Yati sarebbero in realtà sacerdoti di un tipo particolare, simili a sciamani o coribanti[62]. Jamison invece li considera puri sacerdoti ritualisti e interpreta di conseguenza il resto del mito.

In effetti la ragione per cui Indra nutre i suoi piccoli proprio con gli Yati sarebbe da ricercare in un grave errore rituale di questi ultimi. I testi fanno riferimento a una coppa rovesciata, a un sorriso scappato a un celebrante, alla fuga indecorosa sull'*uttaravedi*. Ciascuno di questi comportamenti interrompe il corso del rito e impedisce di conseguenza il suo successo. A dire il vero tutti questi errori, nel racconto, paiono conseguenza dello scompiglio e del nervosismo generati dall'attacco dei *sālāvṛkeya*, anziché viceversa, come sarebbe da aspettarsi, ma inversioni di questo tipo non sono inusuali nella logica del mito (Jamison 1991: 103).

Il comportamento di Indra, però, per quanto violento, non sarebbe da intendere come una punizione degli Yati, ma piuttosto come il presupposto della loro purificazione e rinascita rituale (113 ss.). Alcune varianti del mito, in particolare quelle contenute nei Brāhmaṇa del Sāmaveda[63], si possono interpretare in questo senso in quanto affermano che alcuni Yati sonno scampati all'aggressione e chiedono di essere "adottati" da Indra, che concede a ciascuno un dono (*vara*). Gli Yati insomma sono figli di Indra tanto quanto

[62] L'origine di questa interpretazione è da ricercare in von Schroeder 1909, che legge questo dato in ṚV. 10.72.6-7, dove, in un contesto cosmogonico, si istituisce un complesso paragone: gli dèi si trovano nell'oceano primordiale tenendosi stretti; nel loro comportamento essi ricordano, da un lato, danzatori che alzano una gran polvere, dall'altro, gli Yati che fanno crescere il mondo («*yad devā yatayo yathā bhuvanāny apinvata*»).

[63] Ossia Jaiminīya e Pañcaviṃśa Brāhmaṇa.

i *sālāvṛkeya*, secondo il parallelismo sacrificante/sacrificio, mangiatore/mangiato che è tipico del pensiero ritualistico indiano[64] .

L'interpretazione complessiva di Jamison è dunque quella di un mito a orientamento ritualistico, volto a "fondare" un certo numero di riti per cui è prescritta la costruzione dell'*uttaravedi* (l'altare presso cui si rifugiano gli Yati prima di essere divorati). Tra questi, in particolare, la *sautrāmaṇī*, che in realtà presenta con il mito un collegamento doppio perché, oltre a prevedere l'erezione dell'*uttaravedi*, ha anche una funzione prettamente purificatoria.

D'altra parte, si tratta anche di un mito che riguarda strettamente il nostro argomento, perché, come vedremo nel prossimo capitolo, esso è annoverato più di una volta tra i misfatti di Indra, gli *indrasya kilbiṣāṇi*, che sono elencati in alcuni Brāhmaṇa e in almeno una Upaṇiṣad. Inoltre, dopo che Indra ha abbandonato gli Yati alle iene, una brutta voce (*aślīlā vac*) gli si rivolge ed egli si sente impuro (*aśuddha*) (PB. 18.1.9) e un altro passo afferma che in ciò che Indra ha fatto agli Yati, come nell'uccisione di Vṛtra, vi è impurità (*amedhya*) (TS. 3.3.7.3). Anche se Jamison sostiene con argomenti assolutamente meritevoli di considerazione che il comportamento di Indra in questo mito non costituisce (o almeno non costituiva, finché il mito era ancora ben compreso) uno dei suoi peccati, occorrerà tornare in seguito sulla questione.

c) *Indra penetra come embrione nel grembo di Vāc.* A questo episodio si attaglia bene la denominazione di quasi-mito che Malamoud (2005a) impiega per quei racconti che, benché popolati da protagonisti di miti, sembrano creazioni narrative dei ritualisti per dare fondamento alle loro teorie esegetiche. È lo stesso Malamoud che ne ha offerto una interpretazione piuttosto singolare, ma molto acuta. Conosciamo due versioni del racconto tra loro abbastanza combacianti, riportate rispettivamente nella Taittirīya Saṃhitā (6.1.3.6-8) e nello Śatapatha Brāhmaṇa (3.2.1.25-29). Il Sacrificio (Yajña) è preso da desiderio per la Parola (Vāc) (oppure per la Dakṣiṇā, secondo TS. 6.1.3.6). La loro unione suscita la preoccupazione di Indra che teme possa nascerne un essere prodigioso, capace di surclassarlo. Pertanto «compie una violenza che in definitiva è un incesto anticipato» (Malamoud 2005a: 85), si introduce nell'unione (*maithuna*) delle due divinità e penetra come embrione nell'utero (*yoni*) di Vāc. Dopo essere stato partorito nel

[64] Cf. Tull 1996.

tempo di un anno, Indra ha di nuovo gli stessi pensieri, ora riferiti alla possibile progenie futura della coppia divina, e perciò strappa l'utero della madre e lo pone sulla testa del Sacrificio come un corno di antilope nera (oppure lo getta tra gli animali di selvatici, dove diviene il corno di antilope, in TS. 6.1.3.7). In questo modo, aggiunge la Taittirīya Saṃhitā, la Dakṣiṇā divenne la prima *sūtavaśā*, una vacca che rimane sterile dopo il parto[65].

Indra compie una «orribile impresa» consistente in «una forma di stupro particolarmente feroce e sottile» (Malamoud 2005a: 87); si sarebbe quindi tentati di aggiungere questa azione al *dossier* dei misfatti di Indra. Ma per lo studioso francese l'aspetto più sorprendente è costituito dalla rivalità tra Indra e il Sacrificio, una rivalità che sembra avere per oggetto il possesso della Parola (o della Dakṣiṇā). È su questo elemento che Malamoud fonda un'interpretazione genuinamente allegorica del quasi-mito.

> Il Sacrificio e la Parola … si abbracciano, ed ecco che il rito è chiuso in se stesso, autonomo, perfetto, fecondo. Gli dèi sono estromessi, e il mito, terzo, incomodo e inutile, viene messo da parte, o meglio è presente solo in quanto è ciò di cui parla la Parola. Per conservare agli dèi la loro preminenza Indra non trova di meglio che occupare il terreno con una specie di effrazione, una forma di stupro particolarmente feroce e sottile. Il dio non rimane dio se non imponendosi, con l'astuzia e la forza, come figlio della coppia rituale di cui ha scoperto gli amori. Ma è vero, peraltro, che tale orribile impresa a cui è costretto gli riesce. Questa storia … è la messinscena della rivalità fra il mito e il rito … I riti divengono dèi, il dio mitologico rischia d'essere cancellato e sussiste solo se riesce a essere ricreato dal rito

Questa lettura è seducente perché vi scorgiamo una sorta di preannuncio del processo di declino che porterà Indra a essere visto sempre più nei termini negativi di un dio che rappresenta le pulsioni più mondane e samsariche e che è per questo una spina nel fianco dei pii e ascetici brahmani. Non siamo ancora a questo punto; il programma di Indra qui ha successo ed egli riesce ancora a mantenere il proprio primato, tuttavia la sua vittoria comporta un compromesso: l'accettazione di dipendere dal rito. Ma il rito tende a rendersi

[65] Secondo una spiegazione di Debrunner riportata da Pirart (2010: 47), *sūtavaśā* significa 'vacca che non può più generare vitelli dopo il primo'; in effetti nel mito Indra è chiaramente il primo nato dall'unione tra il Sacrificio e la Parola. Osservo che in ṚV. 4.18.10 la madre di Indra è chiamata *gṛṣṭi*, giovane vacca primipara (Monier-Williams, *ad vocem*). Lì non si dice tuttavia che diviene sterile, ma solo che lascia il piccolo non leccato (*arīḍhaṃ*) ossia, presumibilmente, lo abbandona.

autonomo, a trascendere la società umana e divina, così che, a processo ultimato, al re degli dèi non resterà più che agire da *outsider* che segue intenzioni e moventi non più accettabili, e forse nemmeno più compresi dalla cultura prevalente. Questa è ovviamente più che una semplificazione, direi piuttosto che è una sorta di favola culturale che siamo tentati di leggere nell'evoluzione diacronica dei miti. Ciò che rende possibile una simile lettura è – non tanto il mito in sé ma – l'elemento differenziale, ossia ciò che differenzia una versione posteriore di un mito da una precedente. Cogliamo nel modo più chiaro tale processo nel mito di Vṛtra, che da impresa cosmogonica o comunque apportatrice di beni e ricchezze per gli *ārya*, cambia man mano carattere fino a sfociare in un atto del tutto o in parte scellerato come nella versione dello Śantiparvan del Mahābharata o in quella dell'Uttarakāṇḍa del Rāmāyaṇa. Nel caso dell'episodio di Indra e Vāc sembrerebbe invece di essere di fronte a un racconto del tutto nuovo ingegnosamente costruito dai ritualisti. A uno sguardo più attento tuttavia si può osservare che non è così. Il ruolo che nello Śatapatha Brāhmaṇa è della Parola, nella più antica Taittirīya Saṃhitā spetta alla Dakṣiṇā, che a sua volta è chiaramente identificata con una vacca. È dunque nel grembo di una vacca che Indra prende sede. Ora, è per noi del massimo interesse che lo stesso mitema si trovi nei Brāhmaṇa del Sāmaveda in relazione all'episodio della fuga di Indra per la paura di Vṛtra (JB. 3.19, PB. 12.5.21). In questa versione (che peraltro convive con quella in cui Indra cerca riparo ai confini estremi del mondo! Vedi JB. 3.296 e PB. 15, 11, 9), il dio si rifugia nel grembo di una vacca (PB.), oppure delle vacche (JB.). Non appena Indra entra nella matrice delle vacche queste esprimono l'auspicio di poterlo fare nascere, ma onde realizzare questa difficile impresa devono ricorrere ai canti delle figlie di Tvaṣṭṛ (*tvāṣṭrīsāmāni*). Oppure, nella versione del Pañcaviṃśa Brāhmaṇa, sono le stesse (enigmatiche) figlie di Tvaṣṭṛ ad auspicare e propiziare la (ri)nascita del dio.

È verosimile che il mitema di Indra che entra nel grembo della vacca fosse legato alla fuga dovuta alla paura di Vṛtra prima di essere, per così dire, estrapolato e posto al centro di un nuovo (quasi-)mito dal significato apparentemente molto diverso. Oltre ad apparire intrinsecamente plausibile, questa ipotesi è anche corroborata dal fatto che il Jaiminīya Brāhmaṇa è un testo generalmente noto per la qualità e l'accuratezza del materiale mitologico a cui attinge (cf. Doniger 1985a: 112 ss.).

Assistiamo dunque a una singolare convivenza di novità e conservazione in cui non solo si costruisce un nuovo intreccio servendosi di materiale mitologico preesistente, ma,

con un senso perfetto della simmetria, si ascrive a Indra un nuovo status e una nuova impresa mediante l'utilizzo di un tema che era servito in origine a delineare un momento anticlimatico della sua vittoria sul serpente. In altre parole, quella che in origine appariva come una fase di crisi nella carriera di Indra serve ora a illustrare la sua forza, ma in un contesto in cui di tale forza non si dà più una valutazione interamente positiva; al contrario Indra ha iniziato un percorso che lo porterà sempre più a essere visto come una figura ambigua e, in particolari frangenti, decisamente negativa. Ma nello stesso tempo le sue qualità e relazioni mitiche non sono davvero cambiate; il nuovo status trova espressione in un mitema antico.

d) *Indra seduce Ahalyā.* Il mito con cui concludo questa rassegna, molto incompleta eppure già troppo lunga, vede Indra nei panni di un donnaiolo pronto a tutto pur di giacere con la bellissima Ahalyā, moglie del brahamano e *ṛṣi* Gautama. Il tema, almeno nella forma in cui lo conosciamo, è piuttosto tardo. Esso è oggetto di alcuni fugaci riferimenti nel Mahābhārata e di due narrazioni complete nel Rāmāyaṇa, mentre è un tema prediletto nei Purāṇa[66]. Nella versione del primo *kāṇḍa* del Rāmāyaṇa (1.47-48), Indra si invaghisce di Ahalyā e, vestiti i panni e assunte le sembianze di Gautama, si introduce nella sua casa mentre questi è uscito per fare le abluzioni rituali e si presenta ad Ahalyā. La sposa del *ṛṣi* riconosce il dio ma, a sua volta presa dal desiderio, accondiscende alle sue voglie. Gautama però sorprende i due amanti e pieno di rabbia colpisce entrambi con una dura punizione. Istantaneamente i testicoli di Indra cadono sul suolo lasciandolo privo di virilità; quanto ad Ahalyā, ella dovrà rimanere per migliaia di anni nell'eremo, celata alla vista di tutte le creature e impegnata in terribili esercizi ascetici, fino a che Rāma visiterà l'eremo e la libererà dalla maledizione. È degno di nota che nell'epica indiana un potente asceta sia in grado di infliggere a un dio una punizione, senza che questi possa fare nulla per evitarlo.

Indra però ottiene di riavere la virilità rivolgendosi al consesso degli dèi, guidati in questa circostanza da Agni. Qui Indra afferma di avere agito per ostacolare l'ascesi di

[66] Sulle diverse versioni del mito vedi Söhnen-Thieme 1996, Doniger 1997a e 1997b, Feller 2004. Söhnen-Thieme e Feller hanno evidenziato gli antecedenti vedici di vari dettagli del mito; in particolare, Indra è detto amante di Ahalyā (*ahalyāyai jāra*) già in una formula liturgica dei Brāhmaṇa (ŚB 3.3.4.18; JB 2.79) che fa anche cenno ad altri aspetti della vicenda, ma senza connetterli in una storia unitaria. Non è noto quindi se esistesse in epoca vedica una storia che combinasse questi elementi, né, in caso di risposta affermativa, quale fosse il suo carattere.

Gautama, e perciò nell'interesse di tutti i *deva*; essi lo soccorrono dandogli i testicoli di un ariete (*meṣavṛṣanau*) ottenuto dagli dèi degli Antenati (*pitṛdevāḥ*).

Nelle altre versioni le punizioni di Indra e Ahalyā e il modo in cui i relativi effetti possono essere rimossi sono molto variabili. Il settimo *kāṇḍa* per esempio torna sull'episodio (Rām 7.30) allorché Brahmā-Prajāpati spiega a Indra la causa di una sua umiliante sconfitta in battaglia, causa che consiste appunto in quell'atto empio ai danni di Gautama e Ahalyā (anch'ella infatti in questa versione è dipinta come vittima, sia perché Indra la possiede senza il suo consenso, sia perché è cara a Brahmā, il quale l'aveva creata con il preciso scopo di introdurre la bellezza nel mondo e l'aveva voluta sposa di un virtuoso *ṛṣi*).

Tra le varie specie di punizioni subite da Indra merita di essere ricordata quella, assai curiosa, che gli è riservata in un accenno del Mahābhārata e in vari Purāṇa, ossia avere il corpo ricoperto da mille vulve, o segni di vulva (*yoni*). Sia il taglio dei genitali, sia il segno infamante della vulva sono peraltro tra le pene previste dai testi giuridici indiani per le relazioni adulterine più gravi. Le mille *yoni* però sono interessanti anche su un piano simbolico e numerologico. In Rām. 1.47-48 questa punizione non è menzionata ma Indra, nel contesto del racconto, è insistentemente chiamato mille-occhi (*sahasrākṣa*) (Feller 2004: 147); la relazione tra occhi e vulve è oggetto di elaborazioni e modulazioni in alcune varianti dei Purāṇa (su cui vedi Söhnen-Thieme 1996). Si deve poi ricordare che in ṚV. 6.46.3 Indra riceve anche l'epiteto *sahasramuṣka*, dai mille testicoli, a sottolinearne, evidentemente, l'esuberanza sessuale e l'eccezionale fertilità. La perdita dei testicoli e/o la comparsa dei segni della vulva rappresentano da questo punto di vista il completo rovesciamento di un aspetto del dio, quello più legato alla fertilità e alla sessualità, che viene invece riaffermato o ripristinato attraverso l'installazione di testicoli di ariete.

Nonostante il carattere tardo di questo racconto è notevole il fatto, rimarcato da Feller (2004: 127 ss.) che in esso si trovino riarrangiati elementi ben più antichi che nella letteratura brahmanica sono elencati quali epiteti di Indra, purtroppo senza alcun riferimento alla cornice narrativa su cui si basano, nella formula *subrahmaṇyā* che deve essere pronunciata durante il sacrificio del *soma,* nel momento che in cui gli steli di *soma*, dopo essere stati simbolicamente acquistati fuori dal recinto sacrificale, vengono portati

all'interno dello stesso. In questa litania ci si rivolge a Indra come amante di Ahalyā, Kauśika, *brāhmaṇa*, colui che si chiamò Gautama.

Nella quinta sezione del Mārkaṇḍeya Purāṇa la vicenda di Ahalyā è elencata all'ultimo posto di una sequenza di tre colpe che hanno indebolito Indra fin quasi ad annientarlo. Come vedremo, quel testo ha rappresentato un riferimento centrale nella teoria di Dumézil dei tre peccati del guerriero e torneremo pertanto a occuparcene nel prossimo capitolo.

3. Empietà e disfunzionalità del guerriero. Prospettive indoeuropeiste

Qu'il me le pardonne ou non
D'ailleurs, je m'en fous
J'ai déjà mon âme en peine
Je suis un voyou

(Georges Brassens, Je suis un voyou)

3.1 Peccati e disfunzionalità

Chiariamo anzitutto in che senso in questo lavoro si parla di peccati e difetti di Indra. Prendiamo come esempio un tratto fisico, il ventre reso gonfio dalle le abbondanti bevute di *soma*, che potrebbe apparire difettoso alla luce di qualche parametro di valutazione, ma che non lo è nel senso rilevante in questo lavoro. Il ventre di Indra è un tema prediletto dell'immaginazione mitica dei poeti dei Veda. La parte anatomica in questione è spesso magnificata quale ricettacolo della divina bevanda inebriante, il *soma*, che il dio assume in dosi e con modalità innaturali. In un inno del Ṛgveda Indra, con il ventre (*udara*) pieno di *soma*, assume le dimensioni cosmiche di un mare (ṚV. 1.30.3; cf. 3.36.6); in un'altra occasione (8.1.23) il poeta invita il dio al banchetto sacrificale esortandolo a bere il *soma* finché il suo ventre sia ampio e pingue come un lago: *saro na prāsy udaraṃ sapītibhir ā somebhir uru sphiram* («Fill your belly, like a lake, broad and fat with *soma* juices drunk in common»[1]). Immagini paragonabili ricorrono anche nell'Atharvaveda (cf. ad es. AV. 2.5.2).

La dismisura dello stomaco riempito di *soma* sembra essere un aspetto del "gigantismo" più generale di Indra, che abbiamo già evocato nel primo capitolo con riferimento alla sua statura abnorme e precoce, tale da estendersi da una parte all'altra dell'universo. Proporzioni gigantesche, insomma, che a loro volta paiono essere un'immagine abbastanza trasparente della natura cosmica del dio distruttore di ostacoli. Più spesso, comunque, la taglia smisurata delle

[1] Tr. Jamison – Brereton 2014: 1024.

membra di Indra è stata messa in relazione con il suo carattere di guerriero il cui nome è sinonimo della forza (*indriya*). Tutto considerato, dunque, siamo al cospetto di un tratto ben confacente al carattere del dio quale si è fin qui delineato[2]. Se, alla luce di un metro umano, queste proporzioni possono apparire innaturali, sproporzionate, persino un genere di deformità, è su un metro divino che dovremmo basare il nostro giudizio, e questo metro ci dice che la dismisura di Indra è davvero commisurata al carattere delle sue imprese (cf. Lommel 1939).

Il punto che dobbiamo trattare ora riguarda tutt'altro tipo di deformità e difetti. Si tratta di difetti che appaiono tali anche, o principalmente, in base al metro divino. Parliamo insomma di tratti (fisici, caratteriali, morali, ecc.) che sembrano non rispondere agli standard applicabili a un grande dio quale Indra. Tale genere deformità, e non il primo, costituisce una difficoltà per lo studioso, come per l'adoratore del dio[3].

L'esistenza di una problematica di questo tipo con riferimento a Indra, e in particolare a una serie di sue azioni, non costituisce una novità. Ne erano consapevoli i ritualisti dei Brāhmaṇa come i poeti dell'epica e dei Purāṇa e se ne sono occupati gli indologi in tempi moderni[4]. Il primo autore occidentale a segnalare questa tematica nella letteratura dei Brāhmaṇa è stato Hanns Oertel (1898) che ne ha trattato nelle sue *Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa to the history of the Brāhmaṇa literature*, in un paragrafo felicemente intitolato *indrasya kilbiṣāṇi* (i misfatti di Indra), espressione che mi è sembrato il caso di adottare come titolo generale di questo lavoro. Più recentemente, tornando a occuparsi di questo problema, Stephanie Jamison ha tratto la conclusione che "a catalogue of Indra's misdeeds comes to be a formulaic commonplace in later Vedic texts" (Jamison 1991: 64).

Il tentativo più noto di trattare sistematicamente la materia, comunque, è certamente quello di Georges Dumézil, che ha individuato nei peccati di Indra una sorta breviario dei vizi "trifunzionali" del guerriero indoeuropeo. Il presente capitolo è dedicato quasi interamente alla discussione di questa tesi e di alcuni suoi corollari. Anticipando le conclusioni, la tesi di Dumézil

[2] Su questo e in generale sui diversi modi di rappresentare la forza "virile" nell'ideologia ṛgvedica si veda Whitaker 2011.

[3] Come esempio di biasimo per deformità che sono tali solo agli occhi di un osservatore esterno (e che quindi sono del tutto irrilevanti in questa sede) si veda Bloomfield 1904: 173 ss. che "censura" gli aspetti rudi e carnali di Indra, e lo considera una divinità espressione del livello più basso delle concezioni religiose indiane: «to the growingly finer religious thought of the later Veda Indra contributes nothing positive». Giustamente critico verso questi fraintendimenti Lommel 1939: 5 ss., il quale tuttavia non tiene conto dell'altro aspetto della questione, ossia di come Indra presenti effettivamente anche aspetti di deformità e disfunzionalità genuini.

[4] Molto precocemente ha enfatizzato questo aspetto De Gubernatis 1874: 192 ss. Si vedano inoltre, tra gli altri: Oertel 1898; Rodhe 1946 (in part. 145: «Indra himself is the sinner among the gods»); Dumézil 1990; Hiltebeitel 1990; Doniger 1976; Jamison 1991; Rose 2000.

si rivela insostenibile per una ragione che, sostanzialmente, lo stesso studioso francese riconobbe verso la fine della sua carriera (1986b: 20): l'articolazione trifunzionale dei peccati di Indra è una costruzione tarda che compare solo nella quinta sezione del Mārkaṇḍeya Purāṇa, mentre è assente in moltissimi altri testi che pure conoscono bene e si diffondono sui peccati di Indra[5].

Si tratta però di un fallimento interessante, non solo per la statura intellettuale dell'autore che vi è incappato, ma anche perché ci rivela che dovremmo studiare i peccati di Indra non isolatamente, o mettendoli in connessione con lo schema trifunzionale, ma in rapporto a una porzione più ampia della figura di Indra, che comprende cose che di certo non sono peccati o crimini: il contatto con oggetti impuri, l'attraverso e la sosta in luoghi liminali altrettanto contaminanti, ecc. Pur non essendo peccati, anche questi tratti di Indra ne mettono in luce una dimensione miticamente difettiva, nel senso chiarito sopra. Possiamo quindi parlare di una disfunzionalità di Indra che comprende i suoi peccati, ma non si limita a essi. Lo scopo principale di questo lavoro è appunto mostrare che la disfunzionalità di Indra diventa comprensibile solo se è indagata nel complesso, mettendo in luce tanto la sua struttura interna quanto la relazione che essa intrattiene con il ruolo generale del dio Indra nella mitologia vedica (è solo in rapporto a un simile ruolo o funzione, del resto, che ha senso parlare di una disfunzionalità). Ma non è ancora il tempo di dedicarsi a questa estensione dell'indagine, che ci impegnerà nei prossimi capitoli.

Prima di addentrarci nell'analisi delle tesi di Dumézil, piuttosto, è opportuno illustrare brevemente i passi messi in rilievo da Oertel e Jamison. Bisogna anzitutto sottolineare che le liste di misfatti di Indra non si trovano nelle *saṃhitā*, e in particolare nel Ṛgveda, ma sono introdotte per la prima volta nei Brāhmaṇa. Tuttavia questo non significa necessariamente che la tematica sia una creazione successiva dei ritualisti. Come osserva Oertel (1898: 119):

> «If the Vedic hymns offer but little material of this kind, this fact is simply due to the character of these poems. They are invocations and songs of praise in which allusions of this sort would be manifestly out of place. An argumentum ex silentio would therefore here be patently wrong».

L'autore prosegue evidenziando alcuni passi del Ṛgveda che potrebbero testimoniare la presenza di una preoccupazione o di un biasimo latenti intorno ai peccati di Indra, ma una tale

[5] Questa conclusione non costituisce affatto un'abiura dalla tesi dell'esistenza di un tema indoeuropeo del guerriero peccatore trifunzionale, ma solo l'esclusione del caso di Indra dal relativo *dossier*. Contestualmente a questa eliminazione, peraltro, Dumézil arricchiva la sua documentazione con un altro caso indiano, ossia quello del malvagio re Śiśupāla che nel secondo *parvan* del Mahābhārata contrasta la consacrazione regale del maggiore dei Pāṇḍava, il giusto re Yudhiṣṭhira (Dumézil 1986b: 68).

indagine non ci interessa direttamente qui perché, come apparirà più chiaro nel capitolo 5, intendo rintracciare i germi nel Ṛgveda di questa tematica sulla base di presupposti diversi.

Sono invece interessanti per noi i passi dei Brāhmaṇa e delle Upaṇiṣad in cui Oertel, e in seguito Jamison, hanno individuato le tracce di una lista quasi-canonica degli *indrasya kilbiṣāṇi.* Oertel ha paragonato ironicamente, ma non senza un fondo di verità (vedi sotto, 5.2), queste liste a un elenco formale di capi d'imputazione.

Tra i Brāhmaṇa dello Yajurveda nero, i più antichi, si può ricordare questo passo notato da Stephanie Jamison (1991: 63), che però non è ancora un vero elenco di misfatti:

> «In that Indra smashed Vṛtra there is impurity (*amedhya*). In that he scattered/destroyed the Yatis there is impurity» (TS. 3.3.7.3. tr. Keith 1914: 142).

Un primo esempio incontestabile del tipo di testi in questione è AitB.7.28:

> «When the gods excluded Indra saying: 'he hath misused Viśvarūpa, son of Tvaṣṭṛ, he hath laid low Vṛtra, he hath given the Yatis to the hyaenas, he hath killed the Arurmaghas, he hath contended with Bṛhaspati', then Indra was deprived of the Soma drinking (*somapitha*)» (tr. Keith 1920: 314)

Tra gli episodi cui si allude qui, l'unico in cui non ci siamo ancora imbattuti è la polemica con Bṛhaspati, sulla quale comunque non sono a conoscenza di resoconti articolati, se non molto tardi[6].

Nella Kauṣitaki Upaṇiṣad è Indra stesso a prendere la parola:

> «Ho ucciso il tricefalo figlio di Tvaṣṭṛ, ho dato ai cani selvaggi gli Arunmuckha, gli Yati, Violando numerosi accordi ho trafitto i Prahlāda in cielo, i Pauloma nello spazio intermedio, i Kālakāñja in terra» (KauṣUp. 3.1. Tr. Filippani-Ronconi 1961: 47, lievemente modificata).

Di questa lista, che contiene episodi meno noti, è interessante l'allusione al fatto che le azioni perniciose di Indra si siano consumate nelle tre regioni del mondo, come a dire che nulla e nessuno ne è stato risparmiato.

Quindi JB. 2.134:

> «The creatures condemned Indra, saying: ' He hath killed the three-headed son of Tvaṣṭṛ, he hath given the Yatis to the salavṛka-wolves, he hath killed the Arunmukhas, he hath interrupted

[6] Vedi p.e. BrahmavP. 47.11.

> Bṛhaspati, transgressing the covenant he had covenanted he cut off the head of the Asura Namuci» (tr. Oertel 1898: 122).

A questi passi sembra rispondere come un'eco quanto il mortale Nahuṣa rinfaccia agli dèi, che lo hanno scelto come sostituto di Indra dopo che questi si è ritirato all'estremità del mondo, ma ora, pentitisi, lo rimproverano per la sua lascivia e dismisura:

> «He was addressed in this way, but did not accept these words. He was deluded by desire. Then the lord of the gods spoke to the gods about Indra. 'The illustrious Ahalyā was the wife of a *ṛṣi*. But Indra had raped her earlier, while her husband was still alive. Why did you not restrain him then? In earlier times, Indra performed many cruel deeds. He acted against dharma and resorted to deceit. Why did you not restrain him then?» (Mbh. 5.12.4. tr. Debroy).

Il contesto del brano è oltremodo interessante perché le parole di Nahuṣa risuonano proprio mentre Indra sta subendo le conseguenze più amare delle sue azioni. La sofferenza di Indra, tuttavia, non è indotta da una pena inflitta in esecuzione di qualche capo di imputazione, ma è un effetto diretto delle azioni commesse, che lo hanno privato di ogni forza e volontà costringendolo, quasi per una sorta di necessità fisica, a trascinarsi agli estremi confini del mondo e inabissarsi nel lago Manasā. L'unico episodio citato dal nuovo re, ad ogni modo, non figura in nessuno degli elenchi vedici. Si tratta dell'increscioso atto di lussuria compiuto con Ahalyā che abbiamo brevemente descritto alla fine del capitolo precedente.

3.2 Dumézil e il metodo comparativo

L'attenzione di Georges Dumézil per gli *indrasya kilbiṣāṇi* non nasce da un interesse specifico per Indra, ma è parte del suo tentativo di trovare nel materiale mitologico dell'India elementi utili a una determinazione del quadro ideologico della seconda funzione indoeuropea, ossia la funzione guerriera.

Anche se lo schema di massima della teoria trifunzionale di Dumézil è ben noto non sarà inutile riassumerlo brevemente, perché fin nei suoi tratti più generali esso rivela caratteristiche importanti per il nostro tema e la cui conoscenza non si può dare altrettanto per scontata.

Quella di Dumézil è un'opera singolarmente compatta, arroccata intorno a un numero circoscritto di tematiche su cui l'autore torna continuamente con pazienti (e occasionalmente estenuanti) revisioni. Il suo credo metodologico è quello di una comparazione che potremmo

definire “in grande stile” che, mettendo a raffronto il mito, il rito e, talora, il folclore dei popoli linguisticamente indoeuropei, porti alla luce strutture di pensiero religioso, filosofico e sociale comuni; cosicché ‘indoeuropeo’ non è per lui solo il nome di una famiglia linguistica, ma denota una cultura e, in ultima analisi, una «civiltà dello spirito» (2003: 13) dotata di una precisa fisionomia. La nozione di struttura (ideologica, spirituale) è dunque centrale nell’opera di Dumézil, anche se egli rifiutava espressamente l’etichetta di strutturalista, non desiderando essere accomunato alle posizioni di Lévi-Strauss, con le quali lo strutturalismo era inevitabilmente identificato e che egli giustamente sentiva lontane dalle proprie[7].

Se questa agenda di lavoro è chiara allo studioso sin dagli esordi, è solo verso la fine degli anni ’30 dello scorso secolo, dopo un decennio circa passato a «brancolare ed errare» (1985: ix) che egli fa la “scoperta” della fondamentale articolazione triadica e trifunzionale del pensiero indoeuropeo, alla cui elaborazione dedicherà tutta la restante parte della sua lunga vita. Questa articolazione emergerebbe nel modo in cui i popoli indoeuropei concepiscono la realtà divina, la società e la pratica religiosa, talvolta in maniera netta, talvolta in forme dissimulate e opache che il materiale comparativo mette in grado di portare alla luce. Tra i dati principali che, presentando la struttura triadica in modo esplicito, hanno consentito la sua prima scoperta ci sono l’esistenza di una triade romana e italica di dèi, Jupiter, Mars, Quirinus (realtà divina) riflessa nell’ordine dei più importanti *flamines* della Roma storica, i *flamen dialis, martialis, quirinalis* (pratica religiosa) e l’ordine dei primi tre *varṇa* indiani, *brāhmaṇa, kṣatriya e vaiśya* (realtà sociale). Anche se aggiunta al *dossier* successivamente, una grande importanza Dumézil riconosce poi alla lista degli dèi di Mitanni (un regno costituito da un ramo occidentale degli Indo-arii[8]) scoperta in una iscrizione anatolica che menziona Mitra- Varuṇa[9], Indra e i Nāsatya (= Aśvin).

Tutte queste serie ternarie presentano termini tra loro eterogenei che Dumézil interpreta come riconducibili a tre funzioni distinte e coordinate: la funzione sovrana, la funzione guerriera, e una terza funzione, meno compatta, che comunque attiene alle fondamenta materiali della società: la fertilità dei campi, la ricchezza e la prosperità, la bellezza e il femminile. Questa scoperta gli consente di definire «il motivo centrale dell’ideologia indoeuropea», ossia «la

[7] Le nozioni di struttura di Dumézil e Lévi-Strauss sono differenti sotto molteplici aspetti, ma la discussione di questo problema non può essere affrontata qui. Il rapporto tra i due studiosi fu di reciproca e duratura stima, ma non ci fu mai un vero scambio intellettuale tra di loro (vedi Wilken 2013).

[8] Per due discussioni contrastanti di questo documento: Dumézil 1985: 6 ss.; Thieme 1960.

[9] La ragione per cui Mitra e Varuṇa sono interpretati in questa iscrizione come una coppia (che si trova spesso nel Ṛgveda nella forma del *dvanda* Mitrāvaruṇā) è tecnica e non è il caso di esplicitarla qui.

concezione secondo cui il mondo e la società possono sussistere soltanto grazie al concorso armonioso delle tre funzioni sovrapposte di sovranità, forza, fecondità» (Dumézil 1990: 23).

A partire da questi dati apparentemente solidi Dumézil si è dedicato all'interpretazione di materiali meno univoci, scoprendo numerose altre attestazioni dell'ideologia tripartita. Per quanto riguarda in particolare il mondo indiano, Dumézil ritiene che la triade di Mitanni (Mitra-Varuṇa, Indra, Aśvin) sia all'opera anche nel Ṛgveda, benché inframezzata ad altre e più recenti articolazioni teologiche (1985); inoltre, sviluppando un'ipotesi di Stig Wikander, egli rintraccia un'articolazione trifunzionale anche nel Mahābhārata e in particolare nelle caratteristiche dei cinque Pāṇḍava i quali, benché tutti *kṣatriya* per nascita, rivelerebbero una distribuzione ternaria di talenti e nature. L'occasione di questa distribuzione coincide con la soluzione di un punto morto nell'intreccio narrativo: Paṇḍu è divenuto re e deve ottenere una discendenza, ma per una colpa commessa è condannato a non potersi unire alle proprie due mogli, Kuntī e Madrī. Fortunatamente, la prima ha ricevuto un dono da un brahmano: ella avrà il potere di generare un figlio con qualunque dio secondo il suo desiderio. Kuntī si serve tre volte di questo potere e una quarta volta lo mette a disposizione della seconda moglie Madrī. La scelta degli dèi col cui contributo si genera la discendenza di Paṇḍu non è ovviamente casuale, ma si riflette nel carattere di ciascun figlio. Secondo Wikander e Dumézil (1986a) lo schema che ne deriva è chiaramente articolato secondo le tre funzioni indoeuropee:

- Prima funzione: Yudhiṣṭhira (nato da Dharma[10] e Kuntī);
- Seconda funzione: Arjuna (nato da Indra e Kuntī) e Bhīma (nato da Vāyu e Kuntī);
- Terza funzione: Nakula e Sahadeva (nati dagli Aśvin e Mādrī).

L'esempio del Mahābhārata quale documento asseritamente trifunzionale mi sembra molto interessante perché mette in evidenza un tratto importante dell'approccio di Dumézil. È chiaro che nella storia narrata dall'epopea questa struttura, come minimo, non costituisce il centro dell'attenzione[11]. Il fulcro della vicenda è piuttosto lo scontro di valore cosmico tra Pāṇḍava e Kaurava che si svolge nel sacro campo di battaglia del Kurukṣetra e che segna il tramonto di una età del mondo (e l'alba della successiva). La struttura più evidente è quindi binaria o polare, non ternaria. Inoltre tra le divinità il ruolo principe è svolto da Viṣṇu, nel suo *avatara* di Kṛṣṇa, il cui appoggio è decisivo per le sorti della guerra: *yataḥ kṛṣṇas tato jayaḥ* (Mbh 6.21.12). Ora, Viṣṇu non è evidentemente una divinità riconducibile a una delle tre funzioni indoeuropee (per quanto

[10] Che per Dumézil (1986a) è una divinità(-astrazione) appartenente alla prima funzione, e più precisamente un sostituto dell'obsoleto Mitra.

[11] Sul punto vedi Kuiper 1961 e anche quanto si dice sotto, al termine del par. 3.4.

ovvio, noto di passaggio che la trinità che Viṣṇu tradizionalmente forma con Brahmā e Śiva ha tutt'altro significato teologico ed è specificamente hinduista, non indoeuropea).

Dumézil è perfettamente consapevole che i tratti dovuti alla comune eredità indoeuropea non devono essere ricercati in superficie, né costituire il significato comunemente inteso dei dati mitologici o epici presi in considerazione. Il suo metodo comparativo ha infatti una funzione che possiamo chiamare archeologica, serve cioè a scavare il materiale a disposizione per scoprire tracce, vestigia dell'ideologia indoeuropea originaria. Da questo punto di vista, l'indoeuropeista può essere paragonato all'archeologo che riconosca un antico vaso attico nell'oggetto che attualmente serve da semplice fioriera. Ma il paragone regge solo fino a un certo punto, quanto meno se prendiamo sul serio l'idea che i popoli indoeuropei partecipano di una stessa civiltà dello spirito. I dati mitologici che recano le vestigia indoeuropee infatti sono pur sempre dati culturali e quindi sono oggetti dotati di senso. Questo senso fa parte integrante dell'eredità indoeuropea, come Dumézil ha ben chiaro (per es. 1990: 25); del resto, se così non fosse, non ci sarebbe differenza tra lo studio di una civiltà "spirituale" e lo studio di una civiltà materiale. Se i dati mitologici fossero tramandati come meri segni che hanno assunto un significato diverso da quello originario (o al limite hanno perso ogni funzione semantica) la comparazione trifunzionale difficilmente potrebbe avere successo[12].

Perché si possa parlare di un'eredità culturale indoeuropea, dunque, occorre che gli elementi simbolici siano tramandati come tali, e non come vestigia incomprese o gusci vuoti (è ciò che non avviene, per esempio, nel caso del vaso attico adibito a fioriera). Possiamo rendercene conto osservando come Dumézil tratta l'elemento trifunzionale del Mahābhārata (1986a: 53 ss.). Egli cerca di dimostrare che i cinque fratelli sono effettivamente in qualche modo portatori delle funzioni cui la loro nascita mitica li destina. Ogni volta che il poeta parla di uno di essi, per esempio, egli è portato ad attribuirgli i caratteri che spettano di diritto alla funzione che riveste: Yudhiṣṭhira è il re giusto, il *dharmarāja*, che conosce le virtù del buon governante e cerca di incarnarle adeguatamente; Arjuna e Bhīma eccellono nelle virtù guerriere, sono grandi sterminatori di nemici, anche se il primo conosce le tecniche belliche umane mentre il secondo è impetuoso e terribile come una fiera; i due gemelli hanno individualità sbiadite, ma sono adornati da grande bellezza e umiltà e danno consigli saggi.

[12] Esistono, come è ovvio, oscillazioni e sviluppi nelle concezioni di Dumézil, di cui non si dà conto in questa sede. La sintesi proposta in queste pagine riflette più l'assetto finale della sua visione che il punto di partenza. Per maggiori informazioni in proposito si rinvia a Dubuisson 2014 e Acerbo 2018.

Occorre aggiungere che per Dumézil l'eredità indoeuropea costituisce un patrimonio intellettuale sofisticato, dotato di interna logicità e sistematicità. In questo egli si distanzia radicalmente dalle concezioni primitiviste e pre-logistiche della preistoria proprie all'antropologia di un Tylor o di un Lévy-Bruhl. Tutto ciò diviene molto chiaro, persino ovvio se si rammenta che la comparazione di Dumézil si basa sull'idea di funzione. La nozione di funzione implica infatti il possesso di una capacità piuttosto avanzata di articolare un pensiero logico: affermare che l'eredità indoeuropea consiste nell'ideologia trifunzionale significa assumere una perdurante capacità di concepire la realtà in termini di funzioni organizzate e coordinate.

Eppure si riceverebbe un'impressione molto falsata dello stile comparatistico di Dumézil se ci si limitasse a questa considerazione. Nonostante il carattere logico del suo pensiero, la civiltà indoeuropea rimane una civiltà arcaica; il pensiero trifunzionale che la caratterizza non è espresso in modo discorsivo, ma si ammanta in simboli mistici, formule sacre, miti enigmatici. È questo il materiale con cui il comparatista ha solitamente a che fare. Non solo: ogni popolo indoeuropeo declina l'eredità comune in maniere caratteristiche, che si allontanano tanto più dal modello originale quanto più il popolo in questione si è immerso nel turbinoso flusso della storia. Dove la documentazione scritta è più ricca, l'amministrazione dello stato si fa complessa e diviene oggetto di legislazione, la teologia è consapevolmente rielaborata da una élite di riformatori religiosi, la forza militare si organizza in eserciti disciplinati; ebbene, in tutti questi casi l'eredità comune si annacqua e diviene difficile da riconoscere. Non è un caso che Dumézil abbia presto rinunciato a occuparsi della religione greca: troppa "storia" l'ha attraversata perché essa possa essere testimone affidabile delle antichità indoeuropee. Le analisi di Dumézil e dei suoi seguaci tendono perciò a concentrarsi, o sui popoli indoeuropei più periferici e primitivi, oppure sui tratti più arcaizzanti ed enigmatici delle culture e religioni indoeuropee "alte". La religione vedica e l'hinduismo appartengono certamente a questo secondo gruppo e sono perciò trattate da Dumézil con cautela e selettività: quasi nulla egli trae dalle Upaniṣad, relativamente poco dal Ṛgveda e dai Brāhmaṇa. Solo l'epica, e in particolare il Mahābhārata, gli sembra conservare un grado elevato di fedeltà all'eredità indoeuropea[13]: esso si è fissato solo più tardi, ma «prolunga ... una tradizione antichissima e parzialmente prevedica» (Dumézil 1990: 23)[14]. I criteri specifici che Dumézil utilizza per valutare come più o meno attendibile (in prospettiva

[13] Cf. Hiltebeitel 1974: 132.
[14] La questione è sviluppata soprattutto in Dumézil 1986a: 33-257.

comparatistica) una certa fonte indiana sono più raffinati di quanto possano suggerire le brevi considerazioni appena svolte, ma non è fuorviante scorgervi, accanto alla nota dominante della preferenza razionalistica per le strutture articolate del pensiero e dell'organizzazione sociale[15], l'operare più nascosto di alcuni capisaldi dello storicismo romantico: enfasi sulle origini, priorità del popolare e dell'organico sull'individuale, primato del mito[16] sulla teologia[17], della consuetudine sulla legislazione, dell'essere sul dover essere e la morale.

3.3 Caratteri e articolazione della seconda funzione

Alla luce delle considerazioni generali esposte nel paragrafo precedente, possiamo passare a esporre la concezione dumézíliana della seconda funzione, la funzione guerriera. Quel che lo studioso francese intende per funzione non è un contenitore riempito alla rinfusa, ma un costrutto intellettuale retto da un ordinamento interno, una sotto-struttura[18]. Sotto questo aspetto però la situazione delle tre funzioni non è simmetrica. Solo per la prima è possibile far affiorare una «struttura completa» che consenta di giungere a una «sistematizzazione completa» (1990: 12), il cui aspetto più importante è la bipartizione tra un versante magico-sacerdotale e uno giuridico della sovranità (incarnati da vere o presunte coppie divine come Varuṇa-Mitra e Odino-Tyr). La ragione è che la funzione sovrana è stata oggetto di consapevoli elaborazioni teologiche da parte delle classi dirigenti, direttamente interessate alla materia. Non così per le altre due funzioni:

[15] Per una valutazione restrittiva (a mio avviso condivisibile) dell'influenza della sociologia durkheimiana nell'opera di Dumézil vedi peraltro Hiltebeitel 1974.

[16] Pur scontando il lato retorico dovuto alla sua posizione nel testo, è difficile non riconoscere nell'*incipit* di *Le sorti del guerriero* la quintessenza dello spirito romantico: «Un paese che abbia perduto le sue leggende, dice il poeta, è condannato a morire di freddo. È più che possibile. Ma un popolo che non avesse miti sarebbe già morto» (Dumézil 1990: 21).

[17] Ma soprattutto questo accostamento va preso *cum grano salis*. Dumézil è in realtà molto attento alle "teologie" prodotte dai popoli indoeuropei, per esempio allo zoroastrismo (vedi p.e. Dumézil 1985: 26 ss.): proprio per la sua natura sistematica, l'ideologia indoeuropea si presta bene a una riflessione teologica. Per altro verso, l'elaborazione di sistemi teologici tende anche ad alterare il dato originario, introducendo elementi idealistici e moralizzanti, come è ancora il caso dello zoroastrismo.

[18] Ciò rende i libri di Dumézil di gran lunga più interessanti, ma anche più attaccabili. Se la contestazione fondamentale rivolta contro la tripartizione funzionale è il suo carattere troppo generico, che la farebbe apparire più un riflesso della natura delle cose che una specifica eredità culturale, il tentativo di tracciare mappe interne di ciascuna funzione si è esposta alla critica opposta, e più incisiva, di essere sostanzialmente congetturale, di non trovare sufficiente sostegno nei dati e anzi di forzarli arbitrariamente. Proprio in queste nicchie sotto-strutturali si è inoltre sospettata la presenza di moventi a volte più politici che scientifici (vedi per es. Lincoln 1998 con riferimento alla questione del dio germanico Tyr). In realtà, in questo campo di studi, è difficile che le grandi teorizzazioni e generalizzazioni non riflettano convinzioni e urgenze dell'autore, spesso in modo molto più marcato di quanto non accada con Dumézil. Il problema di Dumézil, semmai, è che nel suo caso si è sospettato un sostegno a ideologie odiose come il fascismo e il nazismo.

> Al contrario, la funzione guerriera e la funzione di fecondità e prosperità si basano in gran parte su immagini: più che grazie a dichiarazioni di principio, è il ricordo inesauribile delle imprese o dei famosi benefici che provano l'efficacia di un dio forte o dei buoni dèi taumaturghi. Così queste due province divine sono più adatte a degli sviluppi mitologici che a una messa a fuoco teologica; o forse è meglio dire che la dottrina si abbellisce, si dissimula e si altera sotto il rigoglio dei racconti (2003: 99).

C'è molto poco di Dumézil sulla terza funzione. Al contrario, egli ha dedicato alla funzione guerriera numerosi studi ritenendo di essere riuscito a evidenziarne «non tanto una *struttura* quanto alcuni *aspetti*, che non sono neppure del tutto coerenti» (1990: 13). Molti dei maggiori studi di Dumézil sulla seconda funzione sono stati accorpati in un libro che ha avuto diverse revisioni (anche nel titolo) e di cui qui è presa in considerazione la versione più recente, del 1985, tradotta in italiano con il titolo *Le sorti del guerriero* (=Dumézil 1990).

Passiamo a esaminare i principali aspetti della seconda funzione. Anzitutto, anche la funzione guerriera, al pari di quella sovrana, manifesta due versanti differenti. Mentre però i due versanti della prima funzione sono complementari e chiaramente definiti, quelli della seconda sono

> due linee generali, non complementari, e quindi inseparabili…: da una parte quella del dio Vāyu[19] e degli eroi del suo tipo (come suo figlio Bhīma nel Mahābhārata), ossia combattenti che hanno una struttura e una forza prodigiose, armati in modo sommario (Bhīma, come Eracle, è l'eroe con la clava), che agiscono per lo più in solitudine o in avanguardia; dall'altra parte quella di Indra e degli eroi del suo tipo (come Arjuna, suo figlio nel Mahābhārata), fisicamente più umani e più socievoli, che di solito hanno un seguito di compagni, di eserciti e sono muniti di armi più maestose, sì, ma consuete» (1990: 69).

I due volti del guerriero, quindi, si trovano incarnati nelle figure di Arjuna e di Bhīma, rispettivamente il combattente agile, infallibile con l'arco, che esibisce maniere cavalleresche e il lottatore che brandisce una pesante clava, facile all'ira e dotato di una forza prodigiosa. Quando i Paṇḍava, dopo i dodici anni di esilio nella selva, devono trascorrere un tredicesimo anno ricongiunti, sì, al consorzio umano, ma sotto mentite spoglie, Arjuna si presenta alla corte del re Virāṭa travestito da eunuco ricco di gioielli e maestro di danze, Bhīma si finge cuciniere e custode

[19] La presenza di Vāyu (il dio del vento) a questo punto può stupire il lettore che abbia qualche familiarità con la cultura vedica, visto che Vāyu, a parte la frequente associazione con Indra, non manifesta caratteri marcatamente guerrieri (essenzialmente egli è il dio veloce, che giunge per primo, è appunto il vento). Bisogna però precisare che Vāyu è una divinità che risale ai tempi indo-iranici e che Dumézil ha qui in mente studi iranistici (come Widengren 1938 e Wikander 1941) che invece rimarcano la natura guerriera del Vayu iranico. Inoltre Vāyu nell'epica è padre di possenti guerrieri come Bhīma e la scimmia Hanuman.

di bestiame; due ruoli che, secondo Dumézil, ben si addicono alle loro differenti nature guerriere (Dumézil 1986a: 65 ss.).

In quanto genitore divino di Arjuna, Indra dovrebbe rivestire il medesimo aspetto "civilizzato" della funzione guerriera, mentre l'aspetto brutale dovrebbe essere appannaggio di Vāyu, padre di Bhīma. Ma, avverte Dumézil, almeno nel Ṛgveda le cose non stanno in questo modo: lì infatti Indra racchiude in sé entrambi gli aspetti della seconda funzione (Dumézil 1990: 23). Per altro verso lo storico delle religioni francese sembra riproporre l'importanza di questa distinzione per la comprensione di Indra laddove individua, sia pure di passata, due diversi tipi di peccati che incombono sul rappresentante della funzione guerriera: i peccati di "tipo Vāyu" che si configurano come eccessi, e i peccati di "tipo Indra" che invece consistono in trasgressioni (ivi: 69, n.3). Pertanto, Indra sarebbe un rappresentante "totale" della funzione guerriera nel Ṛgveda, ma i peccati di cui è incolpato nella letteratura posteriore sono del tipo in cui dovrebbe incorrere il guerriero cavalleresco, e non quello bestiale.

La questione più interessante che si affaccia a questo punto, comunque, è quella della propensione del guerriero a peccare, e ciò a prescindere dall'aspetto o dal tipo prevalente; essere un guerriero di un tipo o dell'altro, infatti, può essere determinante per la natura del peccato, ma non fa comunque venire meno la fondamentale inclinazione a commettere peccati. Ci sono diverse domande importanti suscitate dall'affermazione di Dumézil che il guerriero mitico è sempre un potenziale peccatore. Qui ne formulo tre, ma la lista non pretende di essere esaustiva. Anzitutto, cosa significa peccato in questo contesto? In secondo luogo, perché il guerriero è dotato di questa poco desiderabile caratteristica? Infine, solo il guerriero ha questa caratteristica oppure la stessa situazione si riproduce anche per i rappresentanti delle altre funzioni?

Per quanto riguarda la prima domanda, lo studioso francese non fornisce una definizione, ma questa si può desumere piuttosto facilmente dal contesto. Non si deve pensare a una concezione puramente morale[20], tanto meno a un'idea di peccato mutuata dalla teologia morale cristiana. Piuttosto, il peccato è da intendere come perturbazione nello schema trifunzionale, e più precisamente come rischio di alterare l'armonioso ma precario equilibrio delle funzioni. Si tratta, insomma, di una nozione di peccato che si avvicina molto a quel tratto dei personaggi mitici che qui abbiamo chiamato, più asetticamente, disfunzionalità. Comunque, rispetto all'idea di disfunzionalità, che si adatta bene a ogni tipo di attività mitica difettosa, quella di peccato si

[20] Lo stesso si può dire in generale per la concezione duméziliana del mito, il quale non ha per lui solo la funzione di esprimere i valori e gli ideali della società, ma anche e soprattutto «il suo essere e la sua struttura, gli elementi, i legami, gli equilibri, le tensioni che la costituiscono» (Dumézil 1990: 23).

combina esclusivamente con un contesto sociale e implica un biasimo che le classi danneggiate mostrano verso il guerriero disfunzionale. Comprendiamo bene perché Dumézil parli allora di peccato e non di disfunzionalità. Le due nozioni non sono perfettamente sinonime e si differenziano in un punto la cui importanza si rivelerà via via in modo più chiaro con l'avanzare della nostra discussione. Il guerriero peccatore di Dumézil non è solo disfunzionale, ma è anche qualcuno che arreca un'offesa all'ideologia trifunzionale e la cui condizione è perciò indissociabile dal biasimo. Invece, un dio o un guerriero mitico può essere disfunzionale senza divenire peccatore, per esempio perché non esiste ancora un "pubblico" che possa formulare un giudizio di biasimo nei suoi confronti, oppure, più semplicemente, perché lo scacco in cui si trova non gli è ascrivibile a titolo di colpa.

Che si possa peccare in questo modo, mettendo in discussione i principi di separazione e di collaborazione tra le tre funzioni, è chiaro, ma non altrettanto chiaro, finora, è perché il guerriero mitico possieda in modo eminente tale propensione. Secondo Dumézil, il fatto è che il dio o l'eroe (per ora questa distinzione non ha importanza, anche se ne acquisterà in seguito, vedi il prossimo paragrafo) della funzione guerriera non è solamente una rappresentazione del guerriero ideale ma è anche, sia pure a un livello meno appariscente, lo specchio dell'opinione che la società, e in particolare la sua élite intellettuale, ha circa la vera natura della classe militare. Indispensabile in tempo guerra, il soldato è pericoloso e temuto in tempo di pace, egli minaccia l'integrità delle donne, dei beni e della religione. Tre sono i tratti che rendono il guerriero (reale e mitico) così pericoloso (Dumézil 1990: 69 ss.). In primo luogo, egli è il responsabile della sicurezza[21] (degli uomini e degli dèi), ma le guerre che deve sostenere per garantire questa missione lo espongono a impurità e contaminazioni di ogni tipo; avversario dei demoni e dei nemici politici, egli deve nondimeno adottare qualcosa della loro natura e dei loro metodi per venirne a capo. In secondo luogo, il guerriero è autonomo, solitario[22]; non può fare a meno di

[21] È degno di nota che Dumézil non pensi solo al mito, ma anche alla realtà politica, e qua e là egli fa riferimento a golpe militari e dittature di colonnelli come esempi di questa pericolosità della seconda funzione. Il punto può essere interessante non solo come indizio dell'ideale politico di Dumézil (una destra autoritaria, ma ostile a derive militariste: Lincoln 1998), ma ancor prima del fatto che per lui l'ideologia tripartita non sia solo un oggetto di studio antiquario, ma ci riguardi ancora intimamente.

[22] Alla solitudine di Indra Dumézil dedica uno studio approfondito in un capitolo di *Le sorti del guerriero*. Indra non agisce affatto sempre in solitudine, anzi si circonda di aiutanti spesso e volentieri. Ma i legami che egli crea hanno sempre un carattere transitorio e contingente, «nessuno di essi discende necessariamente dalla sua (cioè di Indra) definizione» (ivi: 71). Le principali prove ṛgvediche esaminate dallo studioso sono di due ordini. Da un lato gli *dvandva* in cui compare il nome Indra sono numerosi, ma nessuno è particolarmente stabile e frequente: «L'unica eccezione potrebbe essere il legame che è indicato dal composto *indravāyu*». Conosciamo già la spiegazione dumézilіana di questa associazione. Dall'altro lato molti epiteti di Indra sono formati con la particella *sva-* che

isolarsi dal resto della società perché a questo lo chiamano gli addestramenti e le campagne militari, ma l'autonomia che gliene deriva rappresenta una minaccia per i "codici" cui la società si conforma. In terzo luogo, «l'eroe, se non il dio della seconda funzione, più di chiunque altro può essere trascinato sia dal destino sia da un dio in azioni colpevoli» (ivi: 69-70).

La pericolosità del guerriero è trattata in termini un po' differenti, e più unitari, in una precedente opera di Dumézil, *Horace et les Curiaces* (= Dumézil 1942). In questo libro l'articolazione trifunzionale della società e del pensiero indoeuropei è già divenuta chiara all'autore, ma la sua preoccupazione di elaborare un pensiero strutturale è ancora visibilmente acerba e poco pressante. Il suo scopo è esaminare la seconda funzione, ma egli non lo persegue qui, come invece farà più tardi, cercando di inserirla quale micro-struttura nell'alveo della più ampia struttura trifunzionale, o almeno di evidenziare i punti di articolazione tra gli "aspetti" conoscibili della seconda funzione e la macro-struttura. Nel libro del 1942 l'obiettivo è più diretto e lineare: si tratta di guadagnare, attraverso lo studio di alcuni miti della seconda funzione, un «accès indirect, mais précis à l'un des *rituiels d'initiation* qui, ches les Indo-Européèens comme chez tous les demi-civilisés, formaient sûrement una partie très imporntant de la vie religieuse» (Dumézil 1942: 9). Perciò, l'autore muove dall'assunto moderatamente ritualistico[23] secondo cui esiste una solidarietà iniziale, ma fragile, tra mito e rito, che tende a sfaldarsi man mano che il mito assume forme narrativamente più elaborate e romanzesche (ivi). L'iniziazione del guerriero è la fonte della mitologia della seconda funzione nonché il motivo per cui la sua figura appare circondata da una caratteristica aura di temibilità. È infatti all'iniziazione che il guerriero, per Dumézil, deve i suoi tratti più ambigui.

In tutte le mitologie indoeuropee il valore guerriero è connotato dal possesso di una qualità che eccede il coraggio, la determinazione e la forza che gli uomini sono in grado di esibire in circostanze normali. Il *furor* latino, la *ferg* irlandese, la *Wut* germanica, il *ménos* che possiede gli eroi di Omero sono alcuni dei nomi di questa qualità, la quale ha in sé qualcosa di divino e non può essere ottenuta con mezzi ordinari, ma presuppone che il guerriero si assoggetti

significa appunto 'auto-' o 'di per sé': per esempio egli è *svapati* e *svarāj*, signore e re "di per sé"; inoltre spesso agisce o assume attributi in virtù della sua *svadha*, ossia 'qualità, natura propria'. A questo riguardo è interessante riportare, per contrasto, la considerazione di Malamoud (1968: 504) secondo cui Indra *non* è chiamato nel Ṛgveda *svayaṃbhu*, 'nato da sé, increato', che è un *hapax* creato per Manyu (su cui vedi par. 5.6); almeno sotto questo aspetto, dunque, Indra non raggiunge il massimo di autonomia concepita dai poeti ṛgvedici, egli è invece essenzialmente un dio nato, o figlio, anche se la sua relazione con i genitori è singolarmente contrastata, troncata (su ciò vedi par. 5.5).

[23] Sul problema del ritualismo mitologico o "tesi del rito riflesso nel mito" si veda il prossimo capitolo e in particolare il par. 4.2.

> à un régime de concentration, à des procédes de maturation, à une "éclosion" plus ou moins mystérieuse, à s'en revêtir pour le combat et à s'en dépouiller dans la vie normale. Bref, il leur feut una *initiation* (ivi: 26-7).

In genere, l'acquisizione del *furor* (e dei suoi corrispettivi) comporta un surriscaldamento parossistico che, decisivo in battaglia, deve essere "spento" al termine della stessa affinché l'eroe non si rivolga alla sua gente come una minaccia. Ma l'eroe non si lascia domare facilmente, sicché spegnerne il furore è una attività altamente rischiosa che richiede un dispiego di mezzi straordinari.

Schematicamente, si può dire che in *Horace et les Curiates* Dumézil attribuisce la pericolosità del guerriero a una sua qualità intrinseca cresciuta in modo abnorme e spinta a un livello critico (ma in fondo inevitabile); in *Le sorti del guerriero*, per contro, pur non trascurando questo aspetto (1990: 184 ss.), l'autore enfatizza maggiormente la minaccia strutturale-funzionale che il guerriero costituisce in virtù dalla particolare posizione che riveste nei confronti del suo popolo (responsabilità, isolamento) e dei nemici (commistione).

Possiamo ora occuparci della terza domanda, ossia se l'inclinazione essenziale al peccato caratterizzi specialmente la seconda funzione, oppure se incomba egualmente sulle altre due. Da quanto si è detto si potrebbe essere indotti a propendere decisamente per la prima possibilità, ma non si tratta di una questione del tutto banale. In realtà, il *furor*, come qualità intrinseca che determina tanto un'eccellenza funzionale quanto un parossismo disfunzionale, non è una caratteristica esclusiva della seconda funzione: essa è una nozione che pervade ogni ambito della religione e si riflette perciò a ciascun livello funzionale: la prima funzione (nel suo aspetto magico-religioso) conosce le figure dello sciamano e del poeta-veggente ispirato; la terza funzione esprime il furore che le è proprio nelle danze frenetiche e negli eccessi del bere (1942: 23). Il furore guerriero, i suoi eccessi e la sua pericolosità, dunque, non hanno nulla di esclusivo. È vero, però, che in *Le sorti del guerriero* Dumézil sembra istituire un collegamento speciale tra i peccati del guerriero, e di Indra in particolare, e la natura specifica che lo differenzia dalle altri classi: Mitra e Varuṇa (rappresentanti indiani della prima funzione) si identificano con il *ṛta* e dunque sarebbe inconcepibile farne dei peccatori; gli Aśvin (rappresentanti della terza funzione) sono per natura benefattori e dunque a loro volta non possono peccare, anche se il loro dominio è più quello della carità individuale che della giustizia generale. Solo Indra, solo il guerriero, è per natura incline a varcare i limiti.

Ad ogni modo il *focus* principale è un altro. Se il guerriero ha una tendenza a peccare più spiccata delle altre classi o persino esclusiva, ciò è dovuto molto più alla sua posizione strutturale che a una natura intrinseca apprezzabile in termini assoluti. In un certo senso, è la sua stessa posizione intermedia a favorire il superamento di confini, verso l'alto in direzione della prima funzione e verso il basso in direzione della terza. Inoltre, egli varca anche i confini comuni alle tre funzioni, perché il suo ruolo di protettore delle altre classi lo proietta verso terre straniere. È in quest'ottica strutturale che si deve intendere il tentativo di Dumézil di individuare ed elaborare il tema mitico dei tre peccati del guerriero, di cui ora ci dobbiamo occupare.

3.4 Ascesa e declino di Indra peccatore trifunzionale

a) *Dumézil*. L'ideologia tripartita dei popoli indoeuropei si manifesta come struttura soprattutto in una serie di divinità, mitologemi, teologemi e concetti (o triadi indissolubili di concetti) di natura trivalente (e perciò onni-valente), ossia che sintetizzano e coordinano le tre funzioni. L'insieme già cospicuo di termini e liste di questo tipo individuati da Dumézil è stato ed è continuamente ampliato dai seguaci e dai continuatori della sua opera. Il campo immenso dei testi mitici, religiosi e filosofici dell'India ha rappresentato un serbatoio quasi inesauribile di temi e figure trivalenti. In molti casi l'inclusione di triadi indiane nei *dossier* trifunzionali degli indoeuropeisti è controversa o comunque, come riconosce le stesso Dumézil, si limita a evidenziare una coloritura trifunzionale di nozioni che hanno una natura e un'origine differenti: è il caso, per esempio, dei tre *guṇa* (*sattva, rajas, tamas*) o della dottrina dei tre scopi della vita (*dharma*, *artha*, *kāma*) (Dumézil 1985: 22). In altri casi invece un preteso trifunzionalismo permea più a fondo una realtà religiosa: così, per esempio, Dumézil giudica trifunzionale il ruolo di Agni nel Ṛgveda (1985: 199 ss.) e ascrive un valore trifunzionale ai tre fuochi del sacrificio *śrauta*, ossia *gārhapatya* (III funzione), *āhavanīya* (I funzione) e *dakṣināgni* (II funzione) (2001: 277 ss.). Il Mahābhārata non fa eccezione e presenta anch'esso un elemento di raccordo e di sintesi delle tre funzioni: si tratta del rapporto di fratellanza tra i Pāṇḍava, ma più particolarmente del fatto singolare e inusitato che i cinque fratelli condividono un'unica moglie, Draupadī, la "nera" (*kṛṣṇā*) figlia di re Drupada. A dire il vero è Arjuna, il terzo fratello, a essere scelto dalla

principessa in uno *svayaṃvara*[24] in cui questi dimostra la sua eccezionale abilità di arciere; ma per un banale equivoco Kuntī dice ad Arjuna di condividere con i fratelli il dono che porta con sé (credendo si tratti di elemosine) e, poiché la parola di una madre è irrevocabile, Draupadī si trova a essere sposa comune dei cinque.

Si tratta di una circostanza eccezionale e spinosa per l'etica patriarcale indiana, ma proprio perciò la sua presenza nel racconto ne denuncia la natura di elemento arcaico e dotato di un preciso significato mitico. Secondo Dumézil[25], Draupadī rappresenta la trasposizione epica di una dea trivalente che nel pantheon indoeuropeo appare tipicamente associata a tutte e tre le funzioni ed è parimenti designata da epiteti e descrizioni triplici. Nel Ṛgveda questo ruolo pertiene a Sarasvatī, dea-fiume dispensatrice di fecondità e ispiratrice di pensieri (*dhī*), ma anche avversaria dei demoni, che già in ṚV. 10.125, e poi in misura crescente nella letteratura brahmanica, è identificata con la Parola, Vāc (Dumézil 1986a: 102 ss.). Nel Mahābhārata la dea trivalente del pantheon indoeuropeo diventa l'eroina Draupadī secondo un disegno che completa perfettamente la discendenza dei cinque Pāṇḍava dalle divinità delle tre funzioni.

Ma se il desiderio di conoscenza del teologo (e del mitologo) è pago di questa spiegazione, lo stesso non può dirsi per l'uditorio dell'epopea, che ha bisogno una giustificazione più immediata e definitiva, tale da rimuovere lo scandalo del matrimonio poliandrico. Una giustificazione come quella contenuta in MārkP. 5.1-24[26], dove la relazione tra Draupadī e i Pāṇḍava è fatta discendere da un triplice peccato di Indra. Vediamo in che modo, citando direttamente i passi più significativi dalla traduzione di Dumézil (1990: 85-6):

> 1 Un tempo, quando ebbe ucciso il figlio di Tvaṣṭṛ (ossia il Tricefalo), oh brahmano, la maestà (*tejaḥ*) di Indra, prostrata da questo brahmanicidio, subì una diminuzione considerevole;
> 2 Penetrò nel dio Dharma, questa maestà di Śakra (=Indra), a causa di tale colpa; e Śakra si trovò privato di maestà, quando la sua maestà si fu rifugiata in Dharma.
> […]
> 8 Vedendo che questo grande demone Vṛtra era destinato a ucciderlo, Śakra, desiderando la pace, in preda alla paura, gli inviò i sette Saggi,

[24] La cerimonia nobiliare (*kṣatriya*) di scelta del marito da parte della sposa che ricorre frequentemente nell'epica.

[25] Anche in questo caso, seguendo le intuizioni di Stig Wikander.

[26] Anche nel Mahābhārata assistiamo allo sforzo di giustificare l'abnorme matrimonio di Draupadī attraverso episodi mitologici o leggendari: in particolare Mbh. 1.189 chiama in causa la vanagloria di Indra, anzi di cinque successivi Indra, che per aver preteso di essere signori di tutto l'universo (*viṣvam bhuvanaṃ*) di fronte a Śiva, sono da questi rinchiusi in una caverna e condannati a rinascere come uomini (appunto i cinque Pāṇḍava) che sposeranno una incarnazione di Śrī (Draupadī) e otterranno solo per questo mezzo la liberazione.

9 I quali strinsero, tra lui e Vṛtra, amicizia (*sakhyam*) e patti (*samayān*) – essi, i Saggi dall'anima beata, dediti al bene di tutti gli esseri.

10 Quando, violando il patto, Vṛtra fu ucciso da Śakra, allora di costui, prostrato dall'uccisione [commessa], la forza fisica (*balam*) si disfece.

11 Questa forza fisica, involatasi dal corpo di Śakra, entrò in Māruta (=Vāyu) che in tutto penetra, invisibile, divinità suprema della forza fisica.

12 E quando Śakra, assunte le sembianze (rūpam) di Gautama, ebbe violato Ahalyā, allora lui, l'Indra degli dèi, fu spogliato della sua bellezza (rūpam):

13 La grazia di tutte le sue membra, che tanto incantava gli animi, abbandonò l'Indra degli dèi, macchiato da impurità, ed entrò nei due Nāsatya.

Di tutte le antiche qualità, Indra conserva solo metà della forza fisica (*bala*). Con il re degli dèi allo sbando, i demoni prendono possesso del mondo.

20 Allora con certe parti della loro energia (*tejaḥ*), gli dèi scesero dal cielo sulla terra, a beneficio delle creature e per sollevare la Terra dal suo fardello.

[…]

23 Così il beato Śatakratu (=Indra) discese (*avatīrnah*) in cinque parti,

24 E la sua fortunatissima sposa Kṛṣṇā nacque dal Fuoco: [di conseguenza] essa fu la sposa del solo Śakra e di nessun altro.

Alla luce di questa spiegazione il matrimonio di Draupadī cessa di apparire poliandrico: ancorché disceso in forma quintuplice, lo sposo è uno solo, il dio Indra. Il dato importante ai fini della nostra discussione è però un altro: il dio della funzione guerriera è descritto in questo testo come tre volte peccatore, e ciascuno dei suoi peccati è duplicemente connesso a una delle tre funzioni indoeuropee: per il genere di infrazione e per la perdita-trasferimento di qualità che ne conseguono. Ecco lo schema che ne risulta:

	Tipo di infrazione	**Perdita/trasferimento**	**Funzione**
Primo peccato	Brahmanicidio	*tejas*: da Indra a Dharma	I
Secondo peccato	Violazione del patto	*bala*: da Indra a Vāyu e Indra	II
Terzo peccato	Adulterio	*rūpa*: da Indra agli Aśvin	III

Abbiamo dunque davanti ai nostri occhi un chiaro esempio di rappresentazione trifunzionale. Ma immediatamente sorge una ridda di difficoltà e potenziali obiezioni. Dumézil è consapevole di alcune di esse e cerca di prevenirle. Il testo utilizzato appartiene alla letteratura puranica e non

ha chiari precedenti nei testi vedici ed epici; certo, i peccati di Indra sono tutti ben noti e due di essi sono inclusi tra gli *indrasya kilbiṣāṇi*, mentre il terzo, l'adulterio commesso con Ahalyā, è attestato più volte nell'epica e almeno menzionato nei Brāhmaṇa (vedi par. 2.6), ma il modo in cui sono arrangiati, in forma trifunzionale, è del tutto nuovo. La perdita di forze subita da Indra in conseguenza di un'azione empia o di un'impresa pericolosa è altrettanto abituale[27], ma, ancora una volta, non in questa forma tripartita. Tutto lascia quindi pensare a una costruzione tarda e secondaria. Contro questa facile obiezione, Dumézil osserva che il testo di MārkP. 5 riflette concezioni arcaiche non solo nei singoli elementi, ma anche nel disegno complessivo su cui si regge. Ciò si desumerebbe da almeno due elementi. Da un lato, troviamo l'articolazione della funzione guerriera nelle due figure del dio del vento e di Indra, che appartiene all'eredità indo-iranica ed è sopravvissuta in India solo in una tradizione para-vedica passata al Mahabharata e da cui deve avere attinto l'autore del Mārkaṇḍeya Purana[28]. Dall'altro lato, la qualità che Indra perde a causa del peccato "di terza funzione" è la bellezza (*rūpa*); questo modo di caratterizzare la terza perdita di Indra si spiega solo ipotizzando che l'autore operi direttamente con l'antica ideologia trifunzionale e non con quel suo precipitato storico che è la divisione della società indiana nei tre *varṇa* superiori (ossia *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya*; essi sono i cosiddetti *dvija*, 'nati due volte'); infatti la bellezza è bensì un attributo caratteristico della terza funzione, «ma non più della terza classe sociale indiana: nessun erudito indiano ha pensato che la bellezza fosse caratteristica della classe degli allevatori-agricoltori, dei *vaiśya*, come del resto neppure la voluttà con i peccati che essa può implicare» (Dumézil 1990: 88)[29].

Indra, d'altra parte, non è l'unico dio o eroe indoeuropeo con una carriera di peccatore tri(dis)funzionale. L'indagine comparativa rivela che quello dei tre peccati del guerriero è un tema genuinamente indoeuropeo. *Le sorti del guerriero* elenca almeno altri tre personaggi mitici della stessa categoria: l'eroe greco divinizzato Eracle, l'eroe della saga nordica Starchatherus[30] e Śiśupāla, un personaggio del Mahābhārata cugino e detrattore di Kṛṣṇa. Inoltre, una vicenda

[27] Se ne parlerà ampiamente più tardi (vedi par. 5.2).

[28] Ma questo argomento è circolare. Il racconto di MārkP. 5.1-24 è volto ad attribuire una comune natura indraica ai cinque Pāṇḍava i cui genitori divini sono noti dal Mahābhārata, sicché la presenza di Vāyu è *in re ipsa*; non è necessario, per spiegarla, assumere nell'autore del testo una conoscenza diretta di questa arcaica configurazione della seconda funzione.

[29] Questo argomento è assai più solido del precedente, ma come si vedrà tra poco la sua portata non è facile da stabilire, e comunque non è quella in cui confida Dumézil. D'altra parte, si deve osservare che Ahalyā è la moglie di un brahmano, ciò che, insieme a qualche altro indizio (vedi la nota 32 del capitolo 5), mette in rapporto anche questo peccato con la "brahmanità" più che con la terza funzione. Tutta la questione, però, mi resta alquanto oscura e non enfatizzerò questi aspetti nella discussione sulla relazione di Indra con la brahmanità (vedi sotto, par. 5.6).

[30] Così in Saxo Grammatico, nelle fonti norrene è Starkaðr.

per molti aspetti paragonabile si trova anche nella storia degli ultimi Tarquini, con la particolarità che qui la commissione dei peccati è distribuita tra il padre (Lucio Tarquinio, detto "il Superbo") e il figlio (Sesto Tarquinio)[31]. Dèi o eroi, si è detto; ma in questa lista, a ben vedere, l'unico dio è Indra, mentre gli altri sono tutti "eroi" (o antieroi) dell'epopea, nelle sue varie declinazioni locali. Questa singolarità non può non stupire, specialmente se si considera che l'India è in questa lista rappresentata pure da un'altra figura, Śiśupāla, anch'egli non un dio ma un personaggio dell'epica.

In effetti, la questione si presenta piuttosto complessa sul piano genetico e cronologico. Il "fascicolo" di Śiśupāla è stato aggiunto piuttosto tardi da Dumézil al *dossier* dei peccatori trifunzionali; precisamente nel 1971, nella prima parte di *Mythe et Épopée II* (= Dumézil 1986b), quando già egli aveva pubblicato due diverse redazioni del suo libro sulla seconda funzione. Nel testo del 1971 Dumézil fa una considerazione (e una concessione) importante:

> À vrai dire, le dossier comparatif ètait quelque peu déséquilibré, du simple fait quedeux héros humains s'y trouvaient confontés à un dieu: les péchés d'Indra sont de la mythologie, ceux de Starkaðr et ceux d'Héraclès sont de l'épopée … Or le contexte des «péchés d'Indra», dans le Mārkaṇḍeya Purāṇa, est entièrement différent de ceux de Starkaðr et d'Héraclès. Le troisième terme de la comparation étant ainsi affaibli, et peut-ètre secondaire, seul restaient en présence la saga et Diodore, - avec la frange d'indètemination que comporte, pour n'importe quelle étude comparative, un dossier réduit à deux témoignages (Dumézil 1986b: 20).

Dumézil parla di indebolimento e riduzione del *dossier* con la confidenza di chi sta per introdurre un nuovo termine, il racconto di Śiśupāla, a ripristinarne la forza e l'assortimento. Ma rimane il riconoscimento che i tre peccati di Indra costituiscono un caso marginale e secondario della figura, tipicamente epica, del triplice peccatore indoeuropeo. A rendere le cose ancor più ingarbugliate, però, pensa lo stesso Dumézil riproducendo il testo sui peccati di Indra nella terza redazione del libro sulla seconda funzione, vale a dire *Le sorti del guerriero* nella versione citata da noi (Dumézil 1990) senza cambiarlo di una virgola, se non per un dettaglio di cui dovremo occuparci più tardi in questo paragrafo.

È dunque evidente che l'autore non è riuscito a dare un assetto definitivo e perspicuo alla sua tesi di un tema indoeuropeo del guerriero triplice peccatore. In particolare, si trovano due affermazioni giustapposte, di carattere definitivo (nel senso che Dumézil le ha mantenute nelle

[31] Dumézil ritiene che i Romani, un popolo apparentemente privo di mitologia, abbiano trasfuso nella storia arcaica i miti dell'ideologia trifunzionale, conformemente al loro spirito fortemente "positivo".

versioni da lui ritenute definitive dei suoi lavori) ma che sembrano in tensione tra loro: 1) MārkP. 5.1-24 è un testo di contenuto arcaico, ispirato da una piena consapevolezza dell'ideologia trifunzionale; 2) il tema del triplice peccatore è tipico della mitologia eroica, non di quella divina[32]. Come possiamo spiegare la presenza di una simile oscillazione in lavori che sono il frutto di una lunga gestazione e di una minuziosa opera di affinamento? Da un lato, è evidente che Dumézil non ha voluto abbandonare un'intuizione, quella del carattere trifunzionale dei peccati di Indra, cui era molto affezionato. D'altro canto, egli non poteva tacere ciò che con il tempo aveva finito per apparirgli sempre più chiaro, ossia che la trifunzionalità dei peccati di Indra non era che un'estensione secondaria e relativamente tarda[33] di un motivo originariamente epico. Ridotta ai suoi termini essenziali, la domanda è dunque come un tema rivelatosi secondario, frutto dell'ingegno di un autore post-vedico, abbia potuto continuare a essere considerato da Dumézil un documento importante dell'ideologia trifunzionale. È verosimile che Dumézil, colpito dalla precisione sistematica di MārkP. 5.1-24, vi abbia scorto un esempio mirabile di consapevole utilizzo dell'eredità indoeuropea, sfruttata però non in chiave conservativa dei vecchi miti, ma generativa di nuovi. Arcaica, e autenticamente trifunzionale, è dunque la mentalità dell'autore del testo, ma non la storia narrata[34]. È un'ipotesi suggestiva, che si accorda bene con l'idea chiarita sopra per cui l'eredità indoeuropea deve intendersi come lascito spirituale, forza vivificante e non mero retaggio "fossile". Anche se l'ipotesi fosse corretta, peraltro, rimarrebbe il fatto che uno schema tri(dis)funzionale è applicato ai peccati e alle disfunzionalità di Indra molto dopo le prime attestazioni dei medesimi peccati e disfunzionalità, e non contribuisce dunque a chiarirne lo specifico significato mitico.

b) *Seguiti: Dubuisson e Hiltebeitel.* La parziale ritrattazione di Dumézil non è stata accolta da tutti gli studiosi aderenti alla sua scuola. Ci sono, a mia conoscenza, due lavori che, seguendo l'impostazione del mitologo francese, hanno cercato sia pure in maniere diverse di portare nuovi

[32] Uso questi termini per semplicità, consapevole che si tratta di una distinzione appartenente alla mitologia greca, solo per analogia esportabile in altri contesti.

[33] Il Mārkaṇḍeya Purāṇa è tradizionalmente incluso nella lista dei diciotto Purāṇa maggiori, o Mahāpurāṇa, e diversi studiosi occidentali lo considerano uno dei più antichi (per esempio Winternitz 1972: 559; Boccali – Piano – Sani 2000: 247), un giudizio che forse è tenuto presente da Dumézil quando ne rimarca l'arcaicità. Ma l'antichità che interessa l'indoeuropeista è ovviamente cosa ben diversa, e di un ordine di grandezza maggiore, dall'antichità di un testo, sia pure tra i primi, della letteratura puranica (il cui inizio si stima in genere non anteriore al IV secolo d.C.). Se il tema di Indra triplice peccatore è *inventato* dall'autore del Mārkaṇḍeya Purāṇa, pertanto, esso non può in alcun modo essere messo in relazione con le antichità indoeuropee.

[34] Vedi Acerbo 2018.

argomenti a favore dell'esistenza di una connessione tra i peccati di Indra e lo schema ideologico indoeuropeo.

In un articolo del 1979, Daniel Dubuisson ha creduto di riconoscere una lista trifunzionale di peccati nell'epopea di Rāma[35]. Le tesi principali sostenute da Dubuisson in tale lavoro sono tre Dubuisson 1979: 465-6): a) nella sua carriera di eroe, Rāma commette tre gravi offese, una contro ciascuna delle tre funzioni dell'ideologia indoeuropea; b) malgrado sia un *avatāra* di Viṣṇu, Rāma è anche – e originariamente solo – un eroe di tipo-Indra; c) Rāma, come il dio Indra di cui è una proiezione nell'epica, non è solo uno *kṣatriya* ma principalmente un re, sicché i suoi peccati si comprendono meglio come i tre peccati del re che non come i tre peccati del guerriero.

Rispetto alle tre funzioni, l'ordine in cui i peccati di Rāma appaiono nella vicenda è II, I, III. Essi sono tutti successivi al rapimento di Sītā (la sposa di Rāma) da parte del re dei *rākṣasa* Rāvaṇa. Durante la ricerca dell'amata sposa, l'eroe fa la conoscenza del popolo delle scimmie, in particolare del re in esilio Sugrīva (figlio di Sūrya, il dio del sole) e del suo poderoso ministro Hanumat (figlio di Vāyu). In cambio della reintegrazione di Sugrīva sul trono usurpato dal fratello Bālin (o Vālin), le due nobili scimmie offrono il proprio aiuto nella ricerca di Sītā; l'accordo è concluso e Sugrīva viene a duello con Bālin, che non osava sfidare senza la promessa del decisivo aiuto di Rāma. Questi infatti si prepara a scagliare la sua infallibile freccia contro Bālin, ma, poiché i duellanti sono identici nell'aspetto, negli ornamenti e nella tecnica di combattimento, deve ricorrere a un sotterfugio: mette al collo di Sugrīva una ghirlanda in modo da poterlo distinguere dal fratello e, reso in tal modo sicuro il bersaglio, scocca la freccia che colpisce al cuore Bālin. La scimmia morente rivolge un duro discorso contro Rāma, reo di non avere agito in accordo con il *dharma* ma solo in vista dell'utile (*artha*). Secondo Dubuisson si tratta di un'offesa caratterizzata in senso "funzionale", e segnatamente di un'infrazione delle prerogative della seconda funzione; e in effetti Bālin rimprovera a Rāma di avere agito di nascosto, anziché combattendo apertamente, mentre il Mānava Dharmaśāstra (7.92) vieta al re di uccidere «un uomo che sia impegnato nella lotta con un altro»[36].

Il secondo peccato è l'uccisione di Rāvaṇa. Nonostante sia un malvagio demone, egli discende per via paterna da una linea di brahmani e ṛṣi che vantano una relazione diretta con Prajāpati-Brahmā (ivi: 469); uccidendolo, Rāma ha pertanto commesso un brahmanicidio, un'offesa contro la prima funzione. Il terzo peccato, infine, consiste nel ripudio di Sītā, che come un vero

[35] Basandosi sul Rāmāyana e sulla sezione del Mahābhārata (3.257.1 – 3.276.14) nota come Rāmopākhyāna, che ne contiene una narrazione più sintetica.

[36] Tr. Squarcini-Cuneo 2010: 148.

colpo di scena segue la sua liberazione a opera di Hanumat. Si tratta in questo caso di un'offesa contro la terza funzione, non tanto perché a questa funzione, dai contorni piuttosto laschi, Dumézil riconduce anche la sfera del femminile e dell'amore, ma soprattutto perché Sītā (letteralmente il 'solco', scavato dall'aratro[37]) è da intendere come emblema della terra coltivata, che è sacro dovere del re non abbandonare e proteggere (ivi: 471-2).

Dopo aver individuato in questi termini i tre peccati che costellano la vicenda di Rāma e averli posti in relazione con quelli di Indra in MārkP. 5[38], Dubuisson si volge alla difficoltà costituita dal fatto che Rāma è presentato nel poema di Valmīki e in tutto lo hinduismo come un *avatāra* di Viṣṇu. Al riguardo la sua tesi è netta:

> Pour sortir de cette contradiction, il n'est qu'un moyen: admettre que Rāma, à l'origine «héros indrien», a progressivement été inclus dans la mouvance du grand dieu avant de devenir un de ses *avatāra*, ce processus lent et complexe s'étant bien entendu développé parallèlement à celui qui, dans la théologie, voyait la promotion de Viṣṇu se faire au détriment d'Indra et de ses privilèges royaux en particulier (ivi: 478).

Stando alla tesi di Dubuisson, dunque, nella tradizione più antica delle gesta di Rāma, questo eroe non aveva una relazione di identità con Viṣṇu ed era piuttosto una figura analoga a Indra; anche nel Rāmāyaṇa di Valmīki e nel Rāmopākhyāna, peraltro, l'autore ravvisa numerosi elementi che contribuiscono a delineare il personaggio di Rāma come un eroe di tipo-Indra: frequenti epiteti e similitudini; l'epifania di Indra in Rām. 3.4 che "saluta" l'inizio delle imprese di Rāma nel suo periodo di esilio nella foresta; il dono che Indra fa a Rāma del suo carro e del suo auriga Mātali nel difficile frangente dello scontro con Rāvaṇa (Rām. 6.90); la compagnia di Lakṣmaṇa e Hanumat, paragonabili a Viṣṇu e Vāyu.

Infine, Dubuisson crede che le infrazioni di Rāma (e di Indra) manifestino una disfunzione nell'esercizio del potere regale, piuttosto che nella sfera delle attività guerriere. Nell'ideologia indoeuropea, il re sarebbe concepito come una figura che sintetizza le tre funzioni e ne raccoglie l'essenza (Dubuisson 1978); di conseguenza egli è anche soggetto a una triplice responsabilità e a un triplice pericolo, che si esprime nel mitologema dei tre peccati (Dubuisson 1979: 477).

[37] Il nome si deve alla straordinaria maniera della nascita della principessa. Quando re Janaka, privo di figli, decise di celebrare un sacrificio al fine di assicurarsi una progenie, Sītā emerse dalla terra che un aratro stava scavando per segnare il confine dell'area sacrificale (Rām. 3.4). E così come dalla terra era sorta, nella terra Sītā trova anche la propria fine al termine del poema (Rām. 7.104), quando vi sprofonda in esecuzione di un voto, dopo avere subito un secondo e altrettanto ingiusto ripudio.

[38] Dubuisson trascura la successiva ammissione di Dumézil del carattere artificiale e secondario di questo testo.

Lodato da Dumézil, il lavoro di Dubuisson non mi pare tuttavia avere riscosso consensi tra gli studiosi dell'epica sanscrita[39]. Che cosa lo rende poco appetibile? Anzitutto alcune circostanze particolari: Rāma non è mai chiamato brahmanicida e l'*aśvamedha* che si trova a patrocinare nell'Uttarakāṇḍa non ha alcuna relazione con la necessità di espiare l'uccisione di Rāvaṇa; il terzo peccato di Rāma (ripudio ingiusto) è ben diverso dal terzo peccato di Indra (adulterio) e oltretutto riguarda la propria donna e non quella altrui[40]; il secondo peccato non è la violazione di un patto e lo scambio tra Bālin morente e Rāma riguarda più la questione dei diritti di caccia del re (Bālin è una scimmia, dopo tutto) che non l'infrazione di un codice militare; l'ordine dei peccati in rapporto alle funzioni (II, I, III) non è quello usuale (I, II, III). L'obiezione più forte tuttavia è che nell'intreccio del Rāmāyaṇa i tre presunti peccati di Rāma non sembrano costituire alcuna serie o unità mitica, bensì risultano disseminati nella vicenda senza una chiara articolazione reciproca. Dubuisson anticipa questa critica (ivi: 475), ma la sua difesa non dissolve l'impressione di trovarsi davanti più a una elaborazione a posteriori dello studioso che a uno schema intrinseco all'epopea.

La tesi secondo cui i peccati di Indra sono peccati di un re e non (meramente) di un guerriero era già stata sostenuta alcuni anni prima – nel 1976 – da Alf Hiltebeitel in *The Ritual of Battle* (= Hiltebeitel 1990), seppure su basi alquanto diverse. Secondo Hiltebeitel è vero che la lista del Mārkaṇḍeya Purāṇa è un'estensione secondaria e tarda, ma non di un tema originariamente epico (come afferma Dumézil), bensì di una diversa e più antica configurazione dei peccati di Indra (Hiltebeitel 1990: 231). La versione dei peccati di Indra su cui Hiltebeitel fa più affidamento è quella dell'Udyogaparvan, sulla quale ci soffermeremo ampiamente in seguito (par. 5.3), ma egli osserva che uno schema simile traspare già dalle trattazioni ritualistiche dei miti di Indra nello Śatapatha Brāhmaṇa. In estrema sintesi, si tratta di una sequenza di due peccati: l'uccisione di Viśvarūpa e quella di Vṛtra o Namuci, cui seguono la fuga di Indra oppresso dalla colpa e il finale ristabilimento/reintegrazione del dio e del suo regno. Se MārkP. 5 collega alle due uccisioni, rispettivamente, la perdita di splendore (*tejas*) e forza (*bala*), l'Udyogaparvan attribuisce il possesso eminente di queste doti agli avversari uccisi: Viśvarūpa ha uno splendore illimitato (*amitatejas*), Vṛtra è dotato di forza (*balasamanvita*) (ivi: 236). Quanto al terzo peccato e alla perdita della bellezza (*rūpa*), manca nella configurazione originaria una corrispondenza

[39] Brockington 1998 lo ricorda di passaggio, limitandosi a esporre qualche perplessità; Hiltebeitel 2011: 461 lo definisce "unconvincing", Feller 2004: 157 n. 69, "not without flaws".

[40] È anche interessante che nel primo *kāṇḍa* del Rāmāyaṇa è proprio Rāma a liberare Ahalyā dalla lunghissima punizione inflittale da Gautama per l'adulterio commesso con Indra.

esatta, ma vi è comunque un rimando nella vicenda di Nahuṣa, il sostituto-usurpatore di Indra, dotato di bellezza (*śrīmān*) nel momento in cui gli dèi lo scelgono, e infine privo di bellezza (*niḥśrīkaḥ*) quando è scacciato dal cielo per fare luogo al ritorno di Indra.

Lo schema trifunzionale dunque è presente, sebbene in forma meno lineare di quanto avvenga in MārkP. 5. L'aspetto che sta più a cuore a Hiltebeitel è però un altro, e cioè che i peccati commessi da Indra sono interamente inscritti in una vicenda che riguarda il regno e il modo in cui esso è guadagnato, mantenuto, perduto. Si tratta insomma di peccati regali e non (o non solo) guerrieri, come l'autore sottolinea in un passo di notevole interesse:

> But the most important factor is that Indra's sins are committed not as "warrior sins" but as "sins of a sovereign." This means that the Indian myths do not allow one to apply an otherwise most useful distinction set up by Dumézil between the single "sin of the sovereign" … and the "three sins of the warrior." In the myths concerning Indra, the two categories merge. Though Indra's sins are close to, and in the Mārkaṇḍeya account even identical with, the warrior pattern, he is never totally destroyed by them like Śiśupāla and the latter's European legendary counterparts. Rather, Indra commits his sins as a sovereign, with sovereignty as the end ever held in sight. (ivi: 238).

Hiltebeitel non mette in discussione l'esistenza di un tema, caratteristicamente epico, dei tre peccati del guerriero, ma accanto a esso individua un secondo tema, non riconosciuto e anzi più o meno esplicitamente escluso dalle indagini di Dumézil[41], ossia i tre peccati del re, o comunque un tema dei peccati del re inserito in una vicenda organizzata secondo uno schema trifunzionale. Pur affermando che nel caso di Indra esiste una certa indeterminatezza e un'osmosi tra i due temi[42], Hiltebeitel ritiene che la chiave di volta per comprendere il significato mitico dei peccati di Indra sia proprio il secondo: è la sovranità, infatti, l'essenziale posta in palio per la quale Indra è disposto, o costretto, a commettere le più gravi infrazioni alle regole e a mettere a repentaglio l'ordine del mondo. La sovranità, d'altra parte, è per Hiltebeitel uno dei "protagonisti" assoluti del Mahābhārata, della cui vicenda sottende in lungo e in largo l'ordito. I peccati trifunzionali del re sarebbero allora solo un tassello della grandiosa rappresentazione epica di un'ideologia (trifunzionale) della sovranità, che qui peraltro ci sarà possibile seguire solo per grandi linee.

[41] Vedi Dumézil (1986b: 358) che contrappone il peccato, singolo, del re a quello triplice del guerriero. Il re, sintesi delle funzioni, commette proprio perciò un singolo peccato, generalmente una forma di superbia od orgoglio (*orgueil*) che causa la degenerazione del regno in tirannia.

[42] Anche Dumézil (1990: 101) parla di una commistione di temi tra peccati del guerriero e del re nel caso degli ultimi Tarquinii, solo che per lui il peccato del re è appunto solo uno, mentre il numero tre costituisce l'apporto del tema del guerriero peccatore.

Nella disputa di portata cosmica tra i Pāṇḍava e i Kaurava, è Kṛṣṇa a fare da ago della bilancia. Non solo il suo sostegno ai Pāṇḍava si rivela il fattore fondamentale della loro vittoria finale; egli si fa anche carico di tutte le azioni che incanalano la battaglia verso il suo esito finale, comprese quelle più discutibili sul piano normativo. È Kṛṣṇa che consiglia Yudhṣṭhira nella difficile questione di come far soccombere Bhīṣma, avo comune delle due parti in guerra e primo a ricoprire il grado di generale dei Kaurava (ivi: 244 ss.). Di nuovo Kṛṣṇa indica l'espediente, più che discutibile, per eliminare Droṇa, antico maestro d'armi dei cugini, allorché questi subentra nella posizione di comando abbandonata da Bhīṣma, mortalmente ferito. Si tratta del celebre tranello dell'elefante Aśvatthāman. Bhīma uccide un elefante con questo nome e annuncia a gran voce che Aśvatthāman è morto; ma Aśvatthāman si chiama anche il figlio di Droṇa, che alla notizia è atterrito: dica Yudhiṣṭhira, la cui veracità è risaputa, se l'annuncio di Bhīma corrisponde a realtà. Yudhiṣṭhira conferma la morte di Aśvatthāman, e solo in modo inudibile aggiunge "l'elefante"; Droṇa allora cessa di combattere e si lascia uccidere. In entrambi i casi Kṛṣṇa è interpellato da Yudhiṣṭhira, ansioso di non contravvenire al *dharma*, ma i suoi consigli apparentemente garantiscono tutt'al più un nesso assai ambiguo con il *dharma*: si tratta a ben vedere di artifici per sfruttare le qualità dharmiche degli avversari, più che per confermare quelle di Yudhiṣṭhira.

Il fatto, però, è che avere Kṛṣṇa al proprio fianco garantisce "misticamente" ciò che il rispetto del *dharma* mostra esteriormente: il possesso eminente della qualità regale. Il legame di Kṛṣṇa con la sovranità presenta anche altre dimensioni, che l'analisi di Hiltebeitel riesce a dischiudere mirabilmente. L'*avatāra* di Viṣṇu non è l'unico *kṛṣṇa* ad apparire nel Mahābhārata (ivi: 60 ss.). Ce ne sono infatti altri due: Kṛṣṇa Dvaypāyana Vyāsa, leggendario autore del poema e a sua volta parziale "incarnazione" di Viṣṇu (ivi: 61) e soprattutto Draupadī, chiamata di frequente con l'epiteto di *kṛṣṇā* (la nera). Come si è visto all'inizio di questo paragrafo, Dumézil individua in Draupadī una di quelle figure trivalenti che costellano la teologia e la mitologia dei popoli indoeuropei. Hiltebeitel conferma questa diagnosi, ma la amplia e la corregge significativamente. Draupadī è l'incarnazione di (una parte di) Śrī (Mbh. 1.61.89), la sposa di Viṣṇu, il cui nome significa 'prosperità'. La natura trivalente di Śrī è riconosciuta da Dumézil (1986a: 118) e Hiltebeitel (1990: 148-9) in un passo dello Śatapatha Brāhmaṇa relativo all'*aśvamedha* (13.2.6.1-7). Al termine del periodo di circa un anno in cui il cavallo è lasciato libero di vagare, tre consorti del re, la principale (*mahishī*), la favorita (*vāvātā*) e una (precedentemente favorita) ripudiata (*parivṛktā*) compiono un'unzione di tre parti del corpo della bestia che ha il significato

simbolico di una attribuzione, al cavallo e quindi al re, di tre qualità: gloria (*tejas*), coraggio (*indriya*) e possesso di bestiame (*paśu*). Chiosando questa pratica, il testo osserva che le tre spose hanno un tale ruolo in quanto sono una forma della prosperità (*śriyai vā etadrūpaṃ*). Da questo dettaglio ritualistico si può desumere che la trivalente Śrī-prosperità[43] ha un nesso preferenziale con la regalità e che essa, e le donne che la incarnano o ne manifestano una forma, hanno la funzione di custodire e dispensare al momento opportuno le qualità e le virtù necessarie per il regno.

A differenza di Dumézil, che non attribuisce un particolare valore mitico al collegamento tra Śrī e Draupadī facendone piuttosto questione di una comune dipendenza dal generico modello di divinità femminile trivalente, per Hiltebeitel è importante che proprio la consorte di Viṣṇu, unendosi ai Pāṇḍava, conferisca loro una sorta di regalità distribuita, sia pure in modo non uniforme visto l'indubbio primato al riguardo del *dharmarāja* Yudhiṣṭhira. La coppia Viṣṇu-Śrī, manifestando la propria forma nera[44], si divide dunque il compito di assicurare ai Pāṇḍava la regalità: Draupadī Kṛṣṇā dispensando le qualità regali in quanto loro sposa, Kṛṣṇa facendo loro da consigliere e luogotenente nella guerra con i Kaurava[45].

Un aspetto dell'analisi di Hiltebitel che merita una particolare attenzione riguarda "l'oggetto" dispensato da Draupadī-Śrī, ossia le virtù o qualità (*guṇa*, *dharma*) del re. Nel caso dell'unzione del cavallo esaminato sopra, l'articolazione trifunzionale delle qualità appare molto plausibile, ma secondo Hiltebeitel anche nel Mahābhārata una simile struttura sarebbe rinvenibile, sia pure mescolata ad altri principi e tendenze dovuti alla complessa stratificazione dell'opera[46]. Sebbene le esplicite attestazioni di triadi siano piuttosto rare, Hiltebeitel ritiene di poter ricavare dalla voluminosa mole di dati che prende in esame (ivi: 197 ss.) la struttura seguente. Yudhiṣṭhira e altri predecessori della dinastia lunare (in particolare Yayāti) sono anzitutto re onni-virtuosi, ossia in possesso di tutte le virtù (*sarvaguṇopeta*). Questa totalità presenta comunque un'articolazione trifunzionale, che si esprime soprattutto in una triade di nozioni: *tejas* ('gloria', 'splendore'), corrispondente alla prima funzione; *yaśas* (ancora 'gloria', 'fama'), corrispondente

[43] L'assenza di maiuscole nella scrittura devanāgari lascia in genere aperta la doppia interpretazione.

[44] Per Hiltebeitel il colore nero è da porre in relazione con il momento cosmico che coincide con l'affermazione dei Pāṇḍava, ossia il crepuscolo tra lo *dvapara* e il *kali-yuga*. Il nero è infatti il colore del *kali-yuga*, l'età oscura (Hiltebeitel 1990: 62-3).

[45] La loro funzione è integrata da quella del terzo Kṛṣṇa, Dvaypāyana Vyāsa, il cantore della vicenda che occupa anche un posto nella genealogia dei Pāṇḍava (avendo fecondato le mogli di Vicitravīrya egli è il "padre naturale" di Paṇḍu e Dhṛtarāṣṭra, e dunque l'avo dei Pāṇḍava e dei Kaurava, o Dhārtarāṣṭra).

[46] Secondo Hiltebeitel (ivi: 193-7) le liste di virtù ritrovabili nel Mahābhārata sarebbero il frutto di una accrezione (*inflation*) upaniṣadica e yogica del substrato trifunzionale.

alla seconda; *śri* infine corrispondente alla terza. Le prime due funzioni, inoltre, sono anche suggerite da coppie di nozioni: *satya-dharma* per la prima e *bala-vīrya* per la seconda; quest'ultima corrisponde con ogni probabilità (ivi: 220) ai due aspetti della funzione guerriera, selvaggio e cavalleresco, e ai loro correlati divini ed eroico *Vāyu-Bhīma e Indra-Arjuna. Più congetturalmente (ivi: 219) si potrebbe suggerire l'associazione di *satya* e *dharma* con i due aspetti della sovranità rappresentati da Mitra e, rispettivamente, Varuṇa. Per quanto riguarda infine la terza funzione, Hiltebeitel si rifa alla teoria dumézilianа del carattere plurale e non strutturato dei suoi contenuti, che trova conferma nelle variegate qualità e attribuzioni regali che la richiamano: *dāna* (munificenza); *rūpa*, *darṣanīya* (bellezza); *annādya*, *paśu*, *bhaga* (rispettivamente ricchezza di cibo e bestiame, buona fortuna), ecc.

La tesi per cui nel Mahābhārata è presente e operante una ideologia trifunzionale delle virtù regali è di particolare importanza per noi, perché tale ideologia costituirebbe l'intelaiatura fondamentale della quale i tre peccati del re sarebbero l'immagine simmetrica e invertita (ivi: 229). In altri termini, i peccati del re si trovano così inscritti in un complesso e solido quadro ideologico che ne dovrebbe offrire la definitiva chiave di lettura; una condizione epistemica particolarmente favorevole, che non aveva alcun corrispettivo nel mitologema dei tre peccati del guerriero. La simmetria tra virtù e peccati del re è sostenuta da Hiltebeitel, ma come si vedrà subito essa è meno netta di quanto le premesse lascino presagire e non è priva di sfaccettature problematiche.

Nel Mahābhārata la figura regale per eccellenza è Yudhiṣṭhira; è pertanto nelle sue vicissitudini che il tema del triplice peccato dovrebbe trovare applicazione. In effetti un collegamento tra le vicende di Yudhiṣṭhira e quelle di Indra emerge nell'Udyogaparvan, il libro della preparazione alla grande battaglia con i Kaurava. Qui il re Śalya a mo' di auspicio o predizione della vittoria finale dei Pāṇḍava racconta a Yudhiṣṭhira come anche Indra in passato abbia dovuto passare attraverso le difficoltà, l'esilio e l'umiliazione della sua sposa prima di ristabilire il suo regno:

> Invero, Yudhiṣṭhira, gli spiriti eccellenti devono fronteggiare miserie (*duḥkhāṇi*). Persino gli dèi hanno affrontato miserie, o re della terra. Indra, il re degli dèi dallo spirito eccellente, e la sua sposa hanno patito grande miseria (*mahad duḥkhaṃ*); così abbiamo udito, o Bhārata (Mbh. 5.8.36-7)[47].

[47] «*duḥkhāni hi mahātmānaḥ prāpnuvanti, yudhiṣṭhira. / devair api hi duḥkhāni prāptāni jagatīpate. / indreṇa śrūyate rājan sabhāryeṇa mahātmanā / anubhūtaṃ mahad duḥkhaṃ devarājena, bhārata*».

Il racconto che segue, come abbiamo visto poco sopra, è assunto da Hiltebeitel quale narrazione paradigmatica del tema dei peccati del re. Il carattere trifunzionale di questa narrazione, comunque, non è evidente come si potrebbe sperare. Se l'esposizione di MārkP. 5 si può considerare una variazione secondaria di questo racconto, il punto su cui innova maggiormente è proprio nel dare alle vicissitudini di Indra una configurazione nettamente triadica che manca nell'originale. Lì infatti i peccati di Indra sono solo due, rispettivamente l'uccisione di Viśvarūpa, un brahmanicidio, e di Vṛtra, un atto commesso contro la verità e il rispetto dei patti[48]. Il terzo peccato di Indra manca, o meglio è solo riferito dalle parole dell'usurpatore Nahuṣa, il quale commette, egli sì, un peccato contro la sposa di Indra. Siamo di fronte, come nota Hiltebeitel, a una narrazione complessa e unitaria, «a tale of inceasing defamation through flawed triumphs leading to a temporary loss of heaven's throne and a final restoration» (ivi: 242). L'addentellato con l'ideologia delle tre funzioni non va cercato nella natura dei peccati di Indra, che sono solo due, ma nei caratteri dei suoi tre principali avversari: il tricefalo dal grande splendore, il forte Vṛtra e il bel Nahuṣa. In modo diverso (ivi: 231), un carattere trifunzionale si troverebbe riassunto nei poteri di Vṛtra enumerati da ŚB 1.6.3.8: «It became possessed of Agni, Soma, of all sciences, all glory, all nourishment, all prosperity» (tr. Eggeling)[49].

Credo che il possibile valore trifunzionale posseduto singolarmente o collettivamente dagli avversari che Indra si trova a combattere senza riserva di mezzi, oltrepassando spesso i confini del dovere, dell'ordine e della verità, mostri in realtà l'importanza di un tema che è passato sostanzialmente inosservato nelle analisi di Dumézil e Hiltebeitel. Non è infatti un dato secondario e banale che le virtù sovrane siano possedute dagli avversari di Indra prima che questi le ottenga, e anzi che esse siano ottenute sottraendole ai primi con azioni di cui non sfugge ai poeti e ai ritualisti la problematicità sul piano normativo. In altre parole, se la triplicità di qualità o virtù rappresenta una totalità, è significativo che essa passi a Indra dai suoi avversari, che ne erano provvisti prima di lui. A dire il vero, Hiltebeitel osserva (ivi: 238) che l'ambientazione dei peccati di indra è la perenne rivalità tra Deva e Asura, e ammette che la stessa rivalità sia adombrata da quella tra Pāṇḍava e Kaurava, ma non si sofferma sulla questione del peso relativo di questa opposizione binaria rispetto alla struttura trifunzionale.

[48] Non è possibile anticipare qui tutti gli aspetti salienti del racconto, che saranno esaminati nel dettaglio in seguito (par. 5.3).

[49] «*so'gnīṣomāv eva ābhisambabhūva sarvā vidyāḥ sarvaṃ yaśaḥ sarvam annādyaṃ sarvāṃ śrīṃ*». Altri (Allen 2003) ha ipotizzato un significato trifunzionale delle tre bocche di Viśvarūpa e del loro rispettivo nutrimento.

Non si tratta di determinare quale delle due strutture (ternaria o binaria) sia più fondamentale nel Mahābhārata, o nella mitologia indiana in genere, ma di stabilire quale si riveli più utile a chiarire la natura dei peccati, o meglio della disfunzionalità, di Indra. L'inadeguatezza della soluzione ternaria dovrebbe apparire ormai chiara. Anche ammettendo che il dramma di Indra si incardina in una lotta per la sovranità trifunzionale, lo schema delle tre funzioni non sottende i suoi peccati, che sono in numero variabile e non hanno una natura stabilmente caratterizzata in termini di offesa a una qualche funzione. L'oggetto del contendere è un "tutto" (sia esso inteso in modo triadico o meno), che Indra deve conquistare sottraendolo ai suoi avversari e affrontando il rischio di diventare un "niente", a causa dei suoi peccati, certo, ma anche più in generale per i contraccolpi della lotta, che i miti descrivono ora come perdite conseguenti ai peccati, ora come paura e fuga dall'avversario, violazione del rituale, impurità, annientamento delle qualità.

Respinta l'utilità dello schema trifunzionale, rimane da considerare quella di una soluzione binaria, che fissa la scaturigine delle disfunzionalità di Indra nel rapporto e nel confronto con i suoi avversari. Ma parlare astrattamente di opposizione binaria presta il fianco a gravi eccessi di semplificazione. Perciò, nella discussione che segue, non cercherò di ricondurre direttamente i dati a un generico schema duale, ma accosterò la questione in modo più graduale e contestualizzato, cercando di far emergere per gradi lo specifico quadro di opposizioni binarie entro cui si svolge la vicenda di Indra. Alla parte preliminare di questa operazione è dedicato il prossimo capitolo.

4. La teoria del “sacrificio pre-classico” e la sua utilità per l’interpretazione dei miti di Indra

> Quando tentiamo di scrivere una storia scientifica, è davvero scientifico ciò che produciamo, oppure mentre cerchiamo di fare della storia pura rimaniamo anche noi legati alla nostra particolare mitologia?
>
> (*C. Lévi-Strauss, Mito e significato*)

4.1 Dal dio indoeuropeo al dio indiano

Malgrado l’inadeguatezza del mitologema dei tre peccati del guerriero, l’analisi di Dumézil della seconda funzione conserva ancora qualcosa di utile al chiarimento della disfunzionalità di Indra. In effetti, Dumézil si occupa fin dal 1942 (Dumézil 1942: 122 ss.) di una disfunzionalità di Indra in un contesto che poco o nulla ha a che vedere con il tema dei *trois péchés.* Il problema è quello della paura e della debolezza che affliggono Indra dopo l’uccisione di Vṛtra e che lo spingono alla fuga fino ai confini del mondo[1]. Indra è pressoché annientato, egli «*traverse un ètat équivalente à la mort … il perd sa force, son volume, sa substance, et disparaît*» (ivi: 125). Nulla, qui, richiama la questione dei peccati; siamo piuttosto nel campo delle crisi parossistiche che si accompagnano all’iniziazione guerriera e che, come visto sopra (par. 3.3), costituiscono per Dumézil uno degli “aspetti” caratteristici della seconda funzione. Peraltro è il caso di evidenziare che questa spiegazione deve quel tanto di persuasività di cui è capace non a una griglia concettuale di riferimento indoeuropeistica, ma all’impiego di alcune categorie interpretative estremamente ampie concernenti le iniziazioni e i riti di passaggio: una crisi dell’“eroe”, l’adozione di condotte vietate e il contatto con elementi impuri, l’esclusione dalla società e dalla partecipazione al sacrificio e di conseguenza lo spostamento in una zona liminale in cui l’eroe affronta un destino (che si può interpretare in termini) di morte e rinascita. Che in

[1] L’importanza del tema non è sfuggita agli indoeuropeisti: vedi Woodard 2013 e Norelius 2017.

questo quadro interpretativo ci sia poco di specificamente indoeuropeo lo conferma, dopo tutto, lo stesso Dumézil che, fatto piuttosto inusuale nella sua opera, introduce nel materiale comparativo un dato non indoeuropeo, ossia le iniziazioni guerriere degli indiani Kwakiutl della Columbia Britannica, nelle quali i giovani iniziandi abbattono maschere tricefale e sono invasi da intensi e incontrollabili ardori, a stento placati dalla ripetuta immersione in tinozze d'acqua salata (ivi: 126 ss. e id. 1990: 184 ss.). L'analisi di questi dati rivelerebbe l'esistenza di un modello di iniziazione guerriera non circoscritto ai popoli indoeuropei e legato all'esistenza di bande di giovani guerrieri che operano ai margini della società.

L'esistenza di confraternite di questo genere è stata ipotizzata anche con riguardo all'India arcaica e alcuni studiosi hanno cercato di seguirne le tracce nei riferimenti vedici alle prassi rituali "eterodosse" dei *vrātya* (Heesterman 1962; Bollée 1981; Falk 1986) oppure nella collettività mitica dei Marut (Dumézil 1990: 143-4)[2].

Anche se può esistere un nesso, o un parallelismo, tra la disfunzionalità di Indra e il carattere antinomico e marginale di queste sodalità iniziatiche, tuttavia, ciò non rivela ancora molto sul significato specifico della prima. Mentre la teoria dei tre peccati guerrieri prometteva l'individuazione di una struttura della disfunzionalità (anche se solo nell'aspetto di una infrazione di norme), l'immagine della disfunzionalità come stadio dell'iniziazione guerriera offre solo una possibile traccia circa l'origine della defettività mitica di Indra, ma non ne illumina l'intero significato. Naturalmente, nonostante lo scacco della teoria dei *trois péchés* di Indra, la comparatistica indoeuropea potrebbe trovare nuove frecce per il suo arco[3]. Nel seguito di questo lavoro, comunque, intendo esplorare una pista diversa, che lascia la comparazione in secondo piano. Mi propongo infatti di mostrare, sulla base dei dati "interni" alla mitologia di Indra, che la sua disfunzionalità non solo costituisce una galassia più complessa e densa di quanto si sia in genere sospettato, ma possiede anche un legame intimo con la morfologia generale del dio e con la struttura dei suoi miti.

[2] È interessante che tanto nel caso dei *vrātya* quanto in quello dei Marut il dio vedico che più viene in evidenza non è Indra, ma Rudra, che è descritto come padre dei Marut, i quali hanno ereditato da lui tratti selvaggi e terribili. Tuttavia i Marut, come si è già detto, compaiono spesso al seguito di Indra, sia quando questi combatte che quando si reca al banchetto sacrificale. Anche nei confronti dei *vrātya* Indra assume talvolta un ruolo rilevante (sulla questione vedi p.e. Heesterman 1962: 30 ss.).

[3] Per nuovi tentativi dell'indoeuropeistica di stampo dumézilianо di articolare la funzione guerriera – rendendo conto dei suoi rovesci disfunzionali – si vedano il già citato Woodard 2013 e Di Martino 2021 (purtroppo non ho potuto consultare quest'ultima opera nella preparazione del presente lavoro). Vedi anche Allen 2003, che elenca 68 somiglianze (che però in vari casi sono differenze) tra il ciclo di Indra (prevalentemente nella versione dell'Udyogaparvan) e la guerra tra Tullo Ostilio e Mezio Fufezio (durante la quale ha luogo l'agone degli Orazi e dei Curiazi) e vi individua tracce di una quarta funzione indoeuropea.

Per dare più sostanza a queste considerazioni occorrerà ripresentare i principali miti di Indra, o alcuni loro aspetti, in un'ottica piuttosto inusuale. Inusuale, peraltro, solo in rapporto alla mitologia di Indra, ma non in senso assoluto: la prospettiva qui adottata ha infatti diversi punti di contatto con una serie di elementi di esegesi mitica – solo occasionalmente riferiti direttamente alla figura di Indra – forniti da Jan Heesterman nel corso della sua teorizzazione di uno stadio pre-classico del sacrificio.

Perciò, onde rendere più snella l'analisi che seguirà, si è deciso di dedicare questo breve capitolo a una introduzione e a una sommaria discussione di alcune tesi salienti di Heesterman sul mito e sul sacrificio (4.2). Il sacrificio pre-classico di cui parla Heesterman, caratterizzato dalla prevalenza della violenza guerriera e attraversato da un conflitto irrisolto che ruota intorno ai beni vitali essenziali (il cibo, la ricchezza, il potere), si attaglia a prima vista molto bene alla condizione del guerriero disfunzionale del mito. Vedremo che la sua utilità si spinge in alcuni casi fin nell'analisi dei dettagli risultando una guida in definitiva assai migliore della caratterizzazione che rimanda a un generico modello di iniziazione guerriera. Nel corso dell'analisi sarà però necessario apportare alcuni importanti correttivi alle tesi di Heesterman per renderle utilizzabili ai nostri scopi (oltre che per sottrarsi ad alcune solide obiezioni formulate contro di esse), a partire dall'idea stessa della realtà storica di un sacrificio pre-classico (4.3).

4.2 Il rito e il mito nel prisma del sacrificio pre-classico

L'ipotesi di Heesterman circa l'esistenza di uno stadio pre-classico del sacrificio ha avuto una vasta eco tra i vedisti e gli indologi in generale e costituisce il risultato di uno sforzo teorico di grande portata. Ciò non significa peraltro che sia stata accolta senza contrasti; al contrario accanto ad alcune recensioni entusiastiche, l'ipotesi dell'autore olandese ha incontrato, in misura maggiore, obiezioni e critiche penetranti.

Il grosso delle riflessioni di Heesterman su questi temi è raccolto in due libri, di natura piuttosto eterogenea: si tratta di *The Inner Conflict of Tradition* (1985), una raccolta di articoli scritti tra il 1964 e il 1983 cui l'autore premette una densa introduzione, e di *The Broken world of Sacrifice* (1993, tradotto in italiano nel 2007 per i tipi di Adelphi), opera che costituisce una sorta di *summa* delle idee di Heesterman sul sacrificio e sul rituale vedico. *Il mondo spezzato del sacrificio* è però anche un testo ricco di sezioni teoriche, ciò che lo pone a metà strada tra lo studio specialistico e il testo generale di teoria del sacrificio.

L'idea fondamentale di Heesterman è che il mondo vedico sia attraversato da una grande linea di frattura, generalmente misconosciuta, che separa il sacrificio *śrauta*, quale ci è noto dalle descrizioni dei Brāhmaṇa e dagli Śrautasūtra, dalla realtà originaria del sacrificio, che i testi non descrivono direttamente, ma che emerge inequivocabilmente dalle loro "crepe". Il sacrificio *śrauta* è in effetti un sistema perfettamente codificato di gesti e proferimenti verbali entro cui l'esperto può muoversi con la sicurezza di non compiere errori. Il senso dei singoli gesti e parole, però, ci sfugge completamente, al punto che fin dall'inizio gli occidentali che si sono cimentati con lo studio dei Brāhmaṇa hanno mostrato il più alto grado di incomprensione degli stessi, giungendo in alcuni casi a liquidarli come un cumulo di scemenze e deliri[4]. Senza arrivare a tali estremi, anche più recentemente un indologo autorevole come Frits Staal ha potuto parlare di *rules without meaning*[5], ossia di una pratica il cui senso si esaurisce nel seguire scrupolosamente un insieme di regole tanto stringenti quanto arbitrarie.

Secondo Heesterman, tuttavia, ciò non è del tutto corretto. Se i singoli gesti del rituale appaiono spesso privi di senso, non è perché si tratti di creazioni arbitrarie, ma perché i ritualisti hanno deliberatamente scomposto e rimodellato in sequenze lineari dei complessi di azioni e di oggetti che solo nella loro originaria unità avevano un senso perfettamente leggibile. È a questa unità originaria che Heesterman assegna il nome di sacrificio pre-classico.

Chi sono i ritualisti e che ragioni avevano di dissezionare il complesso del sacrificio pre-classico? Il cuore della questione, per Heesterman, è che il rituale *śrauta* costituisce una creazione consapevole e a suo modo rivoluzionaria.

> Il rituale si costruisce a partire da azioni, gesti e parole ordinari, o altrimenti facendo ricorso a riti (o insiemi di riti) già disponibili, ma ciò che conta è la sua strutturazione consapevole. In altre parole, un complesso rituale quale il sacrificio ha una storia, non arriva a noi emergendo immutato dalle nebbie del tempo. Gli elementi, gli atti e i gesti con cui è costruito potrebbero addirittura, in parte, essere anteriori all'*Homo sapiens* (e tanto più al sacrificio in quanto istituzione), in un'epoca in cui avevano una funzione del tutto ovvia e scontata, come l'uccidere per procacciarsi il cibo e il mangiare. Ma, estrapolati dal loro contesto organico, essi cambiano natura, per divenire elementi isolati e sostanzializzati nel corso della costruzione e del raffinamento del rituale. Tale è anche la storia del rituale vedico, nella sua sfida al sacrificio (85-6).

[4] «Twaddle of idiots … raving of the madmen». Così Max Müller, citato in Doniger 1985a: 5.
[5] Ci si riferisce ovviamente al celebre testo dell'autore (Staal 1990) che porta questa frase come sottotitolo.

La codificazione del rituale rappresenta un evento *assiale* (Heesterman 1985: 95 ss.; 2007: 20), paragonabile per portata all'affermazione del *logos* sul *mythos* in Grecia, o alla predicazione di Zarathustra in Iran. Esso comporta una demitizzazione e una desacralizzazione della vita religiosa: «The striking feature of Vedic ritualism is its unmythical, and individualistic character» (1985: 100); «il ritualismo del Veda … stemperò la sacralità del sacrificio e rimodellò i pezzi smembrati del ciclo sacrificale nel sistema meccanicistico interamente autoconsapevole del rituale trascendente. La trascendenza mise in ombra la sacralità» (2007: 135).

La ragione che spinse i ritualisti a operare questa desacralizzazione è da ricercare, per Heesterman, in una consapevolezza acuita della «pericolosità del sacro» (ivi: 129), pericolosità che trovava la sua espressione massima nel carattere agonistico, o agonale, del sacrificio pre-classico.

Le intense caratterizzazioni che Heesterman offre del sacrificio pre-classico sono probabilmente tra i suoi passi più noti e citati: il sacrificio è un momento di drammatica conflittualità che «ruota intorno al dilemma della vita e della morte»; in esso «è in ballo la spartizione della vita e della morte fra i partecipanti. In altri termini si tratta … di uno scontro all'ultimo sangue». Di conseguenza «più che il sacerdote, il sacrificio porta alla ribalta il guerriero» (ivi: 15). Quello del sacrificio è un gioco fatale in cui gli interessi contrapposti dei membri della società sono rappresentati senza trovare una vera composizione: «il mondo del sacrificio è un mondo spezzato proprio nel centro, sicché è perennemente sul punto di andare in frantumi» (ivi: 16); eppure nel sacrificio, a differenza che nel rituale, il mondo sociale trova riflessa la propria organicità, il conflitto non è risolto ma riassunto nell'arena sacrificale in un arco che evidenzia la reciproca necessità dei ruoli e degli atti del dramma.

Più concretamente, l'agone sacrificale riguarda il possesso dei fuochi, l'assunzione del ruolo di sacrificante e la contestuale riduzione dei contendenti al ruolo di ospiti/officianti. Si noti che assumere il ruolo di sacrificante (*yajamāna*, ossia letteralmente colui che esegue il sacrificio per se stesso, colui che raccoglie gli effetti del sacrificio) significa anche divenire il munifico patrocinatore che elargisce con abbondanza agli ospiti/officianti; significa in una parola diventare povero e rendersi dipendente dagli altri (ivi: 73). D'altra parte chi riceve i beni donati, o piuttosto abbandonati[6] dal sacrificante, riceve in realtà un dono pericoloso, che non può essere rifiutato ma che è carico di morte. Alla pericolosità tanto della *dakṣiṇā* rifiutata, quanto dei

[6] Heesterman sottolinea con particolare insistenza la centralità dell'abbandono (*tyāga*) nel sacrificio vedico e pre-classico.

donativi accettati, alludono frequentemente i testi ritualistici in forma mitica o simbolica[7]. I beni sono definiti carichi di morte, presumibilmente, sia perché sono ottenuti con la violenza, sia perché pongono il donatario nella posizione rischiosa di chi dovrà a sua volta subire l'aggressione di nuovi sfidanti e comunque, anche qualora l'attacco fosse rintuzzato, rinunciare ai beni abbandonandoli ad altri ospiti/officianti. Siamo dunque di fronte a un sistema di prestazioni totali di tipo agonistico, come afferma Heesterman (id. 1985: 31) richiamando le famose tesi antropologiche di Marcel Mauss.

Malgrado le linee nette di questo quadro, non è sempre agevole capire il modo in cui Heesterman si figura la lotta sacrificale e il suo rapporto con le soggiacenti rivalità sociali, proprio perché il suo quadro si presenta come un modello nitido ma sostanzialmente astratto. Alcuni punti fermi della sua analisi possono tuttavia essere individuati: ad esempio il fatto che una lotta esisteva, che essa prevedeva l'azione armata di gruppi di contendenti e inoltre la possibilità che qualcuno perdesse, letteralmente, la testa (ivi: 45 ss.). Altrettanto univoco per Heesterman è che l'agone venne infine consapevolmente estromesso dal rituale vedico classico, nel quale tuttavia ne permase il ricordo sotto forma di pezzi smembrati, *disiecta membra* (id. 2007: 111).

In più di trent'anni e in un numero imponente di lavori spesi a rimettere insieme i pezzi smembrati del sacrificio pre-classico, Heesterman ha raccolto un numero ragguardevole di documenti, ma un esempio che rimane paradigmatico del suo modo di procedere riguarda gli utilizzi sacrificali e rituali del carro da guerra (*ratha*). In una serie di passi anodini dei testi ritualistici, riguardanti per esempio il rito di installazione dei fuochi (*agnyādheya*), sono menzionati alcuni elementi che apparentemente si inquadrano bene nel modello delle "regole senza significato": «mentre il fuoco viene portato lungo la linea centrale dell'area sacrificale, il carro (o la ruota) … viene sospinto nella medesima direzione sul lato meridionale e, al tempo stesso, sul lato settentrionale, si conduce ugualmente a est, verso l'*āhavanīya*, un cavallo che era presente senza alcuna reale motivazione all'accensione del fuoco» (ivi). In questa combinazione apparentemente casuale di atti rituali, Heesterman riconosce però un movente unitario: si tratta della reliquia di un'antica scorreria, un'avanzata vittoriosa verso est a bordo di un carro sul quale il guerriero-sacrificante conduce il proprio fuoco. I ritualisti hanno conservato gli elementi originari, ma smembrandoli in tre micro-processioni parallele. Altrove l'originaria spedizione

[7] Vedi p.e. Heesterman 2007: 240 che richiama testi come PB. 19.4.2 JB. 1.223 in cui la *dakṣiṇā* è equiparata a un veleno

sul carro da guerra lascia tracce ancora più tenui: nei Brāhmaṇa del Sāmaveda non compare più un carro reale o una sua parte, ma troviamo ancora un *sāman* chiamato *rāthantara* le cui sillabe simboleggiano i raggi delle ruote di un carro (ivi: 111, 203).

I ritualisti pervenivano così, attraverso un processo di trasformazioni e sostituzioni, ad attuare una riforma radicale, che doveva garantire un'apparenza di continuità nella forma, ma che era rivoluzionaria nella sostanza. Il conflitto deflagrante era rimosso, ma con esso scomparivano anche l'organicità e la sacralità del sacrificio pre-classico. Organico e sacrale sono per Heesterman aggettivi quasi intercambiabili, o perlomeno solidali; essi indicano il profondo radicamento del sacrificio nella vita sociale, che tuttavia porta con sé un sentimento di inquietudine e di pericolo incombente. Con questa nozione del sacro Heesterman sembra ricollegarsi insieme alle teorie della scuola sociologica francese[8] e a quelle dello storico delle religioni luterano Rudolf Otto[9]; sacro è ciò che è legato alla trasposizione religiosa dei fondamentali vincoli e beni sociali, ma allo stesso tempo agisce con una forza insopprimibilmente numinosa:

> Il «gioco» organicista del sacrificio specifica il sacro, sottraendolo alla dispersione della vita normale e relegandolo in uno spazio sacro separato. Lì, in quello spazio sacro, l'uomo recita la parte di dio e manipola l'ambivalenza nel nesso enigmatico di vita e morte. Ma ciò significa anche che il sacrificio e il suo spazio sacro sono il centro del mondo vissuto, a cui sono collegati. (ivi: 129)

Il sacrificio e il centro del mondo vissuto, della realtà sociale, dunque coincidono. Ma in quel centro non si trova affatto una perfetta unità, una *coincidentia oppositorum* che rifletta una visione idealizzata dell'esistenza umana e sociale, al contrario: il sacrificio costituisce un «centro dinamico dell'universo», e tale centro «è instabile e insicuro. Lascia spazio a capovolgimenti dinamici e rivoluzioni, ma può farlo solo mettendo a repentaglio la stabilità e l'ordine prevedibile» (ivi: 80).

Come si è detto, Heesterman non giunge mai a una univoca descrizione delle parti in gioco nell'agone sacrificale e delle forme da esso assunte, ma piuttosto annoda una densa rete di indizi che consentono di indovinarne alcuni caratteri. C'è comunque un articolo del 1995, dunque di poco successivo a *Il mondo spezzato del sacrificio*, in cui Heesterman tratteggia un quadro insolitamente esplicito e diretto. Il titolo dell'articolo, *Warrior, Peasant and Brahmin*, si riferisce

[8] Il riferimento classico e Durkheim 1973 (l'edizione originale è del 1912).
[9] Vedi Otto 2009 (l'edizione originale è del 1917).

ovviamente ai tre *varṇa* dei *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, e *vaiśya*, elencati però in un ordine significativamente diverso da quello tradizionale. Ma quel che è più importante è che per Heesterman le tre figure del guerriero, del lavoratore della terra e del brahmano hanno una loro precisa realtà nel mondo arcaico, ben prima che la società indiana si strutturasse nell'ordinamento classico dei *varṇa*. Sennonché le loro relazioni reciproche non hanno il carattere gerarchico e statico che troveranno in quell'ordinamento, ma sono legate a un modello economico di alternanza stagionale e di opposizione tra sedentarietà agraria e nomadismo pastorale. Il *vaiśya* arcaico non è un modesto contadino o artigiano, ma un ricco possidente, il magnate del villaggio che dispone di vaste terre coltivabili. Possiede uno status riconosciuto, come dice un testo egli è "ricco come un asura" (*puṣṭo 'sura iva*), ma la sua ricchezza è immobile e deperibile. Di contro il pastore nomade muove da uno status precario, ha bisogno di difendere le sue mandrie durante le transumanze stagionali, che però sono anche o soprattutto occasioni per razziare il bestiame altrui. La stagione delle razzie si svolge lontano dagli insediamenti, nella selva, all'insegna di una violenza endemica e costante. Il pastore arcaico è quindi prima di tutto un guerriero, un guerriero consacrato (ossia ritualmente separato dalla società) che ogni anno parte per una spedizione in cui accumulerà sporcizia, si macchierà di ogni sorta di brutalità e patirà la fame. Ma le ricchezze che egli spera di accumulare nelle sue scorribande sono essenziali per la vita e a differenza di quelle del possidente sedentario sono liquide e riproducibili (Heesterman 1995: 646). La dimensione nomadica del pastore-guerriero è insomma un complemento necessario dell'economia sedentaria del villaggio.

È nell'istituzione del sacrificio che questi due mondi opposti eppure necessari l'uno all'altro si saldano, trovando una forma di "unità nel conflitto":

> The place of sacrifice was the arena where honour, position and wealth were periodically reapportioned. There the consecrated warrior challenged the wealthy magnate, strove by force and astuteness to oust or subdue him and to establish himself as the master and patron who distributes the goods he has won. (ivi: 647)

Nella contesa sacrificale, il *vaiśya* è colui che inizialmente detiene i fuochi, e in particolare il *gārhapatya*, la cui prima ubicazione si trova nella *śālā*, il capanno posto all'estremità occidentale dell'area del sacrificio. Questa collocazione segnala la sedentarietà del *vaiśya*, un carattere che egli condivide con gli Asura, che ne costituiscono il corrispettivo mitico. A differenza degli Asura che siedono nelle loro stanze i Deva si muovono su ruote (ŚB 6.8.1.1); essi sono in altri termini il corrispettivo mitico del pastore-guerriero. E come i Deva contendono costantemente il

sacrificio agli Asura, così il guerriero consacrato lancia la sua sfida i fuochi del *vaiśya*. Appartiene a lui il carro da guerra i cui *disiecta membra* abbiamo visto trasportati verso est in una fase dell'*agnyādheya*.

Non lo abbiamo ancora detto, ma è ovvio che se il magnate sedentario è il modello arcaico del *vaiśya*, il pastore-guerriero itinerante lo è dello *kṣatriya*. Molto meno scontata è la prosecuzione dell'argomento di Heesterman: il pastore-guerriero non è solo il modello dello *kṣatriya*, ma lo è anche del *brāhmaṇa*: "it is the consecrated itinerant warrior who is the common ancestor of both the king and the brahmin. This warrior was not just a soldier of fortune, although he had to be that too, but rather a 'knight errant' in quest of the brahman" (652; cf. Mondo sp. 260).

La duplicità del guerriero itinerante è abbastanza logica dato il contesto prospettato da Heesterman. Mentre il *vaiśya* può, alternativamente, mantenere la sua posizione iniziale di primato respingendo l'assalto del guerriero, oppure, se sconfitto, essere ridotto a nulla, il guerriero esercita un primo ruolo durante la contesa, quale sfidante, e può ambire a esercitarne un secondo qualora risulti vincitore. In tal caso infatti egli, lasciatesi alle spalle le peregrinazioni della *quête* «has finally mounted on the throne, he is solemnly acclaimed as the brahman *par excellence*» (ivi); «Having confronted and overcome death he makes himself the master of the sacrificial contest and distributes the goods of life. As such he is the archetypal sacral figure».

Non è possibile, né è strettamente necessario, elencare in questa sede tutte le pratiche, i ruoli e le istituzioni del rituale *śrauta* che Heesterman crede di poter sorprendere *in statu nascenti*, nel loro significato originario e autentico, attraverso questo modello. Anche perché si fa più urgente per noi una diversa questione, ossia in che modo le idee dell'indologo olandese si ripercuotono sull'interpretazione dei miti e segnatamente sui miti di Indra.

Incidentalmente abbiamo menzionato la lotta tra Deva e Asura per il sacrificio. Questo tema mitico, onnipresente nei Brahmana[10], è per Heesterman strettamente connesso con le contese che andavano in scena nelle reali aree sacrificali. L'eterna lotta tra Deva e Asura appare tanto più significativa considerato quanto poco essa sia in sintonia con il carattere individualistico e non conflittuale del rituale *śrauta*. Anche il mito dell'uccisione di Vṛtra è occasionalmente messo in relazione con l'agone sacrificale (Id. 2007: 86, 264), come si dirà più ampiamente nel prossimo paragrafo.

[10] Si veda il classico Levy 1898.

Più in generale, i numerosi riferimenti di Heesterman al mito non sono accumulati rapsodicamente ma rispondono a un preciso disegno. Come sappiamo, Heesterman ritiene che il rituale vedico che ci è noto dai testi sia opera di una riforma imposta al sacrificio pre-classico da una élite di esperti. La riforma però non ha potuto cancellare le tracce di uno stato di cose precedente, che affiora continuamente dalle "crepe" dei testi. Ora, è arrivato il momento di precisare che una delle principali crepe individuate da Heesterman è costituita proprio dai materiali mitologici: «si resta colpiti dalla vistosa discrepanza fra la mitologia rituale e le minuziose regole rituali di cui i racconti mitologici dovrebbero dare conto … le spiegazioni mitologiche parlano di un ordine totalmente differente. Fanno di continuo riferimento al conflitto, alla competizione, alla battaglia … Il rituale del *soma* è equiparato al tremendo caos dell'uccisione di Vṛtra … Non vi è nulla nell'ordinamento rituale che faccia pensare a un evento così sconvolgente come la lotta contro il drago cosmico» (Heesterman 2007, 86). Altrove egli osserva più brevemente che la violenza, esclusa dal rituale, è relegata alla mitologia (Id. 1985: 50). La funzione dell'analisi del mito è quindi per Heesterman di natura essenzialmente euristica; essa serve a rivelare, o quanto meno a confermare, il carattere agonale del sacrificio arcaico, il fatto che esso è una lotta all'ultimo sangue.

La prospettiva di Heesterman intorno al mito pare potersi ricondurre al tipo di approccio antropologico e storico-religioso che considera il mito, e in genere gli aspetti narrativi e cognitivi di una religione come secondari rispetto agli aspetti pratici e performativi, e in particolare al rito, di cui i primi costituiscono tutt'al più un'appendice, un commentario o un accompagnamento. I maggiori teorici di prospettiva sono anglofoni, il che spiega il nome di approccio *myth and ritual* con cui essa è generalmente nota; in italiano si parla talvolta di ritualismo e ritualisti per indicare l'approccio in questione e i suoi seguaci. Nel seguito di questo lavoro preferirò parlare di 'tesi del mito come riflesso del rito' o più brevemente 'tesi del rito riflesso', per evitare ogni confusione con il ritualismo inteso da Heesterman quale tendenza dominante della cultura vedica[11]. La tesi della dipendenza del mito dal rito ha avuto una delle formulazioni più chiare e sistematiche nelle *Lectures on the Religion of Semites* di Robertson Smith, che ne esplicita la portata in questi termini:

[11] In realtà la questione è un po' più complessa, dal momento che per Heesterman (2007: 81 ss.) esiste una differenza importante tra rito e sacrificio. Ma il punto fondamentale della tesi del rito riflesso è il primato della dimensione pratica o performativa della religione antica. Questa dimensione pratica è tipicamente individuata nel rito, ma in un senso generale che, se non mi sbaglio, si adatta ad entrambe le *species* di attività religiosa distinte da Heesterman, ossia il sacrificio ed il rito dei ritualisti.

> So far as myths consist of explanation of ritual, their value is altogether secondary, and it may be affirmed with confidence that in almost every case the myth was derived from the ritual. And not the ritual from the myth; for the ritual was fixed and the myth was variable, the ritual was obligatory and faith in the myth was at the discretion of the worshipper (Robertson Smith 1894: 18).

L'opera di Smith ha influenzato vasti settori dell'antropologia religiosa; le concezioni di Frazer e soprattutto quelle dei cosiddetti ritualisti di Cambridge si possono considerare sue filiazioni più o meno dirette[12]. Vista da una distanza storica, la tesi del rito riflesso si potrebbe forse descrivere come un diaframma o una tappa intermedia tra due diversi tipi di concezioni cognitive del mito[13]. Secondo una prima visione cognitiva rozza e sbrigativa, tipica dell'illuminismo, il mito è una descrizione, radicalmente falsa, della realtà, e specialmente dell'origine delle cose; le religioni antiche, che formulano le proprie credenze nei miti, sono dunque cumuli di errori e falsità. La tesi del rito riflesso, affermando che la religione (antica) è essenzialmente prassi e non credenza, sterilizza l'obiezione illuminista, ma lo fa a un prezzo: la religione torna a essere un degno oggetto di studio anziché solo di condanna e biasimo, ma il mito è ridotto a un'appendice secondaria che nemmeno i praticanti hanno bisogno di credere vera e, in fondo, di prendere sul serio.

Sia l'antropologia che la storia delle religioni, tuttavia, hanno sviluppato concezioni cognitive del mito più sofisticate che non hanno più bisogno di arroccarsi nella tesi del rito riflesso per salvare la significanza del proprio oggetto di studio. Il mito non è un mero sottoprodotto della prassi, esso ha una componente cognitiva e una pretesa di verità; solo che tale conoscenza non si articola al livello superficialmente narrativo, ma va colta a un livello diverso. Su quale sia questo livello, e di conseguenza sul tipo di conoscenza veicolato dai miti, esistono visioni discordanti[14], ma probabilmente si restituisce un quadro non troppo deformato affermando che ve ne sono principalmente tre: primo, quella che fa capo allo strutturalismo, per cui il mito non va letto (o non va letto solo) diacronicamente come una sequenza di fatti creduti veri, ma (anche)

[12] Sul tema vedi Ackerman 2002.

[13] Qui utilizzo i termini cognitivo e pratico o performativo in modo – mi auguro – piuttosto intuitivo, ma mi rendo conto che il punto richiederebbe una elaborazione teorica ulteriore. Orientativamente, comunque, chiamo cognitiva una concezione del mito che attribuisce importanza, *anche o esclusivamente*, al contenuto del mito, all'informazione che esso contiene (non necessariamente tale contenuto deve coincidere con quello che appare al livello narrativo, ma può consistere anche in un contenuto latente); chiamo una concezione del mito pratica o performativa se, per contro, attribuisce importanza *esclusivamente* alla funzione pratica del mito, o comunque considera il mito come un mero epifenomeno della *performance* rituale.

[14] La letteratura sul tema è troppo vasta per essere richiamata qui; si rinvia al recente Segal 2021 per una prima informazione bibliografica.

sincronicamente come una struttura di elementi posti in relazione od opposizione tra loro; secondo, l'idea che i miti rendono presenti archetipi, ossia nozioni, immagini, "esperienze" universali latenti nella mente umana; terzo, la visione per cui i miti sono congegni ideologici, strumenti volti a veicolare la visione del mondo dei gruppi dominanti[15].

Il fatto che queste teorie cognitive del mito siano sorte cronologicamente dopo la teoria del rito riflesso non significa comunque che l'abbiano cancellata dal dibattito attuale. Benché formulazioni radicali e generalizzanti come quelle di Robertson Smith e Jane Harrison siano definitivamente tramontate, con esse non è scomparso quello che Burkert chiama «il fascino dell'approccio *myth and ritual*» (Burkert 2021: 33). Soprattutto, questo approccio risulta ancora particolarmente appetibile (ed è di fatto molto influente) in ambiti specialistici come quello del mito vedico, dove i racconti mitici contengono numerosi e sistematici riferimenti a contesti rituali. Sembra insomma che l'ipotesi della riflessione del rito nel mito possa essere rimessa in gioco non come principio generale, ma perlomeno come criterio che funziona in casi specifici, in cui la dimensione rituale sembra aver preso il sopravvento su quella mitica. E al pari di molti altri vedisti, Heesterman assume implicitamente questa posizione quando si rivolge al mito come via di accesso alle strutture del sacrificio indiano pre-classico.

A dire il vero in un paragrafo suggestivo, trattando del mito di Manu e del diluvio[16], Heesterman sembra riconoscere che il sapere mitologico possiede una forza propria, una capacità di articolare, o persino far deflagrare, le tensioni e le opposizioni fondamentali della società che fuori dal mito rimangono latenti e incapaci di manifestarsi pienamente. Il testo merita di essere riportato per esteso.

> The flood story, like all myth, is not just an edifying or comforting tale for homiletic purposes. Perhaps we should even say that myth is not the place to look for any comfort or edification. *It is concerned with the incompatible, the insoluble, with conflict and disorder*. The only comfort myth can offer is to provide us with *the words, the terms, the "code" for grasping, mentally and verbally, the perplexities of the human condition*. This is no mean thing, but it is not a definitive answer to the problem of existence. Thus it may be too simplistic to see the flood story only as a fable of a new beginning, a cosmogony establishing a new and better order of life. This is, of course, an important aspect of the story. But underneath is the awesome intrusion

[15] Tra le spiegazioni della disfunzionalità di Indra esaminate nel capitolo 3, per esempio, quella del peccatore tri(dis)funzionale è certamente di tipo strutturalista mentre il guerriero furioso si può considerare piuttosto un archetipo mitico. Nella sua disamina del tipo rigvedico del guerriero indraico (Whitaker 2011), invece, Whitaker mette in primo piano l'elemento ideologico.

[16] ŚB. 1.8.1.1-10.

> of chaos and destruction. Even when the flood is interpreted as a cleansing or purification necessitated by the sinful disorder of the world, the overriding motif is the havoc and violence of the catastrophe. In the oldest Indian versione of the flood story, no reason is given at all for the catastrophe and there is no question of any cleansing. *This is the more remarkable since the oldest version of the story occur in the context of ritualistic exposition* where purity and purification are constantly recurring features. One would expect the flood to fit in smoothly with the concern for purity, but no connection is made. It is reported as a catastrophe without explanation. The central theme is the intractable antithesis of continuity and violent break, of order and the irruption of chaos. *It is, in other words, a threatening story*. (Ibid.: 59, enfasi aggiunte).

Dunque il mito e solo esso fornisce un "codice" per parlare della natura più profonda dei conflitti sociali o persino della condizione umana *tout court*. Lungi dal fornire una narrazione fantasiosa delle fasi del rito esso lo traspone su un piano diverso dove le tensioni, che nel rito sono composte e trattenute in una sequenza ordinata di atti, prendono fuoco e precipitano il mondo nel caos. Il caos non è mai la parola conclusiva del mito, ma proietta sul racconto un alone permanente di terrore. Queste affermazioni hanno un sapore assai poco affine alle tipiche esposizioni dell'idea della riflessione del rito nel mito. Ma nel complesso dell'opera di Heesterman si tratta tutto sommato di una deviazione momentanea; l'idea che emerge a ogni piè sospinto è che il mistero e la numinosità del mito non siano che il riflesso delle medesime caratteristiche presenti nel sacrificio pre-classico. Semplicemente il mito le conserva in modo più perspicuo perché l'opera di "lucidatura" dei ritualisti, che ha riguardato tutti i particolari del sacrificio pre-classico, ha faticato di più a spingersi nei recessi del mito.

4.3 Dove il mito non riflette il rito. Indra e gli Yati

Il sacrificio pre-classico è un agone in cui la vita non può prevalere se non accollandosi il peso della morte, né la ricchezza essere distribuita senza generare mortale penuria. Indra uccide Vṛtra liberando le acque, ma preso da terrore di un vendicatore fugge all'estremità del mondo. Come nel sacrificio pre-classico, nel mito la vita e la morte si alternano e si inseguono senza una risoluzione definitiva: il trionfo della prima (la liberazione delle acque) evoca immediatamente la seconda (quella di Vṛtra, ma anche la fuga di Indra completamente privato delle sue forze), che tuttavia prelude a una nuova nascita (Indra rinasce dall'acqua in cui si è nascosto, oppure

dalla matrice di Vāc in cui si è introdotto come embrione). La disfunzionalità di Indra è anche quella del sacrificante, solo apparentemente vincitore nella contesa sacrificale: «ogni sacrificio si conclude con un ambiguo pareggio: la vita senza beni contro i beni carichi di morte» (Heesterman 2007: 73). Anche il sacrificante deve attraversare l'esclusione, l'estrema debolezza, la morte (tale è la condizione del guerriero consacrato, che rimanda alla necessità delle razzie stagionali) per poi rinascere al termine del rito.

Il sacrificio pre-classico, insomma, si candida come una buona chiave di lettura della disfunzionalità di Indra. Il mito sarebbe un riflesso del sacrificio e Indra un riflesso del sacrificante: lo sforzo violento di questi mette in circolazione la ricchezza, ma per contraccolpo lo riduce a una debolezza che assomiglia a una morte, mentre gli stessi doni che distribuisce sono carichi di morte.

Il problema di questa soluzione risiede però nella realtà storica dell'originale di cui il mito sarebbe un'immagine riflessa. Ho presentato il sacrificio pre-classico come un semplice modello, senza implicare che esso sia storicamente verosimile e accurato. In realtà contro l'ipotesi della sua effettiva realizzazione storica sono state sollevate obiezioni e critiche piuttosto penetranti, che investono sia il metodo che il merito dei lavori di Heesterman. Sotto il primo profilo si è osservato per esempio che egli giunge a postulare l'esistenza di un sacrificio pre-classico indagando tra le pieghe dei testi ritualistici, isolando singoli elementi decontestualizzati. Tuttavia egli ha trascurato di considerare in modo sufficientemente approfondito il materiale che più di ogni altro avrebbe dovuto fare da cartina di tornasole alla tesi di uno stadio arcaico del sacrificio, ossia il vasto corpo di testimonianze sul rituale contenuto nella Ṛgveda Saṃhitā. Secondo Jamison e Witzel «the reconstruction of Heesterman's pre-classical ritual … resembles one of the early Greek language made on the basis of the Greek dialects but neglecting the Homeric texts and Mycenean» (Jamison-Witzel 1992: 43). Jarrod Whitaker, estendendo la critica al merito, osserva che il sacrificio pre-classico di Heesterman è una entità estremamente più drammatica di quella restituita dal Ṛgveda, dove l'elemento conflittuale è sì presente, ma non al punto immaginato dallo studioso olandese: «the Ṛgveda attests very little or no threat of internal violence. To be precise, I have not encountered a poet who suggests that within the confines of his immediate ritual performance, a human warrior or chieftain intends to injure or kill him or another ritual participant» (Whitaker 2011: 164). La critica di Brian Smith è più simpatetica ma non per questo meno radicale: «It is quite clear that, for all of Heesterman's argumentation and marshalling of evidence, the preclassical age of Indian history is the scholar's imaginative

construct, as is the axial breakthrough on which Heesterman pins so much. Positing a preclassical age and an axial breakthrough serves primarily to establish an absolute distinction between a romanticized sacrifice and a meaningless ritual» (Smith 1989: 43-44).

Se queste obiezioni colgono nel segno, le esegesi del mito proposte da Heesterman devono alternativamente: a) essere abbandonate come parte di una teoria errata del sacrificio; b) essere conservate in tutto o in parte, ma a discapito della tesi della riflessione del rito nel mito. Qui si segue la seconda strada: il modello del sacrificio pre-classico funziona bene quando si tratta di interpretare il mito ma è con tutta probabilità privo di una precisa realizzazione storica; si tratta piuttosto di un costrutto intellettuale che si lascia intravedere nelle creazioni mitologiche del Veda e, in misura minore, nel rituale *śrauta*. La prospettiva di Heesterman va dunque ribaltata: non è il mito che riflette il sacrificio pre-classico, ma è quest'ultimo che (pur senza corrispondere a una realtà storica dimostrabile) rimane un valido modello interpretativo di alcuni miti vedici[17].

Bisogna tuttavia dire qualcosa anche della prima possibilità, che ha alcuni fautori autorevoli. Ne offre un esempio l'interpretazione del mito di Indra e degli Yati fornita da Stephanie Jamison[18]. Per la studiosa tale mito non è che un modello drammatizzato di uno o più rituali vedici (Jamison 1991: 112 e *passim*). L'estrema drammaticità del contesto indica certo che il rito non è una mera questione di applicazione formalistica di regole, ma coinvolge la sfera emotiva dei partecipanti; tuttavia in gran parte la sensazione di violenza che emerge dal mito deve essere mitigata dall'interprete (ivi: 82). Il mito propone in una forma condensata, concitata, il modello di una serie di operazioni che nel rito sono disposte in modo disteso e ordinato, anche quando sono punteggiate di errori che vanno corretti attraverso mezzi che sono parimenti ritualmente preordinati (ivi: 103).

Dunque la soluzione di Jamison si modella sulla logica del rito riflesso. Ma essendo lontana dall'ipotesi del sacrificio pre-classico, per dare una plausibile impressione di specularità tra mito e rito, Jamison deve necessariamente stemperare l'ambigua drammaticità del mito, riducendola a una sorta di effetto retorico e letterario che non ne intacca il vero nucleo di significato, ossia la

[17] Forse sarebbe meglio dire, più recisamente, che Heesterman ha inconsapevolmente proiettato nella storia una struttura mitica. Senonché un giudizio così netto potrebbe apparire poco rispettoso e comunque tale da suggerire che esiste, normalmente, una cesura chiara tra storiografia e mito; al contrario condivido personalmente il sospetto di Lévi-Strauss (su cui vedi la citazione in epigrafe di questo capitolo) che la storiografia, specie laddove persegue i suoi obiettivi di sintesi più ambiziosi (è il lavoro di Heesterman ha certamente questo tipo di ambizione) finisca spesso per farsi carico dell'esigenza di un pensiero mitico, non più soddisfatta dai miti tradizionali, che sono scomparsi o hanno perso il loro antico prestigio.

[18] Il libro in cui tale interpretazione è esposta si intitola *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun*. *Myth and Ritual in Ancient India.* Il sottotitolo, evidentemente, è quanto mai indicativo per il nostro problema.

natura di commentario eziologico del rito vedico. Significativamente, un corollario di questa interpretazione è che qui Indra che dà in pasto gli Yati alle iene/sciacalli non commette un "peccato da guerriero", non fa nulla per cui possa essere biasimato (ivi: 62 ss.). Egli è infatti l'eroe culturale che agisce in modo disinteressato istituendo una forma (ovviamente benefica) di sacrificio.

La violenza di Indra nel momento in cui si scatena, però, è davvero qualcosa di terribile. La stessa Jamison lo esprime alla perfezione: il dio irrompe nella scena creando «a picture of terror and confusion» (ivi: 51). Una scena del genere certo non è identica a un rito sacrificale in cui tutto si opera secondo un ordine prefissato, compreso il rimedio (*prāyaścitti*) per l'errore rituale commesso dagli Yati. Quindi una differenza tra mito e rito c'è ed essa è dovuta, come ammette la stessa Jamison, al fatto che certe relazioni e certi sviluppi sono possibili solo «in the condensed and dreamlike world of myth» (ivi: 103), un mondo in cui anche l'ordine delle cause e degli effetti può essere ribaltato. Sembra che abbiamo dinanzi una significativa quantità di cose che la tesi del rito riflesso lascia scoperte, senza spiegazione. In particolare il mito presenta eccessi, polarizzazioni e identificazioni che sono assenti dal rito che dovrebbe riflettere.

È necessario vedere la questione un po' più in dettaglio. Come si ricorderà (vedi par. 2.6) nel mito gli Yati sono attaccati dai *sālāvṛkeya* e di conseguenza compiono atti contrari alle norme rituali (fanno cadere una coppa, sorridono, ecc.); per evitare di essere sbranati fuggono verso l'altare detto *uttaravedi*; molti di loro nondimeno sono uccisi dagli animali selvaggi. Ora, secondo Jamison sul piano del rito gli Yati:

- in quanto lasciano cadere una coppa di *soma*, ecc. sono equiparati a officianti che compiono un errore rituale;

- in quanto: a) lasciano cadere il *soma*; b) si recano all'*uttaravedi*; c) sono sbranati da animali feroci, sono equiparati al sacrificante sottoposto al rito purificatorio della *sautrāmaṇī* poiché: a_1) tale rito è prescritto in particolare per chi abbia vomitato il *soma*; b_1) prevede l'erezione dell'*uttaravedi*; c_1) prevede l'assunzione di una bevanda, la *surā*, generalmente proibita, cui sono aggiunti peli di animali feroci, sicché è come se si mangiassero animali feroci;

- in quanto sono sbranati presso l'*uttaravedi* sono equiparati all'animale sacrificale che è legato alo *yūpa*, il palo sacrificale adiacente all'*uttaravedi.*

Non c'è dubbio che i riferimenti al rito sono essenziali per comprendere il contesto mitico, che altrimenti risulterebbe del tutto inintelligibile. Ciò non significa però ancora che il mito è un riflesso del rito. È vero, e persino ovvio, che il mito incorpora numerosi fatti sociali e religiosi

della cultura che lo produce; una cultura intensamente ritualistica come quella vedica possederà pertanto miti costellati di riferimenti ritualistici. Ma che il contesto sociale e religioso entrino nel mito non vuol dire che il secondo sia del primo un riflesso o una descrizione lineare. Il punto è posto in modo classico da Claude Lévi-Strauss in *La gesta di Asdiwal*: «La relazione del mito con il dato [etnologico] è certa, ma non nella forma di una *ri-presentazione.* È di natura dialettica, e le istituzioni descritte nei miti possono essere inverse rispetto alle istituzioni reali» (Levi-Strauss 2018: 180). Analogamente l'autore si esprime in *Il crudo e il cotto*: «un mito può perfettamente contraddire la realtà etnografica alla quale pretende riferirsi» (Lévi-Strauss 1990: 71). In entrambi i casi il grande antropologo francese aggiunge un elemento importante: la contraddizione tra mito e dato sociale, quando si trova, non è casuale, ma strutturale, «sarà sempre così, quando il mito cerca di esprimere una verità negativa»; «questa distorsione fa però parte della sua struttura». Non sarà casuale, allora, che gli Yati siano mangiati da animali feroci anziché mangiarli (metaforicamente, mangiandone i peli); che siano uccisi da animali laddove di solito è l'animale a essere immolato; che tutto questo accada in una scena di terrore e confusione mentre il rito si svolge in un'assorta tranquillità.

Probabilmente il mito degli Yati dati in pasto ai *sālāvṛkeya* "vuole esprimere una verità negativa", non è il riflesso del rito filtrato in modo da apparire "condensato e onirico", ma piuttosto ne include una immagine invertita. Che l'azione di Indra del dare gli Yati in pasto ai *sālāvṛkeya* sia annoverata talvolta tra i suoi misfatti, perciò, appare una glossa naturale al mito, mentre per Jamison è solo il segno che il mito, a un certo punto, non era più compreso (Jamison 1991: 50, 68)[19].

[19] Le tesi di Jamison che non ci fosse qui alcun peccato di Indra, almeno finché il mito era rettamente compreso, è sostenuta adducendo una serie di argomenti storici e testuali oltre che logici. Sul piano logico l'argomento principale è quello affrontato nel testo, ossia che, essendo l'atto di Indra l'istituzione di un rito, o di una serie di riti, non può trattarsi di una colpa. Sul piano storico-testuale Jamison osserva che il mito è conservato solo nei Brāhmaṇa dello Yajurveda nero (i più antichi) e in quelli del Sāmaveda. In questi testi, con l'eccezione di JB. 2.134 l'azione di Indra non è considerata un peccato ma semmai una impurità (*amedhya, aśuddha*), che discende immediatamente dall'uccisione e dallo spargimento di sangue. Tale impurità, secondo Jamison, non ha alcuna connotazione morale e andrebbe intesa come mera inettitudine (temporanea) al sacrificio. In TS. 3.3.7.3 l'*amedhya* causata dall'aver dato gli Yati in pasto ai *sālāvṛkeya* è accostata a quella susseguente all'uccisione di Vṛtra, un atto indubbiamente benefico e positivo. Anche questo argomento storico-testuale non è molto forte. L'eccezione di JB. 2.134 è giustificata piuttosto sbrigativamente («passages like JB. II.134 are rare», ivi: 67); d'altra parte l'uccisione di Vṛtra è annoverata tra i *kilbiṣāṇi* in almeno una lista (AitB.7.28), ma certo non si può dire che anche questo mito fosse caduto nell'oblio come quello degli Yati. In entrambi quindi doveva apparire già *ab origine* un tratto "negativo" che suggeriva non solo di avvicinarli l'un l'altro (come in TS. 3.3.7.3), ma anche di accostarli ad altri «undeniable examples of bad behaviour» (ivi: 64), come l'uccisione di Viśvarūpa. Inoltre Jamison non sembra dare molto peso al fatto che in uno dei passi riportati (PB. 14.11.28) Indra è perseguitato da una voce sgradevole (*aślilā*) dopo aver causato la morte degli Yati. Si tratterebbe solo di questo: «a sort of external, verbal embodiment of the internal state of amedhya» (ivi: 67); ma la voce *aślilā* perseguita Indra anche dopo l'uccisione di Viśvarūpa (PB. 17.5.1; cf. anche la voce delle

Anche se Heesterman non lo prende in considerazione, il mito di Indra e degli Yati rappresenta uno scenario in cui si manifestano in modo eminente i tratti della violenza e conflittualità tipici del sacrificio pre-classico, compreso il rischio di morte del sacrificante/officiante che in questo caso si concretizza drammaticamente. Nel prossimo capitolo si vedrà come il modello del sacrificio pre-classico fornisca una chiave di lettura proficua del ruolo ambiguo e liminale di Indra in questo e in altri analoghi episodi mitici e leggendari e più in generale della sua disfunzionalità.

creature in TS. 2.5.1.2 che dopo l'uccisione di Viśvarūpa apostrofa Indra *brahmahann iti*). Si trova insomma in PB. un forte parallelismo tra episodio degli Yati e di Viśvarūpa che stride con la tesi dell'autrice che l'uccisione degli Yati sia inizialmente un atto benefico e meritorio mentre l'uccisione di Viśvarūpa sia *ab origine* una colpa. La mia conclusione pertanto è ancora una volta che non ci sia nulla di sospetto nell'inclusione del mito degli Yati tra gli *indrasya kilbiṣāṇi*. Il punto che dovrebbe richiamare la nostra attenzione, piuttosto, è che tutte queste imprese abbiano un aspetto benefico accanto a uno antinomico, benché non sempre i due aspetti emergano nella stessa misura.

5. Re e reietto, brahmanicida e brahmano

Left and right
Like day and night
That's what makes the world go round
In and out
Thin and stout
That's what makes the world go round

(*Mago Merlino, La spada nella roccia*)

5.1 Premessa

Schematicamente, si possono individuare tre nuclei tematici intorno ai quali sarà organizzata l'analisi che segue. In primo luogo dovremo approfondire l'elemento della disfunzionalità, mettendo in luce la sua articolazione interna. In effetti, quella che abbiamo chiamato disfunzionalità di Indra si presenta di fatto sotto forme diverse, il peccato o il crimine, ovviamente, ma anche la perdita della forza, della capacità di bere il *soma*, di regnare, di mandare la pioggia (5.2); inoltre l'assenza (dal sacrificio o dal regno) e la correlativa transizione in un'area liminale (5.3); infine la disfunzionalità si presenta come impurità (5.4). Sebbene la lista sia piuttosto varia, il mito presenta continui rimandi e istituisce nessi fra tutti questi aspetti, che quindi al termine dell'analisi appariranno – tale almeno è il mio auspicio – non più come uno spoglio elenco di attributi, ma come una densa rete di significati interconnessi.

In secondo luogo (5.5) si dovrà collocare la disfunzionalità di Indra entro il suo ruolo mitico di dio che *fa*, che compie azioni decisive e altamente desiderabili. In effetti i tratti disfunzionali si presentano nella maggior parte dei casi, almeno in origine, come contraccolpi o effetti collaterali di imprese benefiche. Essi sono una sorta di appendice anticlimatica che sembra contraddire l'esito felice delle gesta, oppure costituiscono una modalità stessa dell'impresa e della vittoria. È perciò necessario caratterizzare meglio la natura di queste vittorie per comprendere perché il mito vi riconosca un pericolo fatale. Dovremo evidenziare la presenza nelle imprese di Indra dei temi della successione e dell'inversione di uno stato di cose precedente,

uno stato difettoso e disfunzionale (il regno di Vṛtra), la cui correzione comporta però almeno un rischio di un eccesso nel senso opposto e dunque un nuovo stato di cose altrettanto disfunzionale.

In terzo e ultimo luogo (5.6) dovremo soffermarci sulla circostanza che nelle versioni più tarde (specialmente epiche e puraniche) dei miti di Indra il tema del peccato e della colpa tende a diventare dominante e ad assolutizzarsi, ossia a sfuggire dalla relazione necessaria con un effetto benefico delle azioni del dio. Si tratta ovviamente di una trasformazione profonda che rispecchia il mutato quadro culturale, in cui di una divinità come Indra, per così dire, non si sa più bene cosa farsene. Tuttavia cercherò di mostrare che questa trasformazione non avviene indipendentemente dalla "logica" dei miti, ma si muove all'interno degli stessi sviluppandone alcune potenzialità presenti sin dall'origine. In particolare il rapporto di Indra con la "brahmanità" gioca un ruolo significativo e ambiguo nelle sue imprese e nella sua disfunzionalità, un ruolo di cui i miti tardi enfatizzano esclusivamente o prevalentemente la componente di minaccia per il primato dei brahmani.

5.2 La disfunzionalità di Indra: a) Il dio diminuito

Apparentemente, il racconto di Indra e degli Yati mette in scena uno strano rito in cui tutto va all'opposto di come dovrebbe: il *soma* dovrebbe essere offerto agli dèi e non rovesciato per terra, si dovrebbe rimanere seri e silenziosi e non sorridere[20], non si dovrebbe consentire ad animali selvaggi di entrare nel luogo del sacrificio, gli animali dovrebbero essere immolati (fuori dall'area sacrificale, oltretutto) anziché gli uomini sbranati (all'interno della area sacrificale). Si potrebbe anche dire che in questo mito tutto avviene all'insegna dell'incapacità di trattenere entro (o oltre) i confini dovuti (trattenere il *soma*, trattenere il sorriso, trattenere i *sālāvṛkeya*), mentre nel rito correttamente eseguito il rispetto dei confini è, ovviamente, una condizione essenziale.

Il tema del mancato trattenimento, o dell'eccesso di fuoriuscita, se è possibile esprimersi in questo modo, è suscettibile di molti altri interessanti sviluppi in connessione con i miti di Indra. Un episodio che lo Śatapatha Brāhmaṇa (5.5.4) colloca dopo l'uccisione di Viśvarūpa sviluppa questo tema in modo particolarmente perspicuo. Infuriato per la morte del figlio tricefalo, Tvaṣṭṛ celebra un sacrificio del *soma apendra*, ossia escludendo Indra dagli invitati. Il dio irrompe però

[20] Sorridere causa la fuoriuscita del *tejas*: MS. 3.6.7 (cit. in Jamison 1991: 102).

sulla scena e ruba il *soma*[21]: mal gliene incoglie, perché il liquido sacro lo fa ammalare e fuoriesce da tutte le aperture del suo corpo (eccetto la bocca). La sostanza fluisce in tutte le direzioni trasformandosi in vari generi di bestie feroci[22]. In questo modo Indra è «svuotato di tutto, perché – spiega il ritualista – il *soma* è tutto»[23]. In una seconda narrazione (ŚB 12.7.1) il tema dello svuotamento di Indra è enfatizzato ulteriormente e articolato in una serie di "fuoriuscite-distruzioni" che riguardano i principali poteri o attributi di Indra[24]: dagli occhi fuoriesce *tejas*; dalle narici *vīrya*; dalla bocca *bala*; dalle orecchie *yaśas*; dal petto *śukra*; dall'ombelico *śuṣa*; dall'urina *ojas*; dai capelli *citta*[25]. È chiaro insomma che il contesto è quello di una totale perdita di forze e anzi persino di essere, una sorta di annientamento dunque.

Viene naturale accostare questo episodio a ciò che accade dopo la lotta con Vṛtra; in ŚB 1.6.4 Indra, dopo avere fatto in due l'avversario fugge e viene ritrovato dagli dèi indebolito, assottigliato; in Mbh 5.14.28 e 12.329.28 deve assumere proporzioni ridottissime per nascondersi nello stelo del loto. Un parallelismo più congetturale, ma degno di essere almeno menzionato, riguarda non le conseguenze, ma una fase stessa della lotta stessa contro Vṛtra: quando il serpente chiude le fauci inghiottendo Indra o cercando di farlo, il dio fugge, fuoriesce trasformandosi in un crine o una coda di cavallo (ṚV. 1.32.12). Nella versione molto più tarda del Mahābhārata invece Indra non se la cava da solo ma con l'aiuto degli dèi e dei *ṛṣi* che provocano lo sbadiglio di Vṛtra; anche qui peraltro la sua fuoriuscita richiede che il corpo sia contratto, reso di dimensioni inferiori.

La perdita dei vari poteri, associata alla purgazione a opera del *soma*, incidentalmente, si può anche accostare alla privazione trifunzionale che Indra subisce nel Mārkaṇḍeya Purāṇa. Solo che nell'episodio dello Śatapatha Brāhmaṇa i poteri sono molto più numerosi (e non rimandano a uno schema trifunzionale) e la loro dispersione non costituisce la punizione per un peccato, ma è l'effetto di una intossicazione. È questo un indizio ulteriore del carattere piuttosto secondario di quella versione, che abbiamo visto essere centrale in una fase dell'analisi di Dumézil.

---

[21] È molto probabile che questo furto riecheggi quanto riferito in ṚV. 4.18.3: «In the house of Tvaṣṭar, Indra drank *soma*, a hundred's worth of the pressed (drink) in the two cups» (*tvaṣṭur gṛhe apibat somam indraḥ śatadhanyaṃ camvoḥ sutasya*)

[22] Si tratta delle stesse bestie i cui peli devono essere collocati nella coppa da cui si beve la surā nella Sautrāmaṇī; la narrazione dell'episodio si trova infatti nella sezione dedicata a tale rito espiatorio.

[23] «*sarveṇaiva vyārdhyata sarvaṃ hi somaḥ*».

[24] Il verbo usato è *sraṃs*; tra i significati riportati in Monier-Williams: 'fall or slip down or off, fall asunder, go to pieces'. L'immagine abbastanza chiara è quindi quella di una fuoriuscita dal corpo di Indra con conseguente distruzione.

[25] Eggeling traduce rispettivamente: 'fiery spirit, vital power, strength, glory, bright (vital) sap, life-breath, vigour, thought'.

Ad ogni modo, tornando agli esempi appena elencati, sembra che si possano già individuare tre momenti diversi in cui Indra subisce una diminuzione (associata o meno a perdita di forze): il primo è successivo all'uccisione di Viśvarūpa e apparentemente non si collega con il mito dell'uccisione di Vṛtra; gli altri invece fanno parte di tale mito e si collocano: l'uno durante la lotta, quando Indra riduce le sue dimensioni per sfuggire alle fauci del serpente senza dunque perdere la forza ma semmai manifestandola proprio nell'atto di contrarsi o trasformarsi[26]; l'altro dopo la lotta quando Indra fugge lontano, questa volta, sì, privato di forze. Dei tre momenti, dunque, il primo e il terzo (ma non il secondo) comportano disfunzionalità del dio, mentre il secondo e il terzo (ma non il primo) fanno parte del mito dell'uccisione di Vṛtra.

Per completare il quadro, è opportuno rileggere anche alcuni versi del difficile *sūkta* della nascita di Indra (ṚV. 4.18) già affrontato in precedenza (vedi par. 2.6). I versi 3 e 4ab alludono a un allontanamento della madre che forse affida il neonato alle acque per tenerlo celato al padre:

> 3 Seguì con lo sguardo la madre che si allontanava e disse: «No, non voglio non seguirla: le andrò dietro!». Nella casa di Tvaṣṭṛ bevve il *soma* che valeva cento vacche, bevve il succo, spremuto nelle due tazze.
>
> 4ab Perché dovrebbe rimanere da solo quello che la madre aveva portato in grembo mille mesi, per così tanti anni?

Lo stesso tema ritorna nel verso 8, mentre il verso 11 parla, di nuovo per allusione, dell'isolamento di Indra rispetto agli altri dèi, salvo Viṣṇu, il solo che gli è sempre amico[27]:

> 11 E la madre si rivolse al bufalo [ossia Indra]: «O figlio, questi dèi ti lasciano solo!». E Indra, mentre stava per colpire Vṛtra disse: «Amico Viṣṇu, avanza per uno spazio più ampio!»

Nella prima metà dell'ultimo verso è Indra a parlare in prima persona della sua condizione derelitta, in cui, privato della compassione (o dell'aiuto, secondo la traduzione di Sani) degli altri dèi, si trova addirittura costretto a cucinare interiora di cane, al pari di un reietto:

> 13ab «Trovandomi in necessità, ho cucinato interiora di cane. Non ho trovato nessuno tra gli dèi che mi potesse aiutare» (tr. Sani 77-78).

Dunque, anche in questo contesto Indra si trova in almeno un momento, e forse in più di uno, in uno stato di derelizione. A differenza degli episodi visti prima, la perdita che Indra subisce

[26] Si ricordi che Indra è anche possessore di *māyā*, la capacità illusoria o magica che usa insieme alla dirompente forza fisica per sconfiggere i nemici.

[27] Talvolta a rimanergli accanto sono (anche) i Marut, ma comunque si rimarca che la gran maggioranza degli dèi lo abbandona. Per esempio in ṚV. 8.96.7 tutti gli dèi scappano al potente sibilo di Vṛtra tranne i Marut. De Gubernatis (1874: 200) riporta una versione ampia di questo episodio tratta dal commento di Sāyana.

qui non riguarda le forze, i poteri e le dimensioni, quanto piuttosto le sue relazioni, quella con la madre (che lo abbandona) e quella con gli altri dèi (che gli rifiutano amicizia e compassione). Ma anche questa è a tutti gli effetti una diminuzione, anche se non investe l'organismo di Indra, ma il suo status relazionale o "sociale"; la perdita di status è ulteriormente rimarcata dal dettaglio delle interiora di cane, un elemento impuro che nell'India classica caratterizza la condizione dei gruppi sociali più bassi (vedi 5.4).

L'opacità di questo mito non consente di dire con certezza se questa diminuzione di Indra sia disfunzionale oppure no. Di certo si può solo osservare che l'inno tende a qualificare l'allontanamento dalla madre e l'esclusione dall'amicizia degli dèi in termini negativi, ma d'altra parte, se fosse corretta la congettura secondo cui la madre consegna Indra alle acque per tenerlo celato al padre, si tratterebbe di un abbandono necessario e funzionale alla salvezza del dio e alla sua successiva affermazione nella lotta contro il padre.

Dunque non sempre le diminuzioni o le perdite subite da Indra sono da intendere come ostacoli allo svolgimento delle sue funzioni; al contrario a volte costituiscono una condizione provvisoria ma necessaria perché la sua funzione possa stabilirsi. Ma c'è di più. Anche laddove la perdita determina di per sé una disfunzionalità, la lettura complessiva del mito suggerisce una conclusione più cauta, in cui funzionalità e disfunzionalità si intrecciano in un'ambigua alternanza. Così la fuga causata dalla paura di non aver sconfitto Vṛtra o dell'avvento di un suo vendicatore, che abbiamo descritto come un episodio chiaramente disfunzionale (anche sulla scia delle analisi comparatistiche: vedi sopra 3.3), mostra in alcune varianti anche un aspetto di segno opposto, perché trovando rifugio in un luogo inaccessibile Indra è anche in grado di rigenerarsi. Ci si riferisce alle varianti di PB. 12.5.21 e JB. 3.19 nelle quali Indra elegge come rifugio la matrice di una vacca, o genericamente delle vacche. Dalla vacca, o dalle vacche, egli quindi rinasce. Come si notava sopra (par. 2.6 c)) l'introduzione nella matrice della vacca ricorda da presso l'episodio in cui Indra si introduce nell'amplesso del Sacrificio con la Parola penetrando nella matrice di quest'ultima. Abbiamo già ricordato l'interessante commento di Malamoud (2005) secondo cui questo episodio rappresenta una "vittoria del mito sul rito", una riaffermazione degli dèi sul sacrificio che tende a rendersi autonomo e autosufficiente; in altri termini qui Indra, malgrado la violenza quasi incestuosa di cui è autore, compie un'azione che è del tutto funzionale alla conservazione del suo status eminente.

Anche dove l'elemento della disfunzionalità gioca un ruolo importante o preponderante, il tema della rigenerazione rimane sempre sullo sfondo, spesso connesso a dettagli mitici singolari

e certamente significativi, come vedremo anche in seguito in altre versioni della fuga da Vrtra (5.4).

In sintesi, si potrebbe affermare che la diminuzione di Indra compare in diversi miti e in diverse varianti di ciascun mito in forme diverse e occupa una posizione ambigua, il cui senso non si esaurisce nell'alternativa funzionalità/disfunzionalità, perché di queste due a volte prevale l'una e a volte l'altra; a volte, infine, sono presenti entrambe. Quello che resta costante è un "frammento", che potremmo chiamare un mitema: Indra subisce una diminuzione di dimensioni, o perde una parte della sua natura.

5.3 Segue: b) Il dio lontano

Al mitema di Indra diminuito si collegano due conseguenze complementari, entrambe interessanti perché dischiudono altre vie per trattare la disfunzionalità del dio. Queste due conseguenze possono a loro volta essere formulate come altrettanti mitemi: Indra è assente, non si trova; Indra ha attraversato una soglia, un confine. Trattiamone ora partitamente.

1) *L'assenza di Indra dal sacrificio e le contese verbali*. L'assenza di Indra è spesso ricordata nell'epica e nei Purāṇa come causa di una siccità che si abbatte sul mondo; egli abbandona il regno e al suo posto subentra un regnante di stirpe umana, Nahuṣa, che si rivela però un sovrano crudele e inaffidabile; è necessario perciò andare alla ricerca del dio per stanarlo dal luogo inaccessibile in cui si è rifugiato; il suo ritorno, tuttavia, richiede qualche atto in grado di reinserirlo nel mondo (un sacrificio, una purificazione, una cura ricostituente).

Anche in alcuni inni del Ṛgveda il tema dell'assenza di Indra assume una posizione importante, per quanto sia declinato in termini molto diversi da quelli dei racconti epici e puranici. Qui il problema è assicurarsi che gli dèi accorrano al sacrificio: Indra è tuttavia nascosto e il poeta ha il compito per nulla semplice di ritrovarlo. Emblematico in tal senso è l'inizio di un inno del quinto libro del Ṛgveda: «Where is the hero? Who has seen Indra of the well-naved chariot speeding with his two fallow bays …? I spotted his track in secret. I followed the powerful track of the one who laid it down, seeking him». (ṚV. 5.30.1-2).

Secondo Heesterman (1985: 77) questa elusività di Indra è parte della sua stessa ambigua natura di dio che presta il suo aiuto agli uomini che lo hanno per compagno, mentre è fonte distruzione per chi non ha la ventura di trovarsi nel suo schieramento. Ma poiché il sacrificio arcaico è essenzialmente una contesa tra due fazioni, lo stesso dio diviene oggetto del contendere:

una fazione ne rivendica la presenza e ne sollecita l'aiuto, l'altra nega che Indra sia presente o che egli sia un dio benevolo e apportatore di aiuto. Così Indra finisce per essere uno degli argomenti prediletti delle contese verbali (*vivāc*, *brahmodya*) che caratterizzano il sacrificio vedico (Kuiper …) e che per Heesterman sarebbero da intendere come un aspetto dell'antagonismo totale che attraversa il sacrificio pre-classico. L'indologo olandese avanza questa ipotesi in riferimento alla celebre affermazione che Indra non esiste riportata in ṚV. 2.12.5ab (in cui il poeta la attribuisce ai propri avversari):

quel terribile di cui chiedono «dov'è?» e di cui dicono «non esiste» (tr. Sani) [28]

Tali domande e affermazioni non devono essere interpretate come indici di orientamenti intellettuali scettici o ateistici, ma vanno invece intese nel quadro dialettico della contesa verbale come sfide rivolte da un contendente all'altro, che in risposta è tenuto a "dimostrare" con formule adeguate la presenza di Indra al proprio fianco. Come osservano Jamison e Brereton (2014: 416) qui il problema non è tanto la realtà ontologica di Indra quanto la sua presenza efficace al sacrificio del poeta. E la risposta del poeta è costituita dall'inno stesso, che celebra le gesta di Indra (ha fissato la terra e le montagne mobili; ha ucciso il serpente, aperto la caverna di Vala, ecc.) chiudendo ogni verso con il *refrain*: «questo o genti, è Indra» (*sa janāsa indraḥ*). Una dimostrazione, dunque, intesa non in senso logico-intellettuale, ma, piuttosto, retorico e quasi ostensivo, che si conclude con il poeta che si rivolge direttamente a Indra: «certo tu sei reale!» (*kilāsi satyaḥ*)[29] .

Può essere intrigante concepire la negazione dell'esistenza di Indra come il caso limite della sua disfunzionalità, anche se non si tratta di una disfunzionalità effettiva, ma piuttosto paventata o insinuata da un contendente per screditare l'altro. Di certo la denigrazione di Indra appare in almeno un'altra occasione nell'ambito di una leggenda brahmanica che mette in scena una contesa verbale. Si tratta di una delle liste di *indrasya kilbiṣāṇi* che abbiamo incontrato all'inizio del capitolo 3 (AitB 7.27 ss.).

Analizziamo più da vicino questa leggenda. Il re Viśvantara Sauṣadmana celebra un sacrificio escludendo gli Śyāparṇa. Questi nondimeno entrano nell'area sacrificale e si siedono presso l'altare (*vedi*). Poiché il re intima agli Śyāparṇa di andarsene, uno di loro, di nome Rāma

[28] «*yaṃ smā pṛchanti kuha seti ghoram utem āhur naiṣo astīty enam*». Un dubbio sull'esistenza di Indra e sollevato anche in ṚV. 8.100.3.

[29] ṚV. 2.12.15. Mi discosto dalla traduzione di Sani «proprio tu sei veritiero» per seguire quella Jamison – Brereton che è preferibile in quanto presenta la conclusione dell'inno come una risposta perfettamente speculare alla doppia sfida lanciata al v. 5: dov'è Indra? Egli non esiste! No, risponde il poeta, egli esiste ed è proprio qui.

Mārgaveya, si propone come campione (*vira*) che "vincendo" Viśvantara con il proprio sapere assicurerà al suo gruppo il diritto di partecipare al sacrificio. Viśvantara chiede allora in cosa consista il sapere di Rāma ed egli risponde elencando gli *indrasya kilbiṣāṇi* che già conosciamo e che sono costati al dio l'esclusione dal diritto di bere il *soma* (*somapītha*), malgrado egli abbia poi rubato la sacra bevanda a Tvaṣṭṛ. Di conseguenza, il potere regale (*kṣatra*) non gode del *somapītha.* Altri sono i nutrimenti (*bhaksha*) degli *kṣatriya*, altri quelli dei *brāhmaṇa*, dei *vaiśya* e degli *śudra*. Solo i brahmani hanno accesso al *soma*, gli *kṣatriya* ne sono esclusi. È evidente che Rāma Mārgaveya non espone solo il proprio sapere intorno agli alimenti rituali, ma produce anche una requisitoria contro Indra, gli *kṣatriya* e il potere regale e perciò un'apologia dei brahmani, cui egli e il suo gruppo appartengono[30].

Abbastanza sorprendentemente, questa discussione sulle contese verbali consente di fare luce su un altro dettaglio mitico che finora poteva apparire piuttosto curioso. Come ricordato all'inizio del capitolo 3, tra i testi che costituiscono il *dossier* degli *indrasya kilbiṣāṇi* si suole annoverare l'invettiva contro Indra che Nahuṣa rivolge agli dèi, che lo rimproverano per aver cercato di sedurre la sposa di Indra, Śacī o Indranī (Mbh 5.12.6). L'antefatto dell'episodio, che si trova nell'Udyogaparvan subito dopo la lotta contro Vṛtra (si veda sopra, 2.2), è il seguente: allorché Indra fuggì all'estremità del mondo e si immerse nell'acqua, una grande siccità disseccò l'universo che era rimasto privo di un re. Allora i ṛṣi e i deva scelsero un uomo, Nahuṣa come nuovo re. Raggiunto da costoro, Nahuṣa si mostra perplesso, non si sente all'altezza, ma essi promettono di accrescerne il potere mediante le proprie ascesi. Una volta elevato al cielo e salito al trono, però, Nahuṣa monta in superbia e diviene un'anima dedita al piacere (*kāmātmā*). Si circonda di ninfe (*apsaras*) come compagne e di *gandharva* come musici, ma come la sua vista cade su Śacī egli desidera solo di essere servito da lei. È più di quanto gli dèi e Śacī possano sopportare. Quest'ultima si rifugia presso Bṛhaspati, il brahmano sacerdote degli dèi, mentre Nahuṣa è infuriato per il suo rifiuto. Gli dèi cercano allora di ammansirlo ed egli risponde con il discorso da cui siamo partiti: non gli dicano gli dèi di rinunciare alle sue mire verso la sposa di Indra, dal momento che hanno lasciato che Indra seducesse Ahalyā, la moglie di un brahmano, e compisse molte altre azioni crudeli (*nṛśaṃsāni*).

[30] Che gli Śyāparṇa siano una famiglia di brahmani appare chiaro dal testo, visto che Viśvantara si rivolge a Rāma chiamandolo *brahman*.

Anche in questo caso dunque osserviamo che l'attribuzione a Indra di una serie di misfatti avviene nel contesto di uno scambio verbale polemico, sia pure alquanto diverso da un *brahmodya*[31].

Il punto che occorre sottolineare è che in tutti questi casi, che si tratti della negazione dell'esistenza di Indra o dei suoi *kilbiṣāṇi*, i "difetti" del dio (ossia, rispettivamente, l'assenza/inesistenza, la colpa che comporta la perdita del *somapītha*, le azioni crudeli in genere) non sono presentati come dati oggettivi, ma piuttosto costituiscono accuse sollevate per screditare gli interlocutori che parteggiano per Indra o si identificano con lui, siano essi uomini che partecipano al sacrificio oppure il consesso degli dèi. Ma sullo sfondo dell'accusa qualcosa di "oggettivo" c'è. Ciò è chiaro nel caso dei *kilbiṣāṇi*: Indra è davvero il dio che ha ucciso Viśvarūpa e Vṛtra, ha fatto sbranare gli Yati, ha sedotto la moglie di un brahmano; ma che questi atti, certo a loro modo terribili, siano anche moralmente biasimevoli, siano cioè propriamente dei peccati o delle colpe, appare ora come un commento enfatico, persino un'insinuazione aggiunta a fini eristici nella contesa verbale[32]. Sebbene in modo più congetturale, qualcosa di simile sembra possa dirsi anche in relazione alla negazione dell'esistenza di Indra: è solo un'insinuazione che egli non esista, ma è un dato di fatto che egli sia assente dall'area sacrificale o che sia nascosto.

2) *Liminalità ed extra-liminalità di Indra*. Al tema dell'assenza di Indra dall'area sacrificale fa da contraltare la sua ubicazione in una zona di confine o di passaggio, oppure l'attraversamento di un confine e perciò un viaggio nell'aldilà. In questo spostamento di Indra in un luogo lontano si trova sempre, più o meno evidente, un elemento di disfunzionalità, dal momento che Indra è anche sempre un dio che *dovrebbe* essere presente: presente al sacrificio, per provvedere con generosità alla distribuzione delle ricchezze ai partecipanti; presente nel

[31] Peraltro, come si ricorderà, la fuga di Indra in questa versione del mito è dovuta al peso della falsità e del brahmanicidio che il dio si è addossato uccidendo Vṛtra e Viśvarūpa. Queste sono diventate colpe vere e proprie, non più solo capi d'accusa faziosamente spiccati in una contesa verbale. Il risultato, curioso e non privo di una certa goffaggine, è che in questo mito Indra è al contempo un peccatore che deve espiare le proprie colpe e un eroe accusato maliziosamente dall'antieroe Nahuṣa.

[32] Si può obiettare che il caso di Ahalyā fa eccezione, perché sedurre la moglie di un brahmano non può che essere considerato un atto dotato di un valore morale negativo. Probabilmente è così, ma non si deve dimenticare che la più antica menzione di questo episodio si trova all'interno della formula *subrahmaṇyā* in cui Indra è salutato come brahmano, quindi in un contesto che non solo è generalmente elogiativo, ma soprattutto sembra legittimare il fatto che Indra si metta *al posto di* Gautama, il brahmano sposo di Ahalyā. Sul rapporto di Indra con la "brahmanità" ci soffermeremo comunque in seguito, nel par. 5.6.

regno, per garantire l'adempimento delle funzioni regali; presente nel mondo, per assicurare pioggia e fertilità.

I dati mitici che parlano della liminalità di Indra sono numerosi; anche se la panoramica che segue può sembrare arbitraria, in quanto mette insieme dati a prima vista piuttosto eterogenei, spero di mostrare che questi dati riconducono in realtà a un gruppo ristretto di idee solidali: Indra si reca ai confini od oltre i confini del mondo; il luogo in cui si reca è contaminante e quindi Indra contrae una impurità; il viaggio ai confini costituisce una necessità inevitabile perché è parte di una impresa benefica del dio; ciononostante egli rimane escluso del mondo (umano, divino, del sacrificio) e per tornare a farne parte necessita di un rimedio che funga da *contrarius actus* rispetto a quello con cui ha contratto l'impurità e che assume spesso i connotati di una purificazione o di una rinascita. Sebbene non tutte queste idee siano presenti simultaneamente in ciascuno dei contesti mitici analizzati, nondimeno il quadro generale che esse compongono si rivela almeno plausibile e anzi utile per chiarire alcuni aspetti di quei contesti che altrimenti rimarrebbero privi di una spiegazione convincente[33].

Prima di tracciare gli spostamenti di Indra nelle lontananze, si può osservare che persino quando si trova all'interno dell'area sacrificale egli è posto in relazione con gli spazi liminali. Dallo Śatapatha Brāḥmaṇa (4.6.6) veniamo a sapere che gli dèi, mentre si apprestavano al sacrificio, temevano attacchi da parte degli *asura* e dei *rakṣasa*, oppure degli *asura-rakṣas*, secondo Eggeling che rende in questo modo il dvandva *asurarakṣasebhyaḥ.* Poiché gli attacchi proverrebbero da sud, essi stabiliscono di entrare nel recinto sacrificale da nord, ma perché possano stare al sicuro sarà necessario che Indra, il più forte tra loro, sieda a sud[34] per respingere i nemici[35]. Incidentalmente, va sottolineato che una zona di confine – ma questa volta si tratta del margine orientale – è anche quella in cui si svolge l'episodio degli Yati dati in pasto ai *sālāvṛkeya.*

[33] Sono consapevole che non tutte, per non dire nessuna delle idee menzionate sia, in ambito vedico, un'esclusiva dei miti di Indra. Per esempio la fuga ai confini del mondo si trova anche in un episodio mitico relativo ad Agni, a cui si riferisce il celebre inno 10.51. Anzi è verosimile che il dettaglio dell'occultamento nell'acqua sia originariamente relativo a questo episodio e solo tardivamente traslato alla fuga di Indra. Per quanto riguarda l'impurità connessa alla liminalità viene forse spontaneo pensare alla figura di Rudra, in cui simili tratti sono per così dire endemici, prima che a quella di Indra, in cui sono solo contingenti. Ma è caratteristica dei miti di Indra la solidarietà di queste idee, il fatto che esse siano da considerare tutte insieme, e anzi come legate da una coimplicazione necessaria, per comprendere gli episodi più enigmatici. Ossia, Indra non solo si reca ai confini, ma *deve* farlo, per compiervi un'impresa, o perché l'impresa lo ha reso inadatto al mondo ordinario; non solo contrae un'impurità, ma *deve* contrarla; non solo fa ritorno dai confini, ma *deve* fare ritorno, ecc.

[34] Sull'associazione di Indra con il sud, che si trova anche nell'AV., vedi Kuiper (1983: 49-50).

[35] Cf. ŚB 8.6.1.6, dove Indra si trova presso il sud (=destra) dell'area sacrificale, in quanto è colui che respinge le lance (*hati*)

Spostando lo sguardo oltre le aree organizzate del sacrificio e della vita sociale, incontriamo anzitutto la fuga di Indra da Vṛtra o dal suo vendicatore. È un tema su cui siamo già ben informati, ma dobbiamo ora mettere insieme gli elementi che riguardano specificamente il tema della transizione di Indra in un'area di liminalità e delle vicissitudini che preludono al suo ritorno.

Nel Ṛgveda non si parla della destinazione di Indra, ma si dice (1.32.14cd) che egli ha attraversato novantanove fiumi come un falco spaventato che attraversi gli spazi aerei. Il numero di novantanove fiumi è da intendere verosimilmente con valenza "cosmica", sicché non è fuori luogo dedurne che la fuga conduce il dio ai limiti del mondo. Nei Brāhmaṇa, comunque, la destinazione di Indra diviene più esplicita: egli si recò nelle più remote distanze (ŚB. 1.6.4.1: *parāḥ parāvato jagāma*; in modo quasi identico TS. 2.5.3.6: *parām parāvatam agachat*)[36]. Nei testi epici l'idea è ulteriormente arricchita e sviluppata: nel Rāmāyaṇa (7.77.3) Indra si rifugia al limite estremo dei mondi, perduta la coscienza, fuori di senno, attorcigliato come un serpente (*antam āśritya lokānām naṣṭasaṃjña vicetanaḥ … veṣṭamāno yathoragaḥ*); nell'Udyogaparvan del Mahābhārata ricorre una frase identica, con l'aggiunta che Indra è immerso nell'acqua (*vasaty apsu*) (Mbh. 5.10.43). Il dettaglio dell'occultamento nell'acqua si tramanda infine ai Purāṇa (vedi p.e. il Brahmavaivarta).

Grande essendo la distanza che separa ora Indra dagli dèi e dagli uomini, ritrovarlo è difficile, ma altresì necessario. In ŚB. 1.6.4.2 Agni tra gli dèi, Hiraṇyastūpa tra i ṛṣi e la Bṛhatī tra i metri poetici (come a dire: un rappresentante per ciascuna delle categorie più importanti di esseri) vanno alla sua ricerca; in Rām. 7.77.8 si dice che tutte le schiere degli dèi (*suraganāḥ*) insieme ai "maestri" (*upādhyāyāḥ*) e ai ṛṣi si mettono in moto collettivamente per trovare Indra.

Ma localizzare il nascondiglio Indra non è ancora sufficiente: spesso egli non vuole o non può tornare; occorre quindi convincerlo, o rimuovere altri ostacoli che si frappongono alla sua reintegrazione nel mondo degli dèi. In ŚB. 1.6.4.3-9 gli dèi curano la debolezza preparandogli un triplice pasto, o un pasto in tre fasi: in primo luogo una torta di riso (*puroḍāśa*) che però non lo sazia («*na vaí medáṃ dhinoti*»); quindi il *soma*, che lo sazia ma a quanto pare non gli rimane nello stomaco («*neva tu mayi śrayate*»)[37]; infine allora gli dèi preparano del latte bollito (*śṛta*)

[36] Cf. AitB. 3.15; PB. 15.11.9; JB. 3.296. In JB. 2.134 Indra invece si ritira nella foresta in seguito ai suoi peccati contro gli dèi (*devakilbiṣebhyaḥ*).

[37] Eggeling (vol. 1, 177) traduce "does not agree with me", ma osserva in nota che il significato letterale è "does not stay in me" (il verbo śri coniugato all'*ātmanepada* più locativo significa appunto 'stare dentro'). È molto probabile che si alluda al fatto che Indra vomita il *soma*, proprio come avviene nell'episodio del *soma* rubato al sacrificio di Tvaṣṭṛ. Certo è singolare che un dio tanto abituato a bere *soma* in quantità umanamente impensabili sia diventato incapace di tollerarlo, ma ciò si spiega con il generale rovescio che investe Indra in questo suo esilio: egli ha perso il coraggio, la forza, lo status, persino le dimensioni; è naturale che anche il *soma* non sia più adatto a lui.

grazie al quale Indra può di nuovo tollerare anche il *soma*[38]. In Rām. 7.77.9 invece Indra è ripristinato mediante un grandioso *aśvamedha* (*aśvamedhaḥ sumahan*), offerto su indicazione di Viṣṇu.

La storia della ricerca e del ritorno di Indra è molto più articolata nei due racconti che se ne conservano nel Mahābhārata (5.13-17; 12.329.33-41). Le due versioni sono più o meno parallele, e si intrecciano entrambe con il malvagio interregno di Nahuṣa[39]. La prima (nell'Udyogaparvan) è molto più estesa e romanzata, e non priva di qualche confusione; la seconda (nello Śantiparvan) è più stringata ma riferisce alcuni dettagli straordinari. Sarà bene quindi seguirle entrambe.

Indra è immerso nelle acque di un remoto lago; frattanto Nahuṣa abusa del suo potere e rifiuta ogni più mite consiglio pronunciando la requisitoria contro il predecessore di cui abbiamo già parlato. Non potendo più gli dèi placare l'ira di Nahuṣa, Indranī è costretta a un confronto diretto: lo sposerà, sarà al suo servizio, ma prima chiede un po' di tempo per scoprire quale sia veramente la sorte toccata al divino marito. Nahuṣa le accorda il permesso di condurre le proprie ricerche, ma con l'intesa che in ogni caso, concluse le ricerche, ella tornerà da lui per mantenere la promessa fatta. Gli dèi non esitano a consultare di nuovo Viṣṇu, che già li aveva assistiti nella lotta con Vṛrta. Questo altissimo tra gli dèi (*devadeva*) rivela anzitutto che il motivo dell'esilio di Śakra (un epiteto di Indra) è la colpa di avere ucciso un brahmano[40]. Egli tornerà a esercitare la regalità (*indratva*) sugli dèi quando avrà espiato la sua colpa offrendo un sacrificio del cavallo (*hayamedha*) a Viṣṇu[41].

Mentre Indranī si strugge, la dea Upaśruti (personificazione dell'oracolo), mossa dalla devozione e dall'onestà della sposa divina, le appare e rivela il nascondiglio di Indra. Questi è

[38] Una versione più breve in PB 18.5.2 in cui Indra si "accontenta" del *soma.*

[39] Sulla figura di Nahuṣa, che assume nell'epica una certa importanza, vedi Hiltebeitel 1977, che offre ricchi spunti per una interpretazione astrologica e cosmologica della vicenda, che qui però non interessa approfondire.

[40] Sembra ovvio che Viṣṇu si riferisca a Viśvarūpa, visto che fino a qui il racconto dell'Udyogaparvan ha mantenuto ferma la coppia di associazioni Viśvarūpa-brahmanicidio e Vṛtra-falsità. Inoltre Viṣṇu ha aiutato Indra contro Vṛtra, ma non contro Viśvarūpa: è più coerente da parte sua ascrivere la colpa all'azione cui non ha partecipato. Infine si ricordi (vedi sopra, cap. 2.3) che Indra stesso preconizza l'esigenza di un'espiazione nel suo dialogo con il taglialegna che recide le teste del tricefalo. Eppure subito dopo il discorso di Viṣṇu gli dèi gli fanno eco, aggiungendo però che il brahmanicidio coincide con l'uccisione di Vṛtra effettuata «grazie al tuo valore» (5.13.11). Si è tentati di vedere una sorta di retorica legalistica da parte degli dèi, che nel chiedere l'aiuto di Viṣṇu gli fanno presente che, dopo tutto, è anche per "merito" suo che Indra si trova ora dove si trova (cf. Rām. 7.76.17-21).

[41] A questo punto segue un passaggio incoerente: il sacrificio è celebrato, ma subito dopo Indra, benché purificato, scompare di nuovo. Anche se il passo è conservato nell'edizione critica, sembra comunque esserci stato qualche rimaneggiamento; probabilmente anzi tutto il passo relativo alla richiesta degli dèi a Viṣṇu è frutto di un'aggiunta posteriore all'episodio originario, forse per renderlo più coerente con altre versioni in cui viene dedicato un *aśvamedha* a Viṣṇu (come Rām. 7.77, con cui ci sono coincidenze testuali, e Mbh 12.329, sul quale torneremo tra poco).

celato in un gambo di loto dove Indranī e la sua guida penetrano a loro volta assumendo la stessa forma minuta (*sūkṣma rūpa*) di Indra. Il dio ammette di non avere ora la forza per contrastare Nahuṣa, rafforzato dall'ascesi dei ṛṣi, ma indica alla sposa uno stratagemma per rovesciare l'usurpatore. Si tratta di farlo cadere in un eccesso di tracotanza: Nahuṣa dovrà presentarsi a lei in modo inusitato, su un carro trainato dai ṛṣi! Egli allestisce il carro, ma ciò costituisce la sua rovina: i ṛṣi, guidati da Agastya, lo sfidano a una disputa verbale, una sorta di *brahmodya,* che Nahuṣa, sprofondato nell'*adharma* e nell'oscurità (*tamas*) non è in grado di sostenere; inoltre nel calore della disputa egli inavvertitamente tocca con il piede la testa di Agastya[42]. Senza altro indugio questi scaccia Nahuṣa dal soggiorno celeste e lo rimanda al mondo da cui proviene, dove però dovrà espiare le sue colpe assumendo per diecimila anni le sembianze di un serpente[43]. Con perfetta simmetria l'usurpatore che aveva preso il posto di Indra mentre questi giaceva attorcigliato come un serpente è ora egli stesso reso un serpente mentre il potere di Indra può tornare a espandersi, in consonanza con l'immagine classica del serpente che, sciogliendo la sua spirale, si levi in tutta la lunghezza.

Non ci dovrebbero essere ulteriori difficoltà per il ritorno del re, ma con una svolta poco conseguente il racconto torna a presentare il problema di localizzare Indra. Questa volta il compito tocca a Bṛhaspati, il *purohita* divino, che con le sue oblazioni convoca Agni in proprio aiuto[44]. Quel che segue ha l'aspetto di un insegnamento sapienziale. Agni cerca ovunque, ma non nell'acqua, dove si trova Indra, perché egli non potrebbe entrare nell'acqua senza spegnersi: il fuoco sorse dall'acqua, gli kṣatriya dai brahmani, il ferro dalla pietra; se il loro potere torna alla matrice (*yoni*) ne è pacificato, estinto (*śaṃyati*). Ma Bṛhaspati lo induce a osare di più: egli non deve temere a entrare nell'acqua, ciascuno ama la propria matrice! Con i mantra che reciterà renderà anzi Agni più forte. Allora Agni entra nell'acqua dove trova Indra nel solito gambo di loto; con le sue preghiere Bṛhaspati lo fa crescere finché riassume la forma di prima. Il racconto dunque fornisce la propria chiave interpretativa: Indra non è diverso da Agni, entrambi nell'acqua sono come spenti, ma in realtà pronti a rigenerarsi fortificati. È dunque una vicenda di morte, ritorno alla matrice e rinascita quella narrata dal mito. Una vicenda in cui, certo, la

[42] Apparentemente, questo inconveniente deve essere inteso di nuovo come segno dell'usurpazione di Nahuṣa e della sua sacrilega pretesa di essere al di sopra dei *ṛṣi*.

[43] È in questa forma che egli, in un celebre episodio (Mbh. 3.176 ss.), mette i Pāṇḍava in grave pericolo. Sul simbolismo del serpente come forma di trasformazione comune a Indra, Nahuṣa e altri personaggi del mito (mentre è la forma propria di Vrtra) vedi Hiltebeitel 1977.

[44] Poiché Agni è il dio che va in cerca di Indra anche in ŚB. 1.6.4 si è ipotizzato che questa ricerca sia quella più antica, mentre quella condotta da Śacī e Upaśruti sarebbe un'aggiunta successiva (Hiltbeitel 1977).

"morte" è anche il frutto di una colpa, di un crimine e la "rinascita" è anche questione di espiazione; tuttavia la trama più profonda è quella della vita che si rigenera attraverso un annientamento, un riassorbimento provvisorio nel grembo generatore. Ma oltre all'insegnamento generale, c'è un dettaglio che ci tornerà utile più tardi: lo kṣatriya discende dal brahmano, il secondo è per il primo come il grembo da cui è nato. Lo kṣatriya, colui che ha ucciso il brahmano, ne è in realtà anche il figlio.

Il secondo racconto è assai più asciutto ma sostanzialmente simile per gran parte dello svolgimento. Guidata da Upaśruti (stavolta evocata deliberatamente), Indranī trova Indra presso il remoto lago Manasā[45], nell'usuale nascondiglio del loto. Lo stratagemma per sconfiggere Nahuṣa è il medesimo, solo più breve, mancando la disputa verbale. Indranī torna al lago, che già conosce, e riporta Indra a casa (non c'è dunque l'incoerente divagazione dell'altro racconto). Viṣṇu chiede però che gli sia offerto un *aśvamedha* affinché Indra sia purificato dalle sue colpe. A questo punto il racconto si conclude con due dettagli tanto enigmatici quanto interessanti.

> For Śakra's sake, Bṛhaspati arranged for a great horse sacrifice. Instead of a horse, a black antelope was used and Indra, the lord of the Maruts, was made to ride this. In this way, Bṛhaspati got his old state back for him. The king of the gods was cleansed of sin. Praised by the gods and the rishis, he was established in heaven. The sin of killing a brahmana was divided into four parts and vested in women, fire, trees and cattle. Indra's energy was thus extended through a brahmana. He could slay his enemies and also regain his own status (Mbh 12.329.40-41, tr. Debroy).

Il primo elemento che sorprende è che la vittima dell'*aśvamedha*, eccezionalmente, non è un cavallo, ma un'antilope nera (*kṛṣṇasāraṅga*). Perché un simile cambiamento di programma?

Per quanto sono in grado di vedere, si possono individuare due possibili ragioni, in realtà strettamente connesse. La prima è estremamente generica ma non per questo necessariamente falsa: l'antilope è un animale selvatico, che nella tradizione vedica non rientra tra gli animali adatti al sacrificio (*paśu*), i quali sono tutti domestici. Sacrificare un animale selvatico, della foresta (*araṇya*) è anzi, se non una colpa, almeno un grave errore rituale che conduce persino a una morte precoce il sacrificante (ŚB 13.2.4.3) Dunque nessun animale selvatico può essere la vittima di un sacrificio vedico. Ma Indra non si trova ora nella posizione dell'usuale sacrificante, egli si è recato ai confini del mondo, ha messo una grande distanza tra sé e il mondo organizzato;

[45] Cf. anche Mbh. 3.99.

la sua condizione non è più quella di un *paśu*[46], ma è piuttosto analoga a quella di un animale selvaggio. Non è quindi abbastanza naturale che la vittima sia anch'essa un abitante della natura selvaggia, extra-liminale, anziché essere un *paśu* come il cavallo?[47]

La seconda ragione si basa su concordanze assai più specifiche. Non sarà sfuggito che l'antilope nera è già comparsa nella nostra esposizione, laddove si è parlato del (quasi-)mito di Indra che entra nel grembo di Vāc. Il corno di antilope nera era lì identificato con l'utero di Vāc strappato da Indra e collocato sulla testa del Sacrificio[48]. I ritualisti narrano quell'episodio per spiegare la particolare condizione del *dīkṣita*, ossia colui che ha ricevuto l'iniziazione o la consacrazione (*dīkṣā*) preparatoria al sacrificio del *soma* ed è tenuto, in questa fase, a rispettare una serie di regole eccezionali che ne fanno una persona "sacra", separata dal resto della società. Tra le regole che deve rispettare c'è la prescrizione di indossare una pelle di antilope nera (vedi p.e. AitB 1.3). Lo stesso abbigliamento trapassa nell'India classica come segno distintivo di persone che si trovano in uno stato di passaggio o di separazione della società: è il caso del *brahmacārin* e degli asceti che vivono nella foresta, che l'epica rappresenta immancabilmente con questo vestimento; lo stesso capo viene anche prescritto a chi è momentaneamente esiliato nella foresta, come per esempio Rāma nella fase in cui il regno su Ayodhyā è assegnato al fratello Bharata. Il dīkṣita però non va a vivere nella foresta, benché Heesterman lo identifichi (e del resto identifichi il brahmacārin) con il guerriero consacrato che in epoca arcaica muoveva verso oriente per e spedizioni stagionali di razzia, inoltrandosi in aree selvagge. Non è questo lo stato del *dīkṣita* che conosciamo dai testi brahmanici. Qui la sua vicenda si svolge nell'area del sacrificio e la pelle di antilope, più che emblema di selvatichezza è sempre messa in relazione dai testi con l'identificazione del *dīkṣita* con un embrione, di cui la pelle di antilope viene talvolta considerata la placenta (*jarāyu*; Ait. 1.3.22). Oltre alla pelle è importante il corno: un'altra regola (ŚB. 3.2.1.31) vuole che quando il *dīkṣita* ha prurito non possa grattarsi con le unghie o utilizzare uno strumento che non sia il corno di antilope. Grattare un embrione significherebbe toccarlo dall'esterno violando l'isolamento necessario alla sua maturazione; ma poiché il corno d'antilope, come insegna il mito, non è che una forma dell'utero, grattarsi con esso non comporta

[46] Si noti che nella concezione vedica anche l'uomo è un *paśu*, il che peraltro comporta la configurabilità, almeno teorica, del sacrificio umano (*puruṣamedha*).

[47] Peraltro non so se la classificazione dell'antilope nera nella cultura vedica e hindu sia quella di un animale selvatico *tout court*. Di certo non è un *paśu*, ma che ciò la renda senza se e ma puramente selvaggio non è scontato; cf. per esempio Manu. 2.23: «Là dove l'antilope nera è nativa e si aggira, quella è conosciuta come la terra atta al sacrificio: al di là di quella, vi è la terra degli stranieri (*mleccha)*» (tr. Squarcini e Cuneo 2010: 19).

[48] Durante la consacrazione l'*adhvaryu* reca il corno di antilope recitando la formula: «tu sei la matrice di Indra» e lo consegna al consacrato, futuro sacrificante. Vedi ĀpŚS 10.9.17 (tr. Caland 1924: v. 2, 144).

alcuna “intrusione”. La stessa *ratio* ha la norma che vieta al *dīkṣita* di sorridere (MS. 3.6.7): sorridendo si schiude la bocca permettendo una fuoriuscita o un contatto tra interno ed esterno che, nella fase di gestazione inaugurata dalla dīksā, devono essere rigorosamente evitati.

Altrettanto sorprendente è poi l’ultimo periodo del racconto. Debroy traduce piuttosto liberamente il testo originale, che è il seguente:

evam indro brahmatejaḥprabhāvopabṛṃhitaḥ śatruvadhaṃ kṛtvā svasthānaṃ prāpitaḥ[49].

Brahmatejahprabhāva mi pare essere un unico nome composto che si potrebbe rendere con ‘potenza dello splendore brahmanico’, il quale è stato accresciuto (*upabṛṃḥitah*), certo dall’*aśvamedha* sapientemente celebrato da Bṛhaspati, grazie al quale Indra è alleviato del fardello del brahmanicidio. Non mi è chiaro se con ‘*through a brahmana*’ il traduttore intenda riferirsi a Bṛhaspati o alla vittima/e del brahmanicidio[50], probabilmente al primo; comunque è certo che tutto il passo si basi su un fitto gioco di rimandi tra nomi: Bṛhaspati, *brahmanhatyā*, *brahmatejas*, *upabṛh*[51], che contengono la (o si collegano alla) stessa radice verbale *bṛh* «esprimente l’idea di espansione o di un misterioso accrescimento» (Rigopoulos 2005: 26)[52]. Pertanto l’idea della gestazione, suggerita dai simboli della pelle e del corno dell’antilope nera, trova una conferma in quella di una “gestazione brahmanica”, per così dire, una crescita in splendore che conduce Indra, il brahmanicida, alla brahmanità; il peccato alla fine non solo è cancellato, ma entra nel novero delle condizioni in cui matura l’ascesa di Indra al *brahman*.

Oltre alla fuga da Vṛtra, un secondo macro-episodio che si svolge ai confini del mondo è la distruzione di Vala e la liberazione delle vacche. In questo caso il Ṛgveda è relativamente più esplicito sulle “coordinate cosmiche” dell’evento, forse proprio perché si tratta del luogo di una impresa e non di un nascondiglio. Hanns-Peter Schmidt (1968) elenca un certo numero di passi da cui conclude che l’impresa si svolge nel cielo. Brhaspati (= Indra) deve scalare il cielo (RV 10.67.10); Indra trova il tesoro in un “deposito” celeste (1.130.3); la caverna di Vala si trova dunque in cielo, come del resto appare naturale visto che le mandrie di vacche che in essa sono celate si identificano con le aurore (dunque un fenomeno celeste). Più precisamente Schmidt

[49] Mbh. 12.329.41. Debroy traduce: « Indra’s energy was thus extended through a brahmana. He could slay his enemies and also regain his own status».

[50] In questo racconto sembra che l’idea dominante dei crimini di Indra sia quella di un duplice brahmanicidio (12.329.28). Cf. Norelius 2017: 342.

[51] Proporrei pertanto la seguente traduzione del passo: «così Indra, essendosi accresciuta la potenza del (suo) splendore brahmanico, portò a compimento l’uccisione dei nemici e riconquistò il suo status».

[52] Sul nesso etimologico tra *bṛh* e *brahman* vedi Schmidt 1968, che non giunge a conclusioni univoche, ma sottolinea come tale nesso fosse comunque percepito dai poeti e dai sapienti del Veda.

(1968: 189-90, 241) crede che l'impresa si svolga nella parte orientale del cielo, laddove l'aurora deve spuntare, e si appoggia al riguardo a ṚV. 7.6.3cd-4ab, dove si affermerebbe che Agni (qui in luogo di Indra) avrebbe sconfitto i Paṇi, spingendoli da oriente a occidente, e collocato a oriente le aurore[53]. Ma la sua versione non è seguita da Jamison – Brereton, che invece traducono:

> 3 Onward and onward Agni has pursued those [= I Paṇi] Dasyus. The first has made the last to be without sacrifices.
>
> 4 The best of men, who by his powers has put those (Dawns) in the east, though they were finding joy in the western darkness[54].

Seguendo questa versione[55] il passo non dà indicazioni specifiche sul luogo dell'impresa, perché il fatto che la luce scompaia a occidente per riapparire a oriente è un dato osservativo ovvio, che oltretutto non dice in quale punto del loro corso sono imprigionate nella caverna di Vala.

Il fatto che le vacche/aurore si trovino nel cielo, comunque, non è per il nostro problema particolarmente rilevante: il cielo infatti non è di per sé un "aldilà" né tanto meno un luogo liminale, dal momento che questi sono concetti relativi, concetti cioè che mettono in rapporto due luoghi, uno dei quali è ordinario, vicino, visibile, mentre l'altro è remoto, nascosto, difficile da raggiungere. Sotto questo profilo i passi su cui dobbiamo concentrare l'attenzione sono altri. In particolare troviamo un'indicazione molto precisa nel dialogo tra Saramā, la cagna messaggera di Indra, e i Paṇi (ṚV. 10.108). Leggiamone i primi versi:

> 1 [Paṇi:] Seeking what has Saramā arrived here, for far is the road, swallowing up (the traveler) in the distance?
>
> What is your mission to us? What was the final turn (bringing you here)? How did you cross the waters of the Rasā?
>
> 2 [Saramā:] Sent as the messenger of Indra I travel, seeking your great hidden treasuries, Paṇis.

[53] Egli traduce: «Vor sich hergetrieben hat Agni diese Dasyus, der östliche hat die nichtopferwilligen zu westlichen gemacht. Der die in die westlichen Finsternis schwelgenden (morgenröten) zu östlichen gemacht hat, der mannhafteste durch seine Kräfte».

[54] Il contrasto tra le due versioni si basa essenzialmente sul diverso modo di rendere *pūrva* e *para*, rispettivamente con orientale-occidentale e primo-ultimo

[55] Essa, almeno sul piano logico (non potendo esprimere un giudizio su quello prettamente filologico), mi sembra preferibile: quella di Schmidt invece istituisce apparentemente una specularità tra il movimento dei Paṇi scacciati (da est verso ovest) e quello delle aurore ritrovate (da ovest a est), ma visto che i Paṇi e la aurore devono trovarsi inizialmente nello stesso luogo (la caverna dove i Paṇi tengono segregate le aurore) l'immagine funziona male e comunque è incompatibile con l'idea che la caverna di Vala si trovi a oriente (altrimenti le aurore sarebbero spinte … ancora più a oriente!).

> With a fear of leaping across – that helped us! – in that way I crossed the waters of the Rasā (tr. Jamison – Brereton 2014: 1573).

La strada che la fedele Saramā ha dovuto percorrere è remota, inghiotte il viaggiatore nelle lontananze[56]. Questa descrizione si completa con una specifica indicazione geografica: Saramā ha attraversato le acque della Rasā, superando così un passaggio pericoloso e difficile. «Come hai fatto?», le chiedono infatti i Paṇi, ed essa risponde che ha avuto paura di attraversarlo, di varcarlo con un salto, malgrado il suo nome (vedi sopra 2.5) suggerisca la sua abilità nel correre e saltare. D'altra parte, la Rasā stessa le ha consentito il passaggio, ritirando le proprie acque (JB. 2.439.3). Normalmente, quindi, si tratta di un confine non superabile, che rende inaccessibile ciò che si trova al di là di esso (la caverna di Vala). Il nome di questo fiume, *rasā*, compare in diversi luoghi del Ṛgveda, che in alcuni casi ne suggeriscono il carattere di fiume cosmico che circonda tutta la terra (ṚV. 9.41.6); inoltre la Rasā è chiamata grande madre (ṚV. 5.41.15)[57]. Come sottolinea Lommel in uno studio risalente ma ancora notevole (Lommel 1926), si tratta qui di un "pezzo" di cosmografia mitica arcaico, che non è sopravvissuto nell'epoca classica, ma che ai tempi del Ṛgveda rivestiva un ruolo significativo e ben chiaro ai poeti. Secondo alcuni autori la Rasā sarebbe da intendere come un fiume celeste, identificabile addirittura con la Via Lattea (Aufrecht 1859, ma recentemente Witzel 2005), ma Lommel osserva in modo convincente che essa è da intendere piuttosto come una fiumana che fa da cintura alla terra, similmente all'Okeanos greco, separandola dalle regioni dell'aldilà (Lommel 1926: 198-9). Quindi non un fiume celeste, ma il confine per eccellenza tra il nostro mondo e l'aldilà, che nel mito di Vala deve essere varcato per recuperare le vacche-aurore.

In questa luce possiamo interpretare in modo plausibile due passaggi del ṚV. (1.33.7 e 10.11.2) in cui si afferma che Indra ha attraversato interamente, o raggiunto i limiti estremi della distesa di spazio chiamata *rajas* (talvolta al plurale, *rajaṃsi*), che Jamison – Brereton traducono con 'dusky realm' o 'realms' e che può appunto indicare un'area liminale o di passaggio[58], similmente alla strada che inghiotte Saramā nella lontananza. Il riferimento spaziale di questi due passaggi potrebbe dunque essere collegato al mito di Vala, conclusione in favore della quale, secondo Schmidt (1968: 241), militano anche argomenti ulteriori.

[56] «*dūre hy adhvā jaguriḥ parācaiḥ*».

[57] Rasā è un nome femminile, come tutti i nomi dei fiumi in India, che sono spesso immaginati come madri.

[58] Come è noto nella concezione hinduista delle tre qualità (*guṇa*) degli esseri, *rajas* rappresenta quella di mezzo, tra l'"anagogico" *sattva* e il tenebroso *tamas*.

5.4 Segue: c) Il dio impuro

Come notato sopra (2.5), la Rasā che in JB 2.439.3 si ritrae per consentire il passaggio di Saramā, lo fa forse per offrire un aiuto, ma forse anche per non essere insozzata da un cane che nuoti nelle sue acque. Il cane in effetti è in tutta la cultura vedica un animale altamente impuro e la sua presenza in una impresa di Indra potrebbe a prima vista apparire sorprendente. Tuttavia, se si considera la collocazione liminale della Rasā e in genere degli spazi in cui ha luogo l'episodio mitico, è difficile immaginare un animale più adatto del cane al compito di messaggero presso i Paṇi. In molte culture, indoeuropee e non, il simbolismo del cane si collega con il passaggio all'aldilà o con l'ingresso nel mondo infero, di cui è spesso il guardiano (Lincoln 1979; Lurker 1983; Gordon White 1989 e 1991). L'india vedica non fa eccezione e i *sārameyau śvanau*, ossia i (due) cani figli di Saramā appartengono a Yama, il proto-uomo diventato sovrano degli inferi, e sono da lui posti a guardia del sentiero che conduce al suo regno (ṚV. 10.14.10-11). David Gordon White ha approfondito in alcuni studi la mitologia canina nelle diverse tradizioni, e particolarmente in quelle dell'India; dal suo punto di vista, che il cane faccia da *trait d'union* tra il mondo umano e l'"Altro", l'aldilà, non è casuale né frutto di una tradizione arbitraria, ma si deve al fatto che questo animale occupa nella percezione perenne della specie umana una posizione di soglia:

> it suffices to reflect but for a moment to recognize that the threshold of the house is universally associated with one particular creature, whose relationship with humas has always located it on the boundary between wildness and domesticity: we are of course referring to the dog»; «it is not so much that the dog's role extends beyond the world of the living into that of the dead, but rather that the dog's place lies between one world and another (Gordon White 1991: 12, 14).

In effetti l'uomo è diventato ciò che è con il cane al proprio fianco:

> we cannot overestimate the importance of this relationship to the "humanization" of the human species. Over the past ten to twelve thousand years … we human have grown up with dogs at our side» (ivi: 13).

Prendendo per buona questa spiegazione, del resto molto intuitiva, è naturale che il cane occupi anche nel mito luoghi di soglia. Ma si deve aggiungere che questa collocazione sulla soglia è, altrettanto intuitivamente, ragione di particolare impurità: chi si trova in quella posizione è esposto in qualche modo al contatto sia con ciò che sta dentro che con ciò che sta fuori; la sua natura è quindi duplice, ambigua, contaminata. Ad ogni modo, è certo che un'idea

di impurità sia connessa ai cani nella cultura indiana e si ritrovi tanto nei miti quanto negli usi. Si può richiamare qui il momento del mito della nascita di Indra in cui egli, abbandonato dagli altri dèi, si trova nella necessità di cucinare carne di cane. Lo stesso tema si rinviene nell'ambito di un racconto molto più ampio (Mbh 12.139.13 ss.) relativo a Viśvamitra, il *rājarṣi*[59] grande rivale del brahmano Vaśiṣṭha[60]. In un tempo lontano, al crepuscolo tra il Treta e lo Dvāpara Yuga, la terra era desolata e Viśvamitra si aggirava senza casa e senza cibo, quando capitò presso un insediamento (*niveśana*) di *śvapaca* (cucinatori di cani) che sorgeva in una foresta[61]. Oppresso dalla fame, si risolse a rubare un pezzo di carne di cane da un abitante dell'insediamento, ma ecco che costui, sorprendendolo in flagrante, gli obietta rispettosamente, ma con fermezza, che dal suo atto deriverà un grande male, una grande corruzione (*duṣṭa*). Viśvamitra risponde che le circostanze eccezionali giustificano la sua condotta; egli giunge persino a invocare la legge della fame (*kṣuddharma*). Il dialogo si protrae a lungo, ma infine prevale l'autorità di Viśvamitra, senza che lo *śvapaca* sia davvero convinto dai suoi argomenti[62]. Il racconto si chiude con la menzione di grandi ascesi e penitenze con cui Viśvamitra espierà la colpa di aver mangiato carne di cane e con il commento di Bhīṣma, secondo cui bisogna sempre agire con discernimento (*buddhi*) e cercare di conservare la vita. È con il discernimento che si deve procedere (e non con l'osservanza letterale) nel determinare il *dharma* e l'*adharma* (*dharmādharmaviniścaye*).

Un altro segnale dell'impurità del cane è nel carattere contaminante del suo sguardo (Manu. 3.239). Perciò il cane deve stare molto lontano dal sacrificio, se vuole evitare inconvenienti. Lo dimostra la storia di un *sārameya* che proprio all'inizio del Mahābhārata (Mbh 1.3) è battuto da Janamejaya e dai fratelli di costui per essere entrato nell'area sacrificale. Ma il cucciolo si rifugia dalla madre Saramā e le dice non aver commesso empietà: non ha guardato l'oblazione né l'ha

[59] Ossia ṛṣi di stirpe regale, quindi in qualche modo un essere "anfibio" visto cha la condizione di ṛṣi nell'epica è paradigmaticamente legata alla casta brahmanica. Si noti che Viśvamitra nel Rāmāyaṇa si reca alla corte di Ayodhyā per condurre il quindicenne Rāma fuori dalla città paterna, in una sorta di apprendistato eroico che avviene nella foresta (Rām. 1.17 ss.).

[60] Sulla rivalità tra questi due grandi veggenti, rappresentanti rispettivamente degli kṣatriya e dei brahmani, cf. Rām. 1.52 ss.

[61] Ancora una volta, vediamo una mescolanza, una contaminazione, in questo caso tra insediamento umano e foresta che in linea di principio costituiscono una dicotomia (*grāma – araṇya*). Infatti gli *śvapaca* non vivono nel villaggio, ma in insediamenti fuori di esso (*bahirgrāma*) avendo come unica ricchezza cani e asini (Manu. 10.51)

[62] Persino lo *śvapaca* ha più chiari in mente i confini rispetto a Viśvamitra, la cui carriera mitica è tutta all'insegna della *hybris*, dell'effrazione di confini. In realtà nel mito i confini sembrano raddoppiarsi o moltiplicarsi in un processo virtualmente infinito: se il cane e lo *śvapaca* sono sul confine, a metà tra uomo e bestia selvaggia, c'è anche un confine tra uomo e *śvapaca*, che Viśvamitra varca.

leccata; perciò Saramā maledice Janamejaya[63]. Questo breve racconto che ha il tono di una favola è comunque importante per noi, perché con la presenza di un sacrificio, di un cucciolo e della cagna di Indra adirata contro gli officianti ci rimanda al mito di Indra e degli Yati e dell'impurità (*amedhya*) che il dio contrae dando gli Yati in pasto ai piccoli *sālāvṛkeya.*

Un altro elemento che è presente in quasi tutte queste storie di cani (e *sālāvṛkeya*[64]) è la fame, la bramosia quasi parossistica di cibo. Secondo Lincoln (1979) l'avidità è un tratto originario, costitutivo, dei mitologemi canini indoeuropei, che si riflette nel nome di molti cani mitici di questi popoli[65]. Nell'episodio di Saramā messaggera presso i Paṇi l'elemento dell'avidità di cibo si trova (esplicitamente) solo nella versione della Bṛhaddevatā (8.30-31), in cui la cagna, per una volta infedele, chiede il latte delle vacche dei Paṇi e lo beve con avidità, salvo poi vomitarlo quando Indra le assesta un calcio. Anche se potrebbe trattarsi di un'aggiunta o di una confusione dell'autore di quel testo (Oertel 1898: 103 lascia la questione indecisa), bisogna rilevare che, anche qualora mancasse l'avidità della cagna, sarebbe presente in modo estremamente marcato un elemento che a essa appare complementare e speculare, ossia l'avarizia della controparte, i Paṇi. Questi demoni, o forse tribù di non arii, sono infatti gli avari per antonomasia, anzi è opinione diffusa[66] che *paṇi* in origine voglia dire semplicemente 'avaro'[67] e solo in seguito sia divenuto il nome proprio di questa collettività. La recente traduzione del Ṛgveda di Jamison – Brereton rende la parola in alcuni casi con il nome comune 'niggard' (avaro), in altri con il nome proprio, in altri infine ammette un'alternativa tra le due possibilità. Un caso del primo tipo è ṚV. 1.33.3, in cui «*indra … mā paṇir bhūḥ*» è tradotto «Indra – don't be a niggard».

Come che sia, ricchezza, avarizia, assenza di sacrifici sono qualità che contraddistinguono i Paṇi (per esempio ṚV. 7.6.3). Proprio l'opposto del generoso Indra, il quale però distribuisce sempre beni di cui non è il proprietario *ab origine*, ma che ha sottratto a qualcuno (Vṛtra, Vala e i Paṇi, nonché innumerevoli Dāsa). Anche in questo Indra e i Paṇi sono opposti: i primi hanno

[63] Ancora una volta: il cane, come prima lo *śvapaca*, conosce meglio i confini di chi è al di qua di essi, e in un certo rispetta i limiti, pur essendo corrotto per il fatto che la sua natura stessa coincide con un limite.

[64] Questi ultimi quasi certamente non sono cani. Il loro nome richiama piuttosto il lupo (che in sanscrito si dice *vṛka*). Come si è detto, Jamison ritiene si tratti di iene, animali che da un punto di vista filogenetico sono più vicini ai felini, ma il cui comportamento ricorda molto di più quello dei canidi. Del resto, il loro nome lascia pochi dubbi sul fatto che questa dovesse essere anche la percezione degli uomini vedici.

[65] Non è il però il caso dell'India, dove tuttavia la radice indoeuropea che significa avido e che darebbe il nome a cani mitici come Cerbero e il germanico Garmr, secondo Lincoln 1979: 284, si troverebbe nell'aggettivo *śabalau* (ṚV. 10.14.10a) che descrive la colorazione (pezzata, o forse uno bianco e uno nero) dei *sārameyau*.

[66] Vedi la ricostruzione del dibattito fatta da Schmidt 1968: 209 ss.; egli tuttavia propende per una tesi differente.

[67] Secondo Yāska (Nir. 2.17) significa mercanti; tuttavia una connotazione di avarizia sembra emergere: «The waters held back as cows by a merchant. Paṇi means a merchant; a merchant is (so called) from trading (paṇ)»

molti beni, il dio deve conquistarseli tutti[68]. A Indra, tuttavia, non si addice l'avidità famelica di chi non ha nulla, semmai sono suoi l'appetito e la sete pantagruelici del grande guerriero; ma, nondimeno, la fame deve attanagliare, o comunque minacciare, coloro che ne invocano l'aiuto, ed egli non soddisfa le loro preghiere elargendo ricchezze proprie, ma solo guidando spedizioni di razzia. E, dopo tutto, è poi vero che Indra non è l'affamato che vaga alla ricerca affannosa di cibo o langue privo di nutrimento? In realtà lo è almeno quando cucina interiora di cane oppure quando gli dèi lo trovano derelitto e lo nutrono con torta di riso, *soma* e latte bollito; lo è, insomma, quando è disfunzionale.

Dobbiamo ora considerare anche un altro tipo di brama che lambisce il nostro argomento: il desiderio sessuale. L'esuberanza sessuale è certamente un tratto di Indra, i suoi mille testicoli lo stanno a testimoniare. Che Indra sia un donnaiolo seriale non è però del tutto chiaro. Il tema è stato approfondito soprattutto da studiose donne. Per Wendy Doniger (1997b: 120) non c'è dubbio: Indra è un donnaiolo, un celebre adultero[69]. Söhnen-Thieme (1991; 1996) per contro lo nega recisamente e polemicamente: il caso di Ahalyā è l'unico in cui Indra si comporta da seduttore. Danielle Feller (2004) obietta però che Söhnen-Thieme ha eccessivamente minimizzato il fenomeno e osserva che forse gli episodi del genere non sono molti, ma che di certo quello di Ahalyā non è l'unico; la sua posizione intermedia mi sembra la più corretta[70].

Ma vorrei osservare che quando seduce Ahalyā, Indra lo fa perché quell'essere pieno di grazia gli è stato negato; Brahmā infatti l'ha consegnata a Gautama proprio al fine si sottrarla a

[68] In questo, i Paṇi ricordano il ricco vaiśya contro cui si abbatte la forza del guerriero consacrato nel modello di sacrificio pre-classico di Heesterman (sopra 4.2)

[69] Nell'interpretazione di Doniger questa qualità mitica di Indra è una conseguenza della sua natura di dio fallico della fertilità.

[70] Peraltro Indra è anche, più di una volta, vittima di adulterio. Nel famoso inno dialogato ṚV. 10.86 la sposa di Indra, Indrāṇī, lamenta di avere subito una violenza sessuale dal mostruoso uomo-scimmia Vṛṣākapi, che pure Indra tratta con indulgenza e considera un amico. Di gran lunga più interessante in questo contesto è però la doppia seduzione di Śacī (altro nome della sposa di Indra) a opera di Kutsa, amico e auriga di Indra, raccontata in JB. 3.199-202. Kutsa approfitta della sua straordinaria somiglianza con Indra (*yāsṛśa evendras tādṛśa, yathātmano nirmita syād evam,* "Just as Indra was, so was he, precisely as one would be who is made out of his own self"; JB. 3.199, tr. Doniger 1985a: 75) per giacere una prima volta con Śacī, che lo crede il marito. Indra perciò lo rende calvo per distinguerlo da sé, ma Kutsa indossa un turbante (*uṣṇīṣa*) e si unisce di nuovo a Śacī. Questa volta Indra lo scaccia apostrofandolo come, o facendolo diventare, un Malla. Su questa storia vedi Von Simson 1992 (che vi scorge le tracce di un mito lunare); sul nome Malla (etnonimo ma anche appellativo che significa 'lottatore') vedi Bollée 1981, che suggerisce una derivazione da *marya*, epiteto spesso riferito ai Marut, forse originariamente indicante i giovani membri delle sodalità guerriere. L'aspetto da sottolineare è il parallelismo nelle modalità dell'adulterio, che avviene assumendo le sembianze del marito della donna concupita o approfittando della somiglianza con lui. Anche se la scarsità dei dati non consente di andare oltre la congettura, sospetto che qui sia all'opera lo schema conflittuale di alternanza e successione del "sacrificio pre-classico", in cui Indra compare in un caso come sfidante del brahmano affermato e nell'altro caso come brahmano sfidato (sulla qualificazione di Indra come brahmano vedi sotto il par. 5.6).

Indra che se ne era invaghito (Rām. 7.30.22 ss.)[71]. In un certo senso, dunque, a fornire a Indra il movente è la mancanza di una donna, anche se non di una donna qualsiasi, ma di una dotata di una bellezza sovrumana. Ad ogni modo, Indra sente che gli è stato negato qualcosa che gli spettava e quindi a spingerlo è una specifica penuria sul piano sessuale e non l'equanime istinto del seduttore impenitente.

Inoltre Indra fa ricorso a esseri femminili come "armi" per stanare i nemici seducendoli. Saramā deve solo localizzare i Paṇi, non sedurli: sarà compito di Indra e degli *aṅgiras* aprire i cancelli delle vacche e scacciare i guardiani. Ma la brillante comparazione di Witzel (2005) con il mito di Uzume (sopra 2.5) suggerisce che un elemento di seduzione, o di incantamento lascivo, potrebbe essere almeno latente nel mito. Un caso più esplicito troviamo invece in Mbh. 5.9-11 e 12.329 in cui Indra, oppure Indra e Agni, inviano delle *apsaras* per sedurre Viśvarūpa e distoglierlo dai suoi esercizi ascetici[72]. Merita di essere apprezzato il parallelismo strutturale esistente tra i due episodi, che pure hanno contenuti molto diversi. In entrambi i casi un inviato di sesso femminile deve smuovere un avversario che è intollerabilmente immobile, serrato, impenetrabile. E deve farlo attraverso il proprio movimento, anzi quasi *trasmettendogli* il proprio movimento, indicato anzitutto dal viaggio in direzione dell'immobile e poi, nel caso delle *apsaras* dalle danze (*nṛtya*) seducenti (Mbh 5.9.15), in quello di Saramā già dal nome (vedi sopra, par. 2.5). Si tratta, credo, di uno di quei casi in cui il mito riesce a mostrare con evidenza sorprendente una somiglianza tra situazioni che difficilmente ci verrebbe in mente di accostare finché le descriviamo nei termini del linguaggio ordinario.

Il rapporto con il mondo canino e con l'avidità alimentare o sessuale consegna Indra a una dimensione impura che non può essere negata. Ma il mito in cui l'impurità irrompe in modo più spettacolare, divenendo quasi vera protagonista, è la lotta tra Indra e Namuci. In questa vicenda l'occasione per introdurre una serie di oggetti liminali, e per ciò stesso impuri, è data dal patto per cui Indra non attaccherà Namuci «né di giorno né di notte, né con qualcosa di secco, né di umido» (vedi sopra 2.4). Quando però la tregua sancita dal patto non appare più praticabile

[71] Riporto il passo completo nella recente traduzione di Sani et al. 2018: 472. A parlare è Brahmā: «Creai così una donna incomparabile per bellezza e per virtù e le misi nome Ahalyā. Creata dunque questa donna, o possente eroe re degli dèi, pensai: "A chi apparterrà costei?". Tu allora, o sovrano Indra, ti invaghisti di quella donna e dicesti, o signore degli dèi: "In virtù della mia posizione di supremazia costei sarà mia sposa!". Allora io feci rifugiare la donna nella casa di Gautama. E dopo che essa fu rimasta là per molti anni, fu da quello rimandata indietro. Ma poiché io conoscevo la grande saldezza morale di quel sommo vate e poiché sapevo della sua perfezione ascetica, gliela volli dare in sposa».

[72] Si deve osservare che quello delle *apsaras* inviate per sedurre saggi è un tema diffuso e non esclusivamente indraico. In generale mi sembra si possa affermare quanto segue: sono gli dèi a inviare le *apsaras*, ma quando a farlo è un dio in particolare, questi è Indra.

(perché Namuci per primo ha danneggiato Indra), il dio ricorre alla spuma dell'acqua e alle nebbie del crepuscolo per uccidere il demone malgrado il patto.

Come sappiamo, la rottura del patto, e quindi della fiducia, ha un'importanza centrale nell'analisi di Dumézil, ma bisogna sottolineare che Indra non rompe formalmente il patto e che da un punto di vista giuridico il suo caso non sarebbe, probabilmente, del tutto sprovvisto di ragioni. Inoltre, non sempre i testi parlano apertamente di una violazione dell'accordo e quindi della falsità come specifica colpa di Indra. Riesaminando i dati esposti sopra (2.4) possiamo osservare una *escalation* che ricorda quella già notata per gli *indrasya kilbiṣāṇi* in generale. Nei testi più antichi (ṚV., MS.) e nello ŚB. lo stratagemma di Indra, ispirato dai suoi aiutanti in questa impresa, gli Aśvin e Sarasvatī, non è considerato, almeno esplicitamente, una violazione del patto. In alcuni Brāhmaṇa cronologicamente successivi[73] (PB., TB.) si parla di una violazione del patto, ma solo come un'accusa messa in bocca a Namuci stesso, o meglio alla sua testa rotolante dopo la decapitazione avvenuta con la spuma dell'acqua[74]; l'accusa non esprime quindi il punto di vista "assoluto" del narratore, ma quella di un personaggio, oltretutto malvagio, della storia. Infine, nell'epica e nei Purāṇa si parla apertamente, talvolta, della falsità di Indra (anche se il patto è trasposto al mito di Vṛtra).

Come osserva Bloomfield (1893) solo il patto e lo stratagemma, ma non l'idea di una violazione e il biasimo che ne consegue, appartengono al nucleo originale del racconto. Una interpretazione a mio avviso sensibile alle sfumature della vicenda potrebbe essere la seguente. Indra è costretto dalla potenza di Namuci a stringere un accordo con lui; non una vera e propria amicizia, ma un necessario *modus vivendi*. Questo patto contiene una lista (variabile) di circostanze in cui Indra non dovrà attaccare Namuci: tali clausole sono formulate in modo tale da essere, apparentemente, onnicomprensive. Proprio al fine di non lasciare indietro nulla, le circostanze sono richiamate in modo scrupoloso, menzionando il loro nome, la loro natura propria: non di notte né di giorno, non con oggetti secchi né umidi, non con armi da taglio né da lancio ecc. Ora, solo ciò che ha un nome e una natura propria può essere previsto espressamente da una norma o da un contratto, non invece ciò che ha natura indeterminata. La spuma dell'acqua,

[73] Va precisato che la datazione di tutti i testi vedici è sempre altamente congetturale. Qui mi attengo a quella che mi pare essere la cronologia relativa più comunemente accolta. Per alcuni cenni alla datazione relativa dei Brāhmaṇa vedi Jamison 1991.

[74] In PB 12.6.8 si dice che la testa di Namuci, ancora più malvagia del demone tutto intero, rotolando rivolge a Indra queste parole: «Assassino, hai imbrogliato, hai imborgliato!» (vīrahan na druho druha; seguo la traduzione di Caland 1931. Bloomfield (1893) leggeva «*vīrahann adruho druha*» traducendo perciò «you slayer of the innocent and the wily».

il crepuscolo, la nebbia in cui Indra si avvolge, tutte queste sono circostanze eccezionali non perché il patto le lascia inavvertitamente escluse, ma perché per loro natura, o piuttosto per la mancanza di una natura determinata, non possono in alcun modo entrare in un accordo. Meglio ancora, esse rappresentano quel confine grigio e indefinito che necessariamente si dà nel transito tra due cose nominabili. Ciò che è indeterminato è anche incomprensibile, inafferrabile, fluido o viscido: è questa l'essenza delle cose impure, che Mary Douglas ha descritto in un testo ormai classico (Douglas 1993: 80 e passim).

Chi agisce nello spazio delle cose impure necessariamente ne è contaminato, ma entra anche in relazione con il misterioso potere delle stesse. Nell'impurità, infatti, la vita stessa si distrugge e si rigenera (Douglas 1993: 247), e questo grande potere rende le sostanze impure particolarmente importanti nella magia. Non è un azzardo affermare che qualche sentore di magia aleggia anche nel mito di Indra e Namuci e forse nel rituale in relazione al quale i Brāhmaṇa tipicamente lo menzionano, la *sautrāmaṇī*. L'uso della spuma dell'acqua come mezzo per decapitare, anzi per staccare la testa con un movimento rotatorio[75] esula sicuramente non solo dai normali strumenti usati per uccidere, ma persino da quelli che si possono immaginare capaci di causare la morte in virtù delle loro proprietà fisiche. Perciò è sicuramente un mezzo magico, come magica è la nebbia che Indra in MS. 4.4 genera per celarsi alla vista di Namuci; il quale, a sua volta, in una occasione (ṚV. 1.53.7) ha l'epiteto *māyin*, l'astuto, ma più precisamente uno che possiede la *māyā*, il "potere magico" che contraddistingue anche Indra[76]. Per quanto riguarda il versante rituale abbiamo già menzionato l'uso del piombo come moneta di scambio per acquistare la *surā* o le sostanze che servono a prepararla; il liquore fermentato servirà poi come oblazione nella *sautrāmaṇī*; questo metallo, che lo ŚB 5.4.1.9 definisce morbido (né solido né liquido), è usato in alcune pratiche magiche per scacciare i demoni e danneggiare i nemici menzionate nell'Atharvaveda (vedi Bloomfield 1893: 157). Inoltre il piombo è particolarmente legato all'infertilità e all'impotenza[77], rappresentate anche dall'eunuco o dall'uomo con i capelli lunghi da cui (almeno in alcune varianti, visto che lo ŚB sembra rifiutare tale prassi) sono simbolicamente acquistati gli ingredienti della *surā*. Ma, a parte questi collegamenti indiretti, la *sautrāmaṇī* rimane un rito *śrauta*, ampiamente trattato nei Sūtra e nei Brāhmaṇa, e non si può

[75] Spesso il verbo usato è *manth* (Bergaigne 1878-1883: 2, 346; Bloomfield 1893: 156-7), ossia 'zangolare', lo stesso verbo solitamente usato nel famoso mito epico e puranico della zangolatura dell'oceano di latte.

[76] Oltre a vari altri demoni incluso Vṛtra e, tra gli dèi, Varuṇa.

[77] Vedi al riguardo i passi della MS. menzionati da Falk (1991: 115-6).

certo definire un rituale magico (se non nella misura in cui si ritenga che credenze magiche pervadono in genere le pratiche rituali).

Ciò che invece possiamo stabilire è che questo rito prevede l'impiego o la presenza di diverse cose considerate impure in quanto dotate di una natura intermedia, indeterminata: il piombo, l'orzo germinato per preparare la *surā*, i capelli lunghi del venditore o il fatto che egli è eunuco[78]. Che cosa si può dire invece della *surā* stessa, la sostanza oblatoria principale della *sautrāmaṇī* (oltre a questa oblazione è previsto anche un certo numero di sacrifici animali; vedi Gonda 1980b: 63 ss; Jamison 1991: 98 ss.) e dunque il perno di tutto il rito? Senza dubbio essa contribuisce a caratterizzare la *sautrāmaṇī* come un rito atipico e per certi aspetti pericoloso[79] visto che la *surā* è normalmente una bevanda proibita ai brahmani[80] e viene descritta in molti testi come dotata di una natura malvagia e pericolosa[81].

Fin qui, tuttavia, la *surā*, la bevanda con cui Namuci ha stordito Indra derubandolo della sua forza, ci appare impura in un senso piuttosto differente dalle altre sostanze menzionate. Essa è più che altro una bevanda poco nobile, troppo popolare per i brahmani che preferiscono essere associati all'elitario *soma*. Ma non parrebbe ancora impura nel senso qui rilevante di sostanza indeterminata, dotata di natura ambigua, né solida né liquida. Ebbene, due recentissimi e ammirevoli studi di James McHugh (McHugh 2021a e 2021b) hanno aperto una nuova prospettiva sul problema, mostrando che le modalità di preparazione della *surā* descritta negli Śrautasūtra comporta, con ogni probabilità[82], un processo piuttosto diverso da quello delle bevande fermentate per noi più abituali, come il vino e la birra. Si tratti di un processo in cui i cereali sono ridotti a una poltiglia fermentata che viene poi filtrata fino a diventare il liquido che infine è bevuto. Una tappa intermedia di questo processo sarebbe costituita dalla *parisrut*, una sorta di melassa alcolica che viene impiegata nel *vājapeya* (ŚB 5.1.2.14) mentre nella *sautrāmaṇi*

[78] Ricordiamo inoltre i peli di tigre, leone e lupo posti nelle coppe da cui è sorbita la *surā.*

[79] Questo lato inquietante del rito è peraltro velato, come sottolinea Gonda (1980b: 74 ss.), dall'impiego di vari *mantra* mutuati dal rituale del *soma* e comunque da una terminologia che mira ad assimilarlo a quest'ultimo[79], al punto che l'autorevole studioso afferma: «The *sautrāmaṇī* may in a way be called a pseudo-*soma* rite». L'esempio più eclatante in TS 1.8.21a dove con un processo caratteristico dello stile dei Brāhmaṇa la *surā* è senz'altro identificata con il *soma* (*somo 'si*: «tu sei il *soma*»).

[80] Su questo divieto vedi McHugh (2021a). Manu. 11.55 annovera il bere *surā* tra i delitti più gravi, insieme al brahmanicidio, il furto a un brahmano e la fornicazione con la donna del maestro.

[81] Alla *surā* è dedicato un inno dalla redazione Paippalada dell'Atharvaveda, che la descrive come un "veleno" (*viṣa*, *viṣasutā*), di colore rosso, mescolato (metaforicamente) con il sangue (Lubotsky 2002: 57-64); in ŚB 5.2.1.18 separare il *soma* dalla *surā* equivale a separare il bene dal male.

[82] McHugh utilizza i testi già noti, ma li interroga alla luce di una conoscenza approfondita dei processi di preparazione delle bevande alcoliche in Asia meridionale e in Estremo Oriente.

si utilizza la bevanda completamente filtrata. McHugh è consapevole delle implicazioni che le sue conclusioni hanno per la comprensione del simbolismo del rituale, almeno del *vājapeya*:

> «*Parisrut* is an ambiguous substance, a changing, halfway state, neither solid mash nor filtered *surā.* Arguably this explains a passage in the Śatapatha Brāhmaṇa [ossia 5.1.2.14] where one buys for the Vājapeya sacrifice from a long-haired man (=neither male nor female, a true gender-fluid fluid), with lead (=neither iron nor gold) "and the Parisrut-liquor is neither *soma* nor Surā …" perhaps implying that it is neither unfermented nor fermented, and it is an intoxicating drink yet not purified».

Questo ragionamento non può estendersi direttamente al mito di Indra e Namuci perché lì a venire in discorso è la *surā* e non la *parisrut*, tuttavia si può congetturare, con un buon grado di verosimiglianza, che la provenienza della *surā* dalla poltiglia progressivamente liquefatta di granaglie fermentate[83] fosse presente ai mitologi indiani che tramandarono una storia per il cui sviluppo assume un'importanza centrale la materia semisolida o semiliquida.

Possiamo a questo punto trarre qualche conclusione provvisoria. Nella discussione dei tratti disfunzionali di Indra non abbiamo detto quasi nulla dei suoi crimini o peccati. Del resto se n'è dato sufficientemente conto nel terzo capitolo. Il motivo di questa mancanza però è anche un altro. L'assenza dal sacrificio, le imprese compiute oltre i confini dell'ordine sociale, il rapporto con l'impurità formano un complesso solidale di elementi interrelati. È in questo quadro si deve cercare di collocare anche la propensione al crimine e al peccato. In realtà non è difficile afferrare gli stretti nessi esistenti tra i comportamenti antinomici e gli altri aspetti della liminalità, una volta poste in evidenza le proprietà e le relazioni mitiche in cui si esprime la disfunzionalità di Indra. In alcuni casi, addirittura, colpa, liminalità e impurità sono solo descrizioni intercambiabili di un unico mitologema. Indra che cucina interiora di cane in stato di necessità è più un caso di colpa, liminalità o impurità? In realtà è tutte e tre le cose insieme. Lo stesso si può dire della spuma che serve a decapitare Namuci che porta in sé il carattere sia di strumento per eludere i termini di un contratto, sia di sostanza che non essendo né liquida né asciutta è priva di una natura propria e ricade quindi tra le cose impure. Si potrebbe dire che non si dà impresa senza liminalità, né liminalità senza impurità e condotte antinomiche.

[83] Quindi, si noti, in netto contrasto con il *soma* il cui passaggio dallo stato solido (della pianta) a quello liquido avviene in modo immediato, raccogliendo il succo che scorre dagli steli pressati con le pietre.

Ma non basta, perché occorre aggiungere che in tutto questo complesso l'aspetto morale e giuridico della colpa e della punizione è probabilmente ultimo per importanza; si attacca alle storie quasi come un'aggiunta a posteriori e quando compare le prime volte è piuttosto utilizzato a fini eristici, per prevalere sul contendente nel *brahmodya*, che non per denotare una genuina relazione mitica. Con ciò non si intende negare il fatto ovvio e importante che spesso le condotte di Indra sono opposte a quelle richieste dalle norme sociali e giuridiche; tuttavia tali condotte diventano "normali" se collocate nel contesto liminale in cui vanno in scena: qui infatti la norma è l'assenza di norme. Nulla, pertanto, si può imputare a Indra per l'impurità che contrae e per gli atti antinomici che compie agli estremi confini del mondo.

Eppure molto gli viene imputato. Se la retorica e l'eristica spiegano alcune istanze in cui i testi chiamano Indra sul banco degli accusati, non le spiegano tutte. Prendiamo ad esempio le narrazioni del ciclo di Indra del Mahābhārata, che ormai conosciamo bene. Qui solamente la breve requisitoria di Nahuṣa si spiega con il tema della disputa verbale, ma il brahmanicidio e la violazione dei patti che sono alla base dell'esilio di Indra sono vere colpe che richiedono espiazione.

È facile osservare che la principale causa storico-religiosa di questa caduta di Indra coincide con l'avvento del brahmanesimo[84]: il pantheon ṛgvedico un po' alla volta è relegato in secondo piano e al suo posto si affermano le divinità più legate al sacrificio, che frattanto assume forme sempre più sofisticate e un ruolo sempre più centrale nella vita religiosa. Parallelamente cresce l'egemonia dell'élite brahmanica che si mantiene e si rafforza[85] malgrado il tramonto del sacrificio vedico, trovando la sua formulazione più classica nell'ideologia brahmanica delle caste (Rigopoulos 2005; 89 ss.). La progressiva perdita di importanza della figura di Indra è parte integrante di questo processo. Ma *conoscere le cause* dell'eclissamento di Indra non basta a *comprendere* come esso si sia realizzato. Sotto questo aspetto il dato più rilevante è che nonostante il declino del dio molti suoi miti si siano conservati, sia pure subendo una trasformazione spesso profonda. L'ipotesi seguita in questo lavoro è che i miti abbiano attraversato queste trasformazioni senza snaturarsi, senza diventare altro da sé; essi, piuttosto, si

[84]La terminologia è notoriamente oscillante; qui si intende con questo termine la tradizione religiosa che prende avvio, sul piano speculativo, con la redazione dei Brāhmaṇa, degli Āraṇyaka e delle Upaniṣad e, sul piano sociale, con l'affermazione del sistema delle caste. Per gli scopi di questo lavoro è sufficiente menzionare queste coordinate di massima che segnano l'inizio del brahmanesimo, mentre non è necessario caratterizzarne e delimitarne gli sviluppi ulteriori.

[85] Pur passando per una crisi e una necessità di ripensamento. Su queste vicende vedi la recente opera di Bronkhorst 2016.

sono riconfigurati in modi resi possibili *ex ante* dalla loro struttura (sebbene *quali* modi si siano di fatto realizzati, tra i molti possibili, dipenda da forze esterne, ossia dalle cause che abbiamo sommariamente indicato). Questo, in fondo, non è che un modo per dire che ci troviamo di fronte a momenti diversi di una mitologia e non a mitologie diverse. Per cercare di chiarire e donare maggiore sostanza a queste affermazioni dobbiamo ora dire qualcosa sui due restanti problemi enunciati all'inizio di questo capitolo (5.1), ossia (a) sul posto della disfunzionalità di Indra entro il suo più complessivo ruolo nel mito e (b) sulla relazione tra Indra, le sue gesta e la "brahmanità", o, se si preferisce, il *brahman* e i brahmani.

5.5 Miti di creazione e miti di successione

Una delle principali interpretazioni di Indra è quella che ne fa un dio creatore o demiurgo (1.4). Da questo carattere creatore o cosmogonico, però, la nostra discussione sembra essersi via via allontanata fino a perderlo di vista. Dobbiamo tornare ora a occuparcene al fine di capire meglio il posto della disfunzionalità entro la mitologia generale di Indra. In particolare dobbiamo chiederci che tipo di creatore[86] è Indra, che cosa crea e che cosa non crea (perché esiste già) e se (e in che modo) la sua creazione sia in relazione con la sua disfunzionalità.

Un aspetto di Indra che sembra difficile conciliare con la sua qualità di dio creatore è che egli nasce da una madre e da un padre ed è spesso rappresentato come un giovane, un piccolo (in relazione ad altri più anziani di lui)[87].

Per esempio in ṚV. 3.48.1 egli è chiamato *vṛṣabhaḥ kanīnaḥ* (lett. giovane taurino); nella raccolta, il sostantivo *kanīna* (giovane, ragazzo) è usato per Indra anche in 10.99.10[88] e in 8.69.14; subito dopo, nello stesso inno, il dio è paragonato a un piccolo fanciullo (*arbhako na kumārakaḥ*)[89].

Talvolta Indra è annoverato tra gli Āditya (i figli della dea Aditi), ma non compare nella lista originaria (ṚV. 8.52.7; cf. 2.27.1). Anche quando "diviene" un Āditya, comunque, Indra sembra essere l'ultimo o uno degli ultimi nati dalla dea. I passi del Ṛgveda che suffragano questa

[86] Uso qui i termini di creatore e creazione in modo alquanto generico e aperto; la sola precisazione che possiamo fare a questo punto è che una creazione dal nulla è chiaramente esclusa nel nostro caso.

[87] Sulla nascita di Indra vedi Pirart 2010; sul suo carattere di dio 'nato' vedi Malamoud 1968 e 2005b: 128 ss.

[88] Significativamente, appena prima Indra è detto 'maestro di arti magiche come Varuṇa (*varuṇo na māyī*), come se si volesse precisare che Indra ha il potere di Varuṇa, ma (diversamente da Varuṇa) è giovane.

[89] Su questi passi cf. Brown 1942: 93.

conclusione, purtroppo, sono meno diretti di quanto si potrebbe sperare[90]; tuttavia un testo successivo, ma molto antico (MS 1.6.12), descrive la generazione degli Āditya come una serie di quattro nascite gemellari. Le prime tre coppie corrispondono, con un'unica variante, ai sei Āditya elencati in ṚV. 2.27.1, ossia: Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Dakṣa e Amśa. L'ultima coppia di gemelli è invece costituita da Indra e Mārtāṇḍa. Quest'ultimo è un aborto, un uovo morto che cade sulla terra dando origine alle stirpi mortali. Invece Indra «si elevò nelle altezze respirando ampiamente»[91]. Rispetto alle prime tre coppie la nascita dell'ultima avviene in una forma diversa e, fatto ancor più significativo, i primi sei Āditya cercano di ostacolarla.

Quindi, anche in qualità di Āditya, Indra è l'ultimogenito, viene dopo i fratelli ed è separato da questi da una cesura. In questo quadro si comprende l'affermazione di Norman Brown (1942: 93) secondo cui nel mito cosmogonico del Ṛgveda Indra entra in scena per risolvere lo stallo nel conflitto tra Āditya e i Dānava (guidati da Vṛtra): «the time was at hand for a new champion. That champion was destined to be Indra».

Il tema dell'ultimogenitura di Indra è sviluppato in modo pittoresco nel mito della penetrazione di Indra nel grembo della Parola o della Dakṣiṇā, quest'ultima rappresentata miticamente come una vacca. Al momento della nascita, Indra compie un atto abominevole: strappa la matrice (*yoni*) della madre con le mani rendendola sterile, di modo che ella non possa generare un essere capace di sopravanzarlo (TS. 6.1.3.6; ŚB 3.2.1.27). In questo mito tuttavia Indra non è solo l'ultimogenito, ma anche l'unico figlio, ossia il primogenito. Indra sembra apparire come primogenito anche in ṚV. 4.18, il *sūkta* che narra la sua nascita: nel verso 10 la madre è infatti chiamata *gṛṣṭi*, giovenca, probabilmente da intendere come vacca primipara[92].

Insomma siamo lontani da un quadro del tutto coerente[93], ma ce n'è abbastanza per affermare che Indra, nella genealogia degli dèi, o degli esseri sovrannaturali, non è inteso come primo. Altri, per non dire *gli* altri, vengono prima di lui (ultimogenitura), e nondimeno egli è anche separato da chi lo precede (discontinuità con gli altri Āditya, primogenitura)[94]. L'ipotesi che

[90] Vedi Dumézil 1985: 69 ss.

[91] Tr. Dumézil 1985: 72. «*sa vā indra ūrdhva eva prāṇamaṃ (*prāṇamān) udaśrayata*»

[92] Cf. Doniger 1981: 145.

[93] A complicare ulteriormente le cose, Indra e Agni sono detti fratelli e gemelli (*bhrātarāḥ ... yamau*) in ṚV. 6.59.2.

[94] Si noti che la genealogia degli dèi è da intendere come un dato mitico, non come una successione storica nel culto (così, chiaramente, con riguardo a Indra e Varuṇa, Schmidt 1992: 336; cf. Dumézil 1990: 58). La precisazione è banale, ma importante, perché spesso si è posto il problema se Indra sia una divinità "nuova" nel culto vedico, che ne ha scalzate altre o le ha fatte retrocedere (Dyaus, Varuṇa). A volte le questioni si sovrappongono perché alcuni studiosi cercano nelle genealogie mitiche le tracce di una storia del culto (per esempio ipotizzando che un dio uranico, Dyaus, venerato in tempi arcaici, sia retrocesso in un posto marginale lasciando spazio ad altre divinità, tra

dobbiamo sviluppare è quella di un ordine che preesiste a Indra, un ordine che però non funziona (è disfunzionale); Indra ha il compito di instaurare un nuovo ordine, migliore del precedente. Una visione simile si trova al centro dell'opera di Kuiper (1983) e, sia pure in forma abbastanza diversa, di Brown (1942) sulla cosmogonia ṛgvedica[95].

L'immagine di Indra come successore, sovrano di un nuovo ordine che ribalta il precedente viene in piena luce in un celebre inno dialogato del Ṛgveda, il 10.124. In questo inno vediamo Indra insediarsi come re prendendo il posto di un "nobile padre" o "Padre Asura" (*pitṛ-asura*).

In apertura dell'inno Indra chiama Agni perché diventi il suo veicolo delle offerte (Indra si presenta cioè come nuovo sacrificante, che istituisce il suo fuoco): «troppo a lungo, ormai, sei rimasto inattivo nella tenebra che dura da tanto tempo» (tr. Sani)[96]. Agni non ha bisogno di essere convinto, egli che è un dio si dirige di nascosto dal non-dio (*adevat*), il padre Asura, colui che non sacrifica (*ayajñiyāt*), a colui che sacrifica (*yajñiyam*), al fine di ottenere l'immortalità (*amṛtatvam*). Anche Soma e Varuṇa sono invitati a raggiungere la parte di Indra; al secondo, conformemente alla sua dignità regale, Indra chiede di venire a prendersi l'alta signoria del (nuovo) regno (*rāṣṭrasyādhipatyam ehi*)[97].

È più di una semplice successione: il regno ha subito una rivoluzione (*paryāvard rāṣṭram*). Significativamente al tempo del Padre Asura ci si riferisce come a un'era in cui non si pratica il sacrificio, e perciò Agni, il fuoco sacrificale, rimane lungamente nella tenebra. È questo il genere di cambiamento che ci si aspetta quando si passa dal primato degli Asura a quello dei Deva. Gli Asura infatti sono esseri che non sacrificano, o sacrificano nel modo sbagliato e questo errore è talvolta descritto come una mancanza di generosità, o reciprocità: gli Asura offrono le oblazioni ciascuno nella propria bocca, i Deva invece offrono l'uno all'altro e perciò Prājapati (il sacrificio) si dona a loro; in altri termini i Deva prevalgono nella contesa grazie alla reciprocità (ŚB 5.1.1.1-2; cf. Heesterman 2007:305).

---

cui Indra, e che questo processo sia riflesso nella mitologia, dove Dyaus è una figura inerte e impalpabile, tutt'al più ricordato come genitore delle attuali divinità).

[95] Il fatto che la posizione di Kuiper sia piuttosto isolata non dipende, come si potrebbe pensare, dalla presenza di teorie alternative più accreditate, ma piuttosto dalla sorprendente scarsità di concezioni generali della mitologia rgvedica. Il fatto è che, come rileva Witzel nel suo necrologio di Kuiper (Witzel 2004: 10), raramente la mitologia vedica è stata considerata dagli studiosi come un sistema: «this feature [vid. la sistematicità] has long been overlooked or simply been denied (and in fact sometime still is) by those who cannot see the wood for all of the individual, albeit fascinating trees».

[96] 10.124.1: «*jyog eva dīrghaṃ tama āśayiṣṭhaḥ*».

[97] Sul tema del rapporto tra Indra e Varuṇa inteso come successione e alternanza vedi Schmidt 1992. Cf. anche, in termini di archetipi di un simbolismo religioso universale, Eliade 1981: 85 ss.

Si tratta di una svolta epocale, una successione di due tempi mitici qualitativamente diversi. Nel primo vige un ordine non sacrificale, chiuso in se stesso, nel secondo un ordine sacrificale, caratterizzato dal dono reciproco. E il secondo tempo si instaura nel segno di Indra.

Bisogna sottolineare, quindi, che la cosmogonia di Indra ha il significato di un nuovo inizio, introduce una pratica – il sacrificio – senza la quale la società vedica non potrebbe immaginarsi; tuttavia non è un inizio assoluto. Anche prima esisteva un mondo ed esistevano Agni, Soma e Varuṇa, solo che essi erano come inerti, inibiti. In questo senso Kuiper descrive l'attività creatrice di Indra, in modo condivisibile, come una seconda tappa della cosmogonia o una seconda creazione (Kuiper 1983: 11, 67).

L'inno 10.124, oggetto di interminabili discussioni tra gli esegeti[98], pone in definitiva Indra al centro di una vicenda di successione e rivoluzione che viene naturale identificare con la lotta che si conclude con la vittoria dei *deva*, guidati da Indra, sugli *asura*, guidati dal Padre Asura[99]. È invece destinata a rimanere senza risposta la questione della precisa identità del Padre Asura. Secondo Brown (1919) egli è da identificare con Vṛtra; similmente Sani (2000: 251) crede che egli «potrebbe rappresentare qui un aspetto più mite del Vṛtra mostruoso e ferino che ingaggia con Indra la terribile lotta per il possesso delle Acque»; una risalente interpretazione di Bergaigne (1878.1883, 145 ss.) vi vede Varuṇa, a sua volta però in qualche modo fuso con lo stesso Vṛtra.

Questa lettura è in genere respinta perché è poco coerente con la lettera del testo[100], tuttavia vale la pena citarla perché essa (come in fondo l'affermazione di Sani) ha una singolare consonanza con quello che Kuiper (1983: 13-15) chiama «the problem of the Asuras … the central problem of Vedic religion», la cui fondamentale chiave di lettura, secondo lo stesso autore, consiste nel fatto che la potenza asurica, dominatrice della prima età del mondo, prima che Indra stabilisse il "nostro" cosmo, presenta un duplice volto. In senso filosofico, o concettuale, i due volti sono quello dell'ostruzione inerziale e quello della potenzialità non sviluppata. In termini mitici, il primo aspetto è rappresentato dal dominio di Vṛtra, spezzato da

[98] Per una sintesi delle posizioni vedi Jamison – Brereton 2014: 1597 ss.

[99] Secondo Jamison però qui non si tratta della lotta tra Deva e Asura perché la successione avviene in modo pacifico, mentre la contrapposizione tra *deva* e *asura* è caratterizzata da una violenta conflittualità. Perciò nell'inno il termine *asura* andrebbe inteso nel suo significato appellativo di 'signore' e non come un nome proprio riferentesi a una "famiglia" di esseri sovrannaturali. Rispetto all'obiezione del carattere pacifico dell'inno, però, mi pare che si possa replicare che, come già osservava Brown (1919), l'offerta e l'accettazione del nuovo regime di alleanze sono da intendere come un'attestazione formale successiva alla effettiva transizione di Agni, Soma e Varuṇa al nuovo "regime". Non c'è infatti una vera negoziazione, come invece afferma Jamison, ma una risposta ossequiente alla chiamata di Indra.

[100] Dove in effetti vediamo che Varuṇa stesso è tra le divinità che "prendono congedo" dal Padre Asura e raggiungono Indra, e quindi non sembra potersi identificare con il Padre Asura stesso. Inoltre, Bergaigne ipotizza un nesso etimologico tra 'Vṛtra' e 'Varuṇa', recentemente sostenuto anche da Levitt 2003.

Indra; entrambi gli aspetti si trovano invece nell'universo duale, creato da Indra che si è posto in esso come pilastro che separa e fissa il cielo e la terra. Qui infatti gli Asura seguono due strade: gli uni (*asurā adevāḥ*) vanno a popolare il mondo inferiore, gli altri (*devav asurā*) stringono alleanza con Indra. Il rappresentante di quest'ultimo gruppo è Varuṇa, re degli Asura, che tuttavia, dopo l'alleanza con Indra, eufemisticamente non riceve più l'appellativo di *asura* (ivi: 15). Qui non è possibile approfondire ulteriormente il modello di cosmogonia vedica arcaica di Kuiper[101], che è molto più elaborato di quanto questi brevi cenni possano illustrare.

Ciò che di questo modello effettivamente rileva nella nostra indagine è che esso individua un nesso essenziale e originario tra il mito di successione di ṚV. 10.124 e la lotta di Indra contro Vṛtra; ci induce cioè a leggere anche quest'ultima come una vicenda di successione/rivoluzione.

Un parallelismo abbastanza preciso tra le due vicende, anche se comporta l'accostamento di testi cronologicamente distanti, riguarda anzitutto la posizione di Agni e Soma. Abbiamo visto che in ṚV. 10.124 essi transitano dal primo ordine, in cui sono immobili e inerti, al secondo ordine, che li mette in moto nella dinamica sacrificale. Nelle narrazioni brahmaniche dell'abbattimento di Vṛtra accade qualcosa di molto simile[102]. Per esempio in ŚB 1.6.3.13-15[103] Agni e Soma si trovano dapprima all'interno di Vṛtra, e prima di assalire quest'ultimo Indra li chiama a sé; così Vṛtra rimane svuotato e Indra acquista per la prima volta la forza che lo caratterizza. A questo punto Vṛtra implora il suo vincitore di non ucciderlo apostrofandolo in termini sorprendenti: «Ora tu sei ciò che io (ero prima)» (ŚB 1.6.3.17)[104]. Un omaggio che suona anche come un presagio nefasto delle vicissitudini che, come sappiamo bene, attendono ora l'uccisore di Vṛtra. Heesterman individua in questa sequenza mitica una conferma della propria teoria del sacrificio pre-classico. L'agone sacrificale è una rappresentazione della sfida lanciata dal guerriero consacrato che parte per la selva durante la stagione della transumanza, in vista di una difficile *quête* per la quale «un paragone calzante potrebbe essere quello del cavaliere errante

[101] Su cui vedi anche sopra, 1.4. Ovviamente, l'autore non ritiene che queste concezioni siano pienamente sviluppate nel Ṛgveda, altrimenti le sue tesi sarebbero facilmente smentite dalla scarsità di chiare testimonianze che esse trovano nel testo. Il punto è che il Ṛgveda non contiene alcun sistema mitologico completo. Da questo punto di vista le tesi di Kuiper sono che: (a) in realtà un sistema mitologico vi fosse ma (b) nel Ṛgveda se ne conservano solo scarse tracce perché questo era un testo liturgico utilizzato in occasione della festività dell'anno nuovo, il cui oggetto principale era la rievocazione, o il rinnovamento, del singolo atto cosmogonico di Indra, ossia l'uccisione del serpente/apertura della montagna cosmica primordiale (in part. Kuiper 1983: 151 ss.).

[102] Cf. Brown 1919, che però rifiuta questo parallelo.

[103] Cf. TS 2.5.2.4, AitB 2.3, KauṣB 3.6,

[104] In una variante breve e idiosincratica del racconto (Mbh. 14.11.17), notata da Nicholas Allen (2003), Vṛtra penetra nel corpo di Indra, unificandosi, per così dire, con lui. Indra però lo discaccia con un *vajra* invisibile (*adṛśyena vajreṇa*). Per altro verso, questa insolita dinamica si può considerare una replica immagine dell'episodio iniziale della lotta in cui Vṛtra inghiotte Indra.

alla ricerca del Santo Graal e, al tempo stesso, dell'onore materiale» (Heesterman 2007: 260). Senonché l'oggetto della cerca per il consacrato sono Soma e Agni, l'elemento "acqueo" e quello igneo (ivi: 264) che per lui rappresentano gli strumenti per ascendere alla dignità sacrificale. Il primo, l'elemento acqueo, egli lo ottiene con la consacrazione nelle acque (*apsu dīkṣā*), il secondo invece, il fuoco, lo sottrae al ricco possidente o *vaiśya*, che in conseguenza subisce una speculare riduzione di status. Ora, nota Heesterman:

> Tuttavia, il possesso sia del fuoco che del *soma* ha una conseguenza inaspettata. Non solo qualifica il consacrato a diventare lui stesso un sacrificante, ma lo rende anche uguale al demone Vṛtra che parimenti trattiene dentro di sé Agni e Soma. … Ma ciò significa che alla fine il *dīkṣita,* dopo aver conquistato i beni per il sacrificio, primi fra tutti Agni e Soma, e averli presi dentro di sé, deve affrontare la morte sacrificale, come Vṛtra». (ibidem)

Indra come Vṛtra, dunque: i beni che erano nel primo ora sono trasferiti nel secondo, che ne eredita anche il destino di morte. Ma in questo modo sembra che, con pochi tratti, ci siamo allontanati dallo uno scenario cosmogonico luminoso, in cui Indra è l'eroe che istituisce la separazione verticale tra cielo e terra, facendo seguire un cosmo ordinato alla *rudis indigestaque moles* rappresentata da Vṛtra (Kuiper 1983: 102). Siamo approdati a uno scenario opposto, in cui dominano l'orizzontalità e la ripetizione: lo sfidante che vince l'agone diventa uguale al ricco magnate che ha perduto, in un'eterna alternanza di vita e morte, come Heesterman ama ripetere.

Ma le cose non stanno proprio così. Quella di Vṛtra è una minaccia, un'insolenza verso il dio; abbiamo imparato a diffidare delle accuse che di quando in quando Indra si trova a subire. Se Indra si pone sullo stesso terreno del rivale – se dunque può apparire corretta l'immagine di un confronto orizzontale tra forze in linea di principio equiordinate – è tuttavia per ribaltarne il regno e i principi che ciò avviene, in una successione che è anche una rivoluzione. Osservando le immagini che si alternano nel mito possiamo notare una stupefacente specularità tra quelle ispirate, rispettivamente, da Vṛtra e da Indra.

Il primo è il demone che tutto trattiene, il serpente le cui novantanove spire (ṚV. 5.29.6) serrano la montagna cosmica e racchiudono le acque, oppure che, in una versione alquanto idiosincratica del racconto, avvolge lo stesso Indra con sedici giri[105]. Vṛtra significa ostacolo e forse anche oscurità[106]; quando finalmente è abbattuto il suo enorme corpo morto si estende per tutta la terra, oppure si divide in due parti che riempiono le opposte regioni del cosmo. Al

[105] PB. 13.5.22.
[106] Vedi Levitt 2003: 349.

contrario Indra distribuisce tutti i beni che sottrae ai suoi nemici, non trattiene nulla per sé (ṚV. 1.102.10), espelle tutto, vomita il *soma* o questo agisce su di lui come una purga, spegne il proprio fuoco nell'acqua. Nelle versioni più tarde anch'egli finisce per assomigliare a un serpente, ma attorcigliato su se stesso ai confini del mondo e privo di beni, anziché gelosamente avvolto intorno a essi. La sua disfunzionalità non è la replica dell'inerzia di Vṛtra, ma ha una causa opposta: il troppo movimento, l'eccesso dell'urto. Ed essa non è legata all'ostruzione e al trattenimento, ma al contrario a un surplus di fuoriuscita.

Possiamo quindi stabilire che, mentre l'ostacolo contro cui Indra combatte costituisce un eccesso di immobilità, inerzia, contenimento, Indra all'opposto produce un eccesso di movimento, generosità, non-contenimento. Anche i verbi qui sono importanti: all'ostacolo si addicono quelli di stato, a Indra quelli di movimento[107].

La soluzione proposta, come si può facilmente notare, è di tipo strutturale[108] e anche il linguaggio con cui l'ho formulata è in parte tributario delle celebri analisi di Lévi-Strauss (per quanto la mia formulazione rimanga molto al di qua dell'estrema elaborazione tecnica ricercata dal grande antropologo strutturalista, che fa persino uso di linguaggi formalizzati [109].

Peraltro l'idea di una successione Indra-Vṛtra è stata avanzata in senso non (o non solo) strutturale, ma (anche) letterale da alcuni studiosi, secondo i quali essa apparterrebbe al dato

[107] Una ricerca estesa sui verbi applicati ai due rivali non può essere compiuta nell'ambito di questo lavoro ed esula dalle mie competenze, ma uno sguardo limitato a ṚV. 1.32 fornisce già un'impressione piuttosto netta: ho contato 13 occorrenze di verbi che hanno per soggetto Indra o uno dei suoi appellativi e sono tutti verbi che esprimono azioni, movimenti o mutamenti; delle 10 occorrenze di verbi (di significato attivo) che hanno per soggetto Vṛtra o uno dei suoi appellativi solo 3 indicano una qualche forma di azione, mentre gli altri sono verbi di stato. Non è un risultato sorprendente, ma solo una parziale, molto limitata, conferma linguistica delle impressioni che il mito trasmette.

[108] Una struttura simile si trova anche nel caso della caverna di Vala e dei Paṇi. Vala è l'ostruttore (come Vṛtra), i Paṇi sono ricchi e trattengono tutti i beni (le vacche). Indra sottrae le vacche ma le dona tutte agli Aṅgiras come dakṣiṇā in un sacrificio di cui egli è il patrocinatore e insieme l'officiante (vedi Schmidt 1968: 139 ss.), anzi è invitato a non essere come i Paṇi («mā paṇir bhūḥ»). Anche nei rapporti con Tvaṣṭṛ e Viśvarūpa si può osservare la struttura: il tricefalo gode del favore dell'artefice, è il figlio prediletto, le sue bocche assorbono tutto il cosmo; Indra è fuori da questa cerchia, è il diseredato, il derelitto; egli uccide Viśvarūpa e ruba il *soma*, ma non trattiene nulla, vomita o è purgato. Anche nel mito degli Yati l'intervento di Indra fa rovesciare il *soma*, sorridere gli officianti (dal sorriso esce il *tejas*), ecc. Dunque possiamo anche osservare che l'impurità di Indra è l'altra faccia della generosità, del libero flusso di beni che egli mette in movimento. Il discorso potrebbe proseguire a lungo, ma allungherebbe la trattazione in modo estenuante e dipanerebbe macchinalmente un complesso di relazioni che prese singolarmente appaiono spesso spoglie e banali. La ricchezza del mito sta però nella capacità di suggerire queste relazioni in modo sincronico; sicché uno *svolgimento* troppo protratto cadrebbe nel paradosso di tradire tanto più la natura del mito quanto più esso pretende di esserne un'analisi completa. Sulle ragioni di questo paradosso vedi quanto si suggerisce al termine dell'Introduzione.

[109] Il quale per esempio, con riferimento alle gesta di Asdiwal, un eroe degli Indiani Tsimshian della Columbia Britannica, parla di eccesso e difetto di comunicazione (Levi-Strauss 2018: 155 ss.), mentre nella sua analisi strutturale di un mito più nota, quella relativa al mito di Edipo, parla di sopravvalutazione e sottovalutazione dei rapporti di parentela (Lévi-Strauss 2009: 231 ss.).

narrativo immediato, sia pure non esplicitato nei testi conosciuti: per costoro infatti Vṛtra sarebbe proprio il padre contrastato da Indra. Per esempio Sani (2000 e 2003) giunge a questa conclusione basandosi sulle «strette analogie [che] esistono tra la descrizione dell'uccisione del padre di Indra [in ṚV. 4.18] e l'uccisione di Vṛtra: perché l'universo proceda nella sua evoluzione verso la strutturazione secondo l'ordine cosmico e si instauri un nuovo regno, il padre di Indra deve essere ucciso; per la stessa ragione viene abbattuto Vṛtra» (Sani 2000: 253). Anche la glottologa Rosa Ronzitti (2014) è dello stesso avviso; Jamison – Brereton (2014: 585) presentano la possibilità in termini interrogativi. In tutti questi studi si mette in relazione la questione della paternità con ṚV. 1.32.14, il ben noto verso della fuga di Indra. Riassumendo, dunque: Indra uccide il padre e gli succede nel regno, ma teme una vendetta e fugge.

Ronzitti aggiunge un ulteriore tassello affermando che probabilmente «Indra ha ammazzato suo padre, provocando la fine di un ciclo cosmico e aprendone un altro peggiore» (Ronzitti 2014: 215). L'autrice giunge a questa conclusione perché valorizza particolarmente la versione dell'uccisione di Vṛtra di Rām. 7.75[110], cui abbiamo accennato a suo luogo (par. 2.2): in questa versione di afferma che il rivale di Indra, il potente Asura Vṛtra, regnava con giustizia in un tempo in cui gli alberi fruttificavano con abbondanza e la terra produceva senza essere arata. Dunque una vera età dell'oro, tanto che Vṛtra, descritto come un brahmano dedito all'ascesi, è detto *dharmajña* e *kṛtajña*, ossia che conosce il *dharma* e che conosce il "*kṛta*" (letteralmente 'fatto', 'compiuto', ma *kṛta* è anche il termine che qualifica il primo dei quattro *yuga*, il più puro e felice, nella dottrina hinduista dei cicli cosmici)[111].

Questa versione è piuttosto sconcertante e si può sensatamente supporre che sia un'elaborazione tarda[112], volta ad amplificare lo scandalo del brahmanicidio di Indra[113]. Eppure anche qui, pur in un ordine di valori pressoché capovolto, la struttura che conosciamo torna timidamente a farsi vedere: Vṛtra si dedica a severe ascesi e lascia al figlio (che, si precisa, non

[110] Alla quale si deve aggiungere anche la versione affine in Mbh 3.98.

[111] Esso è infatti detto *kṛtayuga* oppure anche *satyayuga* ossia età della verità. In Mbh 3.98.3 la sovranità di Vṛtra nel *kṛtayuga* è affermata esplicitamente.

[112] Tanto più che l'episodio si trova nell'Uttarakāṇḍa, ossia l'ultimo libro del Rāmāyaṇa, che, come noto, è generalmente considerato un'aggiunta ben posteriore al nucleo originario dell'opera: si veda per esempio Brockington (2018: 25).

[113] Contraria Ronzitti, secondo cui invece un Vṛtra re dell'età dell'oro «non ha nulla di rielaborato e posticcio e fornisce anzi un tassello importante per completare il mitologema di successione» (ivi: 209): Indra starebbe a Vṛtra come Zeus a Chronos, il sovrano dell'età dell'oro esiodea. Di questa tesi mi sembra però chiaramente da respingere l'idea che la giustizia e la magnanimità di Vṛtra possano essere un tratto arcaico nel mito della lotta con Indra. Insomma, ammesso che ci possa essere un motivo arcaico di Vṛtra re dell'età aurea (tesi su cui non sono in grado di esprimere un giudizio), mi sembra chiaramente insostenibile che esistesse una variante (pre-ṛgvedica?) in cui Indra veniva rappresentato come usurpatore della legittima sovranità di Vṛtra.

è qui identificato con Indra) ogni compito di governo; il calore, la forza della sua ascesi però tormenta i Deva che di conseguenza invocano l'aiuto di Viṣṇu. Vṛtra è il potente, antico, ricco Asura che i giovani Deva, male in arnese, desiderano scalzare; essi reclamano il proprio spazio e si rivolgono a Viṣṇu, come da prassi, perché vi provveda. Con Viṣṇu, i Deva hanno stretto un'amichevole alleanza (*prītisaṃyoga*). Questo dettaglio suggerisce che il dio che incontriamo ora è lo stesso amico Viṣṇu che assiste Indra in ṚV. 4.18.11 e che grazie ai suoi prodigiosi tre passi libera lo spazio ostruito da Vṛtra. L'aiuto che nel Ṛgveda Viṣṇu reca al solo Indra diviene nei Brāhmaṇa una collaborazione che si estende a tutti i Deva e si manifesta nel famoso tema mitico dei tre passi del nano[114]. Nell'eterna lotta con gli Asura, i Deva sembrano dapprima avere la peggio: gli Asura si sentono sicuri e pensano: «a noi soltanto appartiene il mondo» (*asmākamevedaṃ khalu bhuvanam*; ŚB. 1.2.5.1). I Deva allora escogitano un tranello: chiedono agli Asura di concedere loro tanto spazio quanto ne comprenderanno tre passi del nano che i Deva hanno portato con sé (MS. 3.8.3), oppure, nella versione più ritualistica di ŚB. 1.2.5.3-5, tanto quanto si estende questo nano, equiparato al sacrificio. Ma il nano è in realtà Viṣṇu e l'arco dei suoi passi, o l'estensione di Viṣṇu-sacrificio, comprende tutto il mondo[115].

Nei Brāhmaṇa come nel Ṛgveda, Viṣṇu presta il suo aiuto[116] rimanendo silente[117]. Nell'episodio del Rāmāyaṇa, invece, egli fornisce alla legazione di Deva che si reca da lui una risposta verbale, contenente un insegnamento: egli accorderà il suo sostegno ai postulanti, ma non interverrà direttamente contro Vṛtra perché con quel magnanimo ha un legame di antica amicizia[118] (Rām. 7.76.4). Dunque, Viṣṇu è amico dei Deva, ma anche di Vṛtra; anzi l'amicizia con quest'ultimo esiste *ab antiquo*. Da un lato, la situazione presenta la struttura tipica cha abbiamo individuato in altri casi, con la novità che l'immobile pleroma in cui tutto è trattenuto si presenta ora sotto le forme della severa ascesi, che i poeti epici non si stancano di magnificare, mentre per quelli ṛgvedici l'ostruzione di Vṛtra era ragione di scandalo. D'altro lato, però, dalla struttura si eleva ora la figura di Viṣṇu che ne trascende il carattere oppositivo, polarizzato. Comunque Viṣṇu, almeno in questo mito, pur situandosi oltre la struttura non la nega, ne riconosce anzi la necessità: egli non è indifferente, ma piuttosto presta a ciascuno la propria

[114] Su questo tema vedi Levy 1898: 48.

[115] Come si è visto nel par. 2.6, in più di un caso il tranello dei tre passi si presenta in una diversa versione in cui al posto di Viṣṇu-nano compare Indra-Sālāvṛkī.

[116] Sull'importanza "concettuale" di Viṣṇu fin dai tempi vedici arcaici nonostante il suo ruolo mitico molto circoscritto, vedi Kuiper (1983: 55 ss.).

[117] O comunque, anche dove pronuncia alcune parole, del tutto accondiscendente (vedi ŚB 5.5.5.1 ss.).

[118] «*pūrvaṃ sauhṛdabaddho asmi vṛtrasya sumahātmanaḥ*».

preziosa amicizia, e la presta al tempo debito: *ab antiquo* è amico di Vṛtra, il cui regno rappresenta il necessario punto di inizio; l'amicizia con i Deva invece è recente, perché solo ora è arrivato il loro tempo. Viṣṇu, che sovrintende tanto all'uno quanto all'altro dei tempi, o dei poli opposti della struttura, è dunque colui che ne garantisce egualmente le condizioni di possibilità, creando lo spazio della loro realizzazione.

5.6 Indra e la "brahmanità"

La struttura evidenziata nel paragrafo precedente consente di analizzare almeno alcune delle principali imprese di Indra, mostrando perché esse debbano fare spazio a un elemento disfunzionale. Esse ci appaiono ora come conseguenza, o meglio, come una possibile formulazione dell'eccesso di "generosità", di non-trattenimento e non-contenimento di Indra, il quale, mentre garantisce la circolazione dei beni vitali, mette a repentaglio la propria, di vita. Vista la specularità con Vṛtra, si potrebbe persino parlare di una disfunzionalità di quest'ultimo, quanto meno relativamente alle versioni epiche che ne fanno un re dell'età dell'oro, il quale però, con i suoi eccessi di ascesi, finisce per contenere e trattenere troppo, rendendo impossibile la vita.

La disfunzionalità, ovviamente, è sempre relativa. Essa presuppone una funzione, che si rende riconoscibile proprio perché globalmente è realizzata in modo soddisfacente[119]. Il complesso impresa vittoriosa – liminalità – perdita/impurità garantisce l'essenziale funzione di Indra per il mondo (sia in senso cosmico che umano), ma ha appunto un risvolto negativo che si presenta nel racconto come un momento anticlimatico, ossia in contraddizione con le aspettative che saremmo propensi ad attribuire agli ascoltatori del racconto (il che significa, a rigor di termini, che è anticlimatico rispetto alle *nostre* aspettative). La perdita/impurità assume talvolta i connotati della colpa, la quale però è a sua volta diminuita, se non eliminata, dalle circostanze eccezionali in cui si genera. In ṚV. 4.18.13 Indra non si assume la *colpa* di aver cucinato un cane, perché afferma di averlo fatto in stato di bisogno, ossia per sopravvivere; in una circostanza, quindi, che giustifica il comportamento. In altri casi la colpa è tale solo agli occhi dell'avversario, mentre l'eccesso di Indra, considerato oggettivamente, è esattamente quel che ci vuole per vincere l'inerzia opposta dall'eccesso di continenza.

[119] Cf. Dumézil 1990: 120, che mette in rapporto la funzione del guerriero e la sua tendenza a peccare.

Non si può però tacere il fatto che questa struttura che relativizza, cioè appunto che pone in relazione vittoria e colpa, conquista e debolezza, tende a scomparire nelle versioni dei miti più tarde in cui viene in primo piano il biasimo verso l'Indra brahmanicida e invidioso degli asceti e delle loro donne. In questi casi il beneficio apportato dalla vittoria di Indra scivola sempre più in secondo piano e talvolta è addirittura del tutto assente. È evidente che il tema dell'inimicizia verso i brahmani rende Indra particolarmente esposto al biasimo in una cultura in cui il brahmano, e in particolare il brahmano dedito a pratiche ascetiche, rappresenta il modello di eccellenza umana; in questo contesto può apparire naturale che Indra finisca per incarnare lo *kṣatriya* che non rispetta le gerarchie normali e diventi un modello di usurpazione. Ma questa constatazione suscita alcune domande piuttosto imbarazzanti. Era un brahmanicida, Indra, anche in epoca ṛgvedica, quando questa accusa non gli era rivolta? L'ipotesi è poco plausibile perché nel tempo in cui gli inni furono composti non esisteva ancora una chiara articolazione della società nei tre o quattro *varṇa* classici. Ma allora in quale momento, e perché, Indra è diventato un nemico dei brahmani? Quale processo di pensiero avrebbe portato ad attribuire a Viśvarūpa o a Vṛtra lo status di brahmano?

Uno sguardo ai dati testuali rivela uno stato di cose molto più complesso di quanto si potrebbe sospettare a prima vista. Alcuni dati si impongono subito alla riflessione: nella formula *subrahmaṇyā* Indra è invocato come *brāhmaṇa*, e nello Śatapatha Brāhmaṇa si afferma anche: «Indra è il *brahmán* (maschile, ossia l'officiante che porta questo nome[120]) in virtù della sua brahmanità. Infatti questo (ufficio) appartiene a Indra» (ŚB 4.6.6.5)[121].

Nei testi epici e puranici Indra, pur non essendo un brahmano, passa spesso per tale, grazie a un travestimento o a una metamorfosi. Nel mito di Ahalyā, che come abbiamo visto è richiamato nella formula *subrahmaṇyā*, egli assume le sembianze di Gautama, uno dei sette ṛṣi, paradigmi della brahmanità. In un racconto del Mahābhārata (12.124) Indra travestito da brahmano fa visita al Daitya e Asura Prahrāda, che gli ha sottratto il regno (*rājyam*), e diviene il suo discepolo (*brahmacārin*). Obbligato ad accondiscendere alle richieste di un brahmano, Prahrāda, l'Indra tra i Daitya (*daityendra*), impartisce all'Indra degli dèi (*devendra*) gli insegnamenti richiesti e gli chiede inoltre di scegliere un dono. Indra chiede di avere il suo (buon) comportamento (*śīla*) e Prahrāda accondiscende. Ma, costretto a privarsi di questa qualità, egli prova paura (*bhaya*) e in rapida successione subisce tutta una serie di ulteriori perdite: lo abbandonano *dharma, satya,*

[120] Su questa figura vedi Bodewitz 2019: 46 ss.; Heesterman 2007: 243 ss.
[121] «*índro brahmā brā́hmaṇāditī́ndrasya hyèṣā*». La mia traduzione si basa sulla versione di Eggeling.

vṛtta, bala e infine la dea Śrī ossia la prosperità (*śrī*). La dea rivela a Prahrāda che il brahmano è in realtà Indra a cui ora lei stessa farà ritorno, riconsegnandogli la sovranità che Prahrāda aveva ottenuto grazie al suo buon comportamento (*śīla*): nel comportamento si radicano infatti la sovranità e la prosperità (*śrī*) che della prima è il complemento immancabile[122].

Naturalmente queste testimonianze convivono con quelle, ben più numerose, in cui Indra è considerato il prototipo dello *kṣatriya* o il possessore della "potenza" corrispondente, lo *kṣatra*[123]. D'altra parte, però, la connessione tra Indra e la "brahmanità" affiora già nel Ṛgveda, e tale arcaicità è la conferma che non la dobbiamo sottovalutare. È nel mito di Vala, in particolare, che Indra si trova in rapporto con il *bráhman* (neutro), ossia l'ispirazione o la visione veritiera che si esprime nelle formulazioni poetiche ed enigmatiche degli inni.

Nell'inno a Bṛhaspati ṚV. 2.24 la potenza dispiegata dal *bráhman* nell'impresa di Vala emerge con particolare ricchezza di idee e immagini. Bṛhaspati, qui chiamato anche Brahmaṇaspati (2c, 4a, ecc.) «ha aperto la caverna con il *bráhman*»[124] (3c); egli dispone di «un rapido arco la cui corda è la verità (*ṛta*)» e scocca frecce «il cui grembo è l'orecchio», dunque "armi sonore", che i traduttori suggeriscono plausibilmente essere gli inni poetici (8). Attraverso queste armi Bṛhaspati ha messo l'immobile in movimento (2c), ciò che era fisso si è allentato, ciò che era duro è diventato soffice (3b). Gli inni "scagliati" contro Vala e i Paṇi vincono la loro resistenza analogamente al *vajra* scagliato contro Vṛtra.

Nel *sūkta* compaiono più di una volta alcune parole che intrattengono con il *bráhman* una relazione chiaramente percepibile, anche se afferrarla pienamente non è facile. Anzitutto la verità (*ṛta*) di Bṛhaspati e delle sue parole, che si contrappone alla falsità (*anṛta*) dei Paṇi (6,7). Nell'inno appare due volte anche l'aggettivo *satya*, un'altra parola che appartiene al campo semantico della verità e che si traduce spesso con 'vero'. Peraltro, *satya* può anche significare 'reale, effettuale'; si potrebbe anche dire: 'che si invera'. È in questo senso che bisogna intendere la parola nel verso 14, dove si dice che «il furore bellicoso (*manyu*) di Brahmaṇaspati … è divenuto reale secondo il suo volere»[125]. Altre due parole, rispettivamente con tre e due occorrenze nell'inno, rimandano invece alla sfera del "mentale": si tratta di *mati*, 'pensiero' e

[122] Su questo racconto e sul rapporto di Śrī con la sovranità vedi Hiltebeitel 1990: 143 ss.

[123] Le espressioni Kṣatra e kṣatriya non caratterizzano invece Indra nel Rgveda, dove sono sempre riferiti a Varuṇa.

[124] Per questo inno ho volto in italiano la traduzione di Jamison – Brereton (2014: 435-7), confrontandola con quella di Schmidt (1968: 230-5). Ho lasciato *bráhman* non tradotto per darvi maggiore evidenza; le traduzioni hanno rispettivamente 'sacred formulation' e 'Gedicht' (per *brahmaṇaspati* 'lord of the sacred formulation' e 'Herr des Gedichtes).

[125] «*Brahmaṇas pater abhavad yathāvaśaṃ satyo manyu*».

manyu, 'furore bellicoso'. Quanto alla prima, il poeta chiede a Bṛhaspati di condurre il «nostro pensiero (*no matim)*» al successo, alla buona riuscita (1d); Bṛhaspati conquista il bottino, vince la posta attraverso il pensiero (9c e di nuovo 13b, dove egli è detto *vipra*, 'l'ispirato'). Abbiamo già incontrato una delle occorrenze di *manyu*; nell'altra esso è il mezzo o la condizione mentale grazie al/alla quale Bṛhaspati ha sconfitto Śambara (si noti, una delle imprese tipicamente ascritte a Indra, anche se il relativo mito è del tutto oscuro). Questo *manyu*, qui tradotto come 'furore bellicoso'[126], per la sua stretta connessione con la sfera della guerra e in particolare del coraggio in battaglia, appare connesso al *furor* (lat.), *wut* (ger.)*, ménos* (gr.) che conduce il guerriero alla più grandi imprese, ma può anche farlo uscire di senno (Dumézil 1942). Nel Ṛgveda spesso è Indra a possedere il *manyu* e comprendiamo quindi perché in ṚV. 10.83.1 esso sia equiparato al *vajra*; talvolta il *manyu* appartiene anche ai suoi rivali, ma allora è surclassato del più forte *manyu* di Indra (p.e. ṚV. 7.18.16).

Un intreccio molto denso di idee e concetti, dunque, che potremmo riassumere nella triade pensiero-parola-verità/realtà. Il *bráhman* è tutto questo, un pensiero veritiero che ispira il poeta e rende reale il proprio oggetto; dunque anche un'arma per conquistare un premio o vincere una contesa, a scapito di coloro le cui parole e i cui pensieri non sono veritieri ed efficaci. Naturalmente non si pretende, con queste considerazioni, di esaurire un tema tanto ricco e complesso, ma solo di illuminarne una sfaccettatura che, per quanto limitata, è tuttavia di importanza centrale per comprendere il rapporto che Indra intrattiene con il *bráhman*. Anche se in ṚV. 2.24 Indra è solo il compagno defilato di Bṛhaspati, altrove le stesse, affilate, armi della parola sono riferite direttamente a lui, oppure a *bṛhaspati* usato come epiteto di Indra[127]. Qui è

[126] Quella espressa da *manyu* è in realtà una nozione complessa, che ha dato luogo a una grande varietà di traduzioni (si veda Malamoud 1968); peraltro, qui seguo la traduzione 'battle-fury' che in v (2014) è adottata in modo abbastanza costante, e in particolare è quella usata anche per i due inni a Manyu (ṚV. 10.83 e 84), che diventano quindi inni a Battle-Fury. Si tratterebbe dunque di una nozione che, pur estendendosi in un'area vasta, ha come proprio nucleo centrale la sfera militare e guerriera.

[127] Può sconcertare il fatto che nella stessa "opera" Bṛhaspati e Indra ora compaiano come due figure distinte ora siano identificati. Ma, appunto, il Ṛgveda non è quel che comunemente intendiamo per un'opera, ma una raccolta di composizioni di numerosi poeti appartenenti a più generazioni: è naturale in essa confluiscono visioni poetiche differenti che si riflettono anche nel modo di raccontare i miti. Secondo la sintesi di Jamison – Brereton 2014: 633 l'evoluzione del rapporto tra Indra e Bṛhaspati sarebbe la seguente: « Indra was the original hero of the Vala myth, in his role as priest-king and with his priestly weapons—songs and correctly formulated true speech—with the Aṅgiras singers as his helpers. In this role he received the epithet "bṛhaspati." But in time the epithet was split off into a separately conceived divine figure Bṛhaspati, first as an alloform of Indra and then detached from Indra». Si potrebbe anche pensare che almeno in una fase della composizione degli inni ṛgvedici i poeti si trovassero di fronte uno spettro di possibilità tra cui sceglievano con una certa libertà, laddove la letteratura successiva ne canonizza una sola, ossia quella che vede in Indra e Bṛhaspati due figure distinte il cui rapporto esemplifica quello tra re e *purohita* o tra sacrificante e officiante.

sufficiente illustrare il punto con alcuni esempi[128]. In ṚV. 10.112.8 Indra, animato da furore bellicoso (*manyu*) apre una via nelle rocce, rendendo agevole trovare le vacche, grazie al *bráhman*. Nel verso immediatamente successivo egli è detto essere il più ispirato tra i poeti (*vipratamaṃ kavīnām*). L'appellativo di ispirato (*vipra*) appare anche in ṚV. 6.35.5, dove il poeta esorta Indra ad animare (*jinva*) gli Aṅgiras con il *bráhman*. La verità e le parole (veritiere) sono le sue armi contro i Paṇi (ṚV. 6.39.2). Nel dialogo con i Paṇi, Saramā li sfida affermando che le loro parole non sono armi (ṚV. 10.108.6), a differenza, si intende, di quelle di Bṛhaspati-Indra.

È un dato di fatto incontestabile, insomma, che nel mito di Vala il guerriero divino Indra intrattiene una relazione significativa con una qualità, il *bráhman*, che almeno in senso lato appare di tipo sacerdotale e che non ha a che fare con la forza muscolare, ma con il potere del pensiero, benché costituisca anch'essa un'arma decisiva nell'impresa eroica.

Con una serie di efficaci sintesi Schmidt ne conclude che «Indra ist keineswegs nur der Berserker … Indra ist nicht nur der Prototyp der Opferhennr, sondern auch des Königs … [ma] Indra im Somaopfer priesterliche Funktionen ausübte … der ṛgvedische König ein Priesterkönig war, der das Opfer selbst leitete»[129] (Schmidt 1968: 158-161). Perciò i miti di Indra non possono comprendersi applicando lo schema verticale e gerarchico con cui di solito si rappresentano i rapporti tra i *varṇa*, ma assumendo la compresenza nel dio di regalità e "sacerdozio", ciò che del resto, secondo Schmidt, corrisponderebbe anche all'originario assetto del sacrificio vedico, in cui la specializzazione del ceto sacerdotale non si era spinta ancora al punto di sottrarre al re un'attiva funzione rituale, e anzi una funzione preminente rispetto agli altri officianti.

Nonostante questa connessione con qualità di tipo *lato sensu* sacerdotale, comunque, un aspetto merita di essere sottolineato: l'utilizzo di armi come il pensiero, la parola e la verità non toglie nulla al carattere violento, persino guerriero, dell'episodio. Non si deve pensare ai proferimenti verbali di Indra, Bṛhaspati e gli Aṅgiras come se si trattasse di qualcosa di analogo alle formule mormorate con un filo di voce dall'*adhvaryu.* Il linguaggio usato dagli inni che trattano il mito di Vala insiste spesso sul suono formidabile, tonante delle loro voci; più che recitare inni o formule essi li urlano, producendo un frastuono che si associa bene all'immagine

[128] Per un'indagine a tutto campo della questione vedi Schmidt 1968: 147 ss.

[129] «Indra non è affatto solo il Berserker … Indra non è solo il prototipo del sacrificante, ma anche del re … [ma] Indra nel sacrificio del Soma esercita funzioni sacerdotali … il re rgvedico è un re-sacerdote che conduce il sacrificio stesso».

della montagna che si spacca e della mandria muggente che ne fuoriesce[130]. Una parola frequente nelle narrazioni ṛgvediche del mito di Vala è *rava*, 'urlo, ruggito', spesso nel caso strumentale (*ravena*). Per esempio in ṚV. 4.50, un inno a Bṛhaspati e Indra, il rumore sordo degli eroi costituisce la nota dominante. La forma *ravena* ricorre ben tre volte (1b, 4c, 5b) come strumento di Bṛhaspati-Indra oppure di lui insieme agli Aṅgiras, che sono anche detti le sue sette bocche[131] o semplicemente quelli 'che vanno con frastuono' (*dhunetayaḥ*). Bṛhaspati conduce le vacche fuori dall'antro muggendo egli stesso (*kanikradat*) per richiamarle. Ancora nel caso strumentale, la parola *rava* si trova riferita a Indra in ṚV. 10.67.6[132], a chiusura di una frase allitterante che presenta un'immagine piuttosto peculiare: *indro valam… kareṇeva vi cakarā ravena.* Secondo la traduzione di Schmidt (1968: 226) qui Indra ha fatto a pezzi la caverna di Vala con un urlo, come con le mani[133], cioè come se l'urlo fosse un mezzo fisico, uno strumento che, come appunto le mani, agisce direttamente, per contatto, sulla materia.

È interessante il fatto che la parola *rava*, per quanto ho potuto appurare, si trova nel Ṛgveda quasi sempre in connessione con il mito di Vala. Questo termine denota un grido selvaggio e belluino, persino demoniaco, se dobbiamo credere all'Uttarakanda del Rāmāyaṇa, che lo menziona come etimo di Rāvaṇa, il feroce *rakṣasa* dalle dieci teste rivale di Rāma. Ce n'è abbastanza per affermare che vi è qui qualcosa di cui la nozione di re-sacerdote impiegata da Schmidt non rende pienamente conto. Il punto è che Indra, anche nella sua qualità di possessore del *bráhman*, mantiene intatta la sua natura di guerriero terribile, che ha l'animo posseduto dal *manyu* e leva grida simili a ruggiti.

Una possibilità interpretativa differente, e più in linea con i dati che siamo venuti accumulando, è dischiusa dalle considerazioni di Heesterman sul ruolo del brahmano nel sacrificio. Dobbiamo quindi spostare il nostro sguardo dal mito al rito, dove, come visto, Indra è talvolta chiamato *brahmán* e *brāhmaṇa*, per cercare nuovi indizi sulla carriera del dio da possessore del *bráhman* a uccisore dei brahmani.

Al pari di Schmidt, anche Heesterman ritiene che la prima forma di sacrificio vedico non prevedesse una netta separazione tra i ruoli di sacrificante e officiante. Ma mentre il primo

[130] Schmidt 1968: 166 parla di magia simpatica (*Analogiezauber*) nel senso che la voce di Indra e dei suoi compagni sarebbe modulata in modo tale da assomigliare a un muggito, che, per simpatia, richiama le vacche dalla caverna.

[131] Più esattamente, Bṛhaspati è chiamato *saptāsya*, dalle sette bocche, che corrispondono appunto agli Angiras, canonicamente in numero di sette.

[132] Su questo inno vedi anche sopra par. 2.5.

[133] «Indra hat den Vala … wie mit der Hand durch sein Gebrüll zerschnitten».

postula, in luogo della distinzione classica, la riunione delle funzioni di sacrificate-patrono e di officiante nella figura di un re-sacerdote titolare di una sorta di *plenitudo potestatis*, Heesterman crede che tra tali funzioni, anziché una rigida separazione, sussistesse una precisa dialettica, in virtù della quale i ruoli sacrificali possono essere scambiati tra i diversi attori, che misurano la rispettiva forza in un contesto conflittuale:

> Il sacerdozio professionale … si costituì come classe distinta e autonoma in epoca relativamente tarda. Questo dovrebbe metterci in guardia dal postulare troppo facilmente uno schema funzionale tripartito composto da sacerdoti, guerrieri e produttori. Ciò che osserviamo non è un sistema ordinato di classi ben definite ma, al contrario, uno scambio regolamentato di ruoli e funzioni che dipendeva dall'esito perennemente incerto della competizione per i beni della vita … Essere un *brahman* o *brāhmaṇa* era in origine una qualità acquisita che, non essendo connaturata, poteva anche essere nuovamente perduta. In altre parole, la brahmanità era intercambiabile» (Heesterman 2007, 231-2)[134].

Il brahmano del sacrificio arcaico non sarebbe dunque uno "specialista del sacro" che trae la sua posizione dalla discendenza da un lignaggio (*gotra*) riconosciuto, ma piuttosto il contendente di una lotta per il possesso e la circolazione dei beni fondamentali, una lotta che si svolgeva nell'arena sacrificale ma che, verosimilmente, doveva permeare in modo analogo ogni settore della vita sociale[135] . Pertanto, nota Heesterman: «Più che il sacerdote, il sacrificio porta alla ribalta il guerriero» (ivi: 15)

Per contro, l'assetto dei ruoli dei partecipanti al rituale *śrauta* classico, quale emerge dai Brāhmaṇa e dagli Śrautasūtra, si deve rappresentare come uno schema statico in cui un gruppo di specialisti presta servizio per officiare in favore di un sacrificante-patrocinatore; quest'ultimo partecipa al sacrificio, ma restando in una posizione ritualmente inerte. Anche se il sacrificante può essere egualmente membro di uno qualsiasi dei tre *varṇa* superiori, il sacrificante per antonomasia è lo *kṣatriya* e specialmente lo *kṣatriya* che è anche re. A lui è del resto riservato il ruolo di sacrificante in alcuni dei rituali più solenni come l'*aṣvamedha* e il *rājasūya*. Per la riuscita del rituale, il sacrificante dipende interamente dal sapere degli specialisti brahmani, rispetto ai quali si trova pertanto in posizione nettamente subordinata. Sul piano della società divina tale situazione si riflette nella relazione tra i Deva e il loro re, Indra, da un lato, e il *purohita*

[134] Cf. Heesterman 1985: 29: «it seems possible, then, that originally brahmins and ksatriyas were not closed, separate groups. It has already been mentioned that the yajamana, to whatever varna he belongs is ritually reborn a brahmin … ancient system of exchange and reversal of roles».

[135] L'arena sacrificale fa ancora parte della società: Heesterman 2007: 114.

Bṛhaspati, dall'altro: a quest'ultimo gli altri dèi devono un rispetto e una deferenza che però non sempre sono pronti a offrire[136]. Il sacerdote brahmano e il sacrificante (tipicamente) *kṣatriya* vengono così naturalmente a disporsi lungo un asse verticale in posizione di sovraordinazione-subordinazione secondo una gerarchia che non deve necessariamente riprodurre la distribuzione del potere politico ed economico.

Il re-sacerdote di Schmidt fa collassare questa gerarchia, riassorbendo in sé i due aspetti che nel rituale *śrauta* classico corrispondono ai due poli dell'ordinamento gerarchico. La teoria del sacrificio per-classico di Heesterman, per contro, torna ad articolare i due poli, ma lo fa questa volta lungo una direzione "orizzontale" anziché "verticale". Verticale e orizzontale sono chiaramente espressioni metaforiche; il punto importante è che per Heesterman il sacrificante e il *brahmán* (maschile) – brahmano, nel sacrificio pre-classico, rappresentano in effetti due poli[137], ma due poli che condividono lo stesso piano, lungo il quale si possono spostare invertendo la rispettiva posizione.

Riannodiamo i fili della nostra discussione: abbiamo osservato che l'Indra ṛgvedico, in particolare nel mito della caverna di Vala, si trova in stretto rapporto con il *bráhman*; questo rapporto trova eco nel rituale dove egli è talvolta invocato come *brahmán* o come *brāhmaṇa*. Questi nessi non contraddicono il carattere guerriero di Indra, perché nel mito di Vala la parola è un'arma potente, maneggiata con violenza e nel sacrificio pre-classico il brahmano è più un guerriero che un sacerdote.

Ma come è successo che egli sia diventato infine il nemico giurato dei brahmani, che insidia la loro ascesi e le loro mogli? Come ha potuto Indra, non solo acquisire la riprovevole qualità di brahmanicida, ma nel frattempo anche perderne una di segno diametralmente opposto, ossia la brahmanità, il possesso del *bráhman*?

Una spiegazione basata sulla successione storica dal sacrificio pre-classico al rituale *śrauta* potrebbe essere la seguente. Nel sacrificio pre-classico il possesso della brahmanità è la cifra dell'esito vittorioso della contesa. Il sacrificante infatti vi accede dopo aver ricevuto la consacrazione (*dīkṣā*, *abhiṣeka*) e avere vissuto da guerriero consacrato quanto basta per accumulare la forza necessaria allo spodestamento del ricco *vaiśya-asura*, che inizialmente detiene i fuochi sacrificali. Ma quando, con la svolta ritualistica, la violenza è espulsa dal

[136] Si ricorda che uno degli *indrasya kilbiṣāṇi*, menzionato in AitB. 7.28, consiste in una non meglio precisata (se non molto più tardi, nei Purāṇa) contesa con Bṛhaspati.

[137] Heesterman 2007: 245: «per molti versi il brahman è l'inverso, o l'immagine speculare, del sacrificante. D'altro canto, i due mostrano somiglianze stupefacenti».

sacrificio, questa conquista della brahmanità che avviene con l'uso della forza finisce per apparire come un'usurpazione. La qualificazione di brahmano cessa di essere il premio di un agone e viene messa al sicuro, per così dire, nelle mani di un ceto di esperti officianti che la detengono in modo stabile ed ereditario, ponendola a disposizione del sacrificante di turno. Il dio che ascende alla brahmanità lottando (e che così facendo pone sotto la propria "tutela" lo sfidante del sacrificio pre-classico) deve perciò essere parallelamente squalificato e i suoi miti trasformati in episodi di violazione, anziché di conquista, della brahmanità, ora ridotta a sacerdozio.

Non nascondo di trovare una simile spiegazione[138] molto allettante. Diversamente dalla più generica spiegazione del declino di Indra in concomitanza con l'ascesa del brahmanesino, essa penetra a fondo il processo culturale, o spirituale, che ci interessa. I protagonisti del sacrificio classico, insieme al loro patrono divino Indra, sono stati scalzati da una élite di ritualisti i quali però si fanno carico di un'eredità cospicua in termini di concezioni, pratiche, simboli. La rielaborano in modo da sciogliere i nodi scabrosi e da rendere possibile un'esecuzione lineare e indisturbata dei riti. I meriti di Indra non sono dimenticati, e perciò egli rimane il modello del sacrificante, ma anche le sue imprese mitiche sono rimodellate e parcellizzate come il resto dell'eredità del sacrificio pre-classico. Così come la violenza, originariamente costitutiva, che ha luogo nell'area del sacrificio viene ora ridotta a inconveniente, a errore rituale (Heesterman 2007: 18 e passim), allo stesso modo la violenza mitica di Indra è sciolta dal suo nesso, prima percepito come necessario, con la distribuzione dei beni della vita, di cui egli rimane il campione e l'"eroe". Per i suoi assalti violenti al sacrificio, alla brahmanità, invece, Indra deve rispondere di brahmanicidio e solo a seguito dei rimedi opportuni può rioccupare il posto che gli spetta.

La spiegazione è allettante, ma come sappiamo non la possiamo prendere così com'è perché muove dall'ipotesi della storicità di uno stadio pre-classico del sacrificio, un'ipotesi traballante e che, ad ogni modo, non è assunta in questo lavoro[139]. In realtà, però, credo che siamo ormai in una posizione adeguata per renderci conto che tale ipotesi non è davvero necessaria né utile alla nostra comprensione dei problemi in esame. Abbiamo scartato come un pregiudizio la tesi della diretta riflessione del rito del mito; abbiamo quindi proiettato nella struttura del mito la polarità che per Heesterman ha scandito il divenire storico; possiamo a questo punto semplicemente

[138] Una spiegazione, va precisato, che è mia e non di Heesterman, il quale non si è occupato specificamente del problema della trasformazione di Indra in peccatore mitico. Tuttavia essa vuole essere una applicazione lineare della teoria di Heesterman al problema in esame.

[139] Cf. sopra, par. 4.2.

lasciare da parte l'ipotesi del sacrificio pre-classico e della susseguente rivoluzione ritualistica come diaframmi inerti interposti tra un fatto storico-religioso indubitabile, ossia l'affermazione del brahmanesimo, e una vicenda culturale e letteraria altrettanto attestata, ossia le trasformazioni dei miti di Indra.

La sintesi potrebbe suonare come segue. Stante la concezione ṛgvedica di Indra come dio che partecipa al numinoso potere del *bráhman* non era possibile, semplicemente, detronizzarlo e mandarlo in esilio. I suoi miti avrebbero continuato ad aleggiare come una voce minacciosa che proclama un altro modo di possedere la brahmanità, in contrasto troppo stridente con il brahmanesimo. Bisognava invece mettere mano alla trama dei miti stessi, facendo risuonare un accordo che vi si trova sepolto, ossia la violenza con cui Indra strappa la brahmanità dal grembo di chi la possedeva originariamente. La trama del mito è così stravolta: Indra è ora il brahmanicida che deve espiare la colpa di cui si è insozzato. Ma poiché lo strappo violento con cui Indra conquista la vita, prima serrata nella montagna od ostruita dall'ostacolo, è già contemplato dalla struttura del mito, si può affermare che il mito è in grado di sostenere il peso di questo stravolgimento narrativo senza crollare del tutto. Ora, affermare che il mito non è crollato del tutto, equivale a dire che esso ha conservato la propria struttura. Possiamo dimostrare che in effetti è così? Nel corso di questo lavoro si è cercato di farlo ogniqualvolta se ne è presentata l'occasione. Credo che la struttura del mito sia apparsa ancora ben evidente nelle tappe intermedie dello sviluppo, ossia nelle varie versioni dei Brāhmaṇa dove le traversie di Indra si ingigantiscono e la sua reputazione riceve qualche colpo ben assestato, ma dove il beneficio delle sue imprese è ancora molto visibile, anche se i termini in cui tale beneficio è descritto possono differire da quelli (in genere più materialistici) del Ṛgveda. Negli ultimi stadi, epici e puranici, il giudizio è più dubbio, ma in alcune occasioni abbiamo potuto ancora scoprire casi in cui affiora con sorprendente vigore la struttura propria del mito, che poi – secondo la mia opinione – costituisce il suo significato ultimo. L'esempio più sorprendente, studiato nel par. 5.3, si trova in Mbh. 12.329.41, dove Indra malgrado la colpa del brahmanicidio (o forse grazie al brahmanicidio stesso?) accede alla brahmanità, attraverso la celebrazione di un *aśvamedha* officiato da Bhṛhaspati. In questo passo la colpa di Indra e il suo trionfo, il brahmanicidio e la brahmanità, si avvicinano pericolosamente fin quasi a sovrapporsi, in una mescolanza che richiama da presso il modello agonale del sacrificio pre-classico.

Conclusione, ovvero della volta in cui Indra prese congedo dai suoi miti.

Tornando al paragone mito-musica suggerito nell'introduzione, possiamo rappresentare la sorprendente capacità di adattamento dei miti al mutato contesto ideologico-culturale, pensandoli non come melodie monodiche che si sviluppano in linea orizzontale, ma come sinfonie polifoniche di relazioni che possono essere lette in varie direzioni, ed entro cui il direttore d'orchestra (ossia il narratore del mito) dispone di molteplici possibilità interpretative. Ciò tuttavia non significa che *ciascun* mito può adattarsi a *qualunque* dimensione culturale: per quanto stupefacenti, le sue potenzialità espressive hanno limiti, che coincidono fondamentalmente con l'esistenza di un qualche interesse per le relazioni che esso mette in gioco. Quando alcune relazioni cessano di essere rilevanti per formare i pensieri degli uomini, allora il mito che le articola in una struttura regredisce e scompare, oppure si trasfonde in altre storie e racconti che non possono più considerarsi trasformazioni del mito precedente, ma sono qualcosa di completamente nuovo.

Questo limite è stato raggiunto in più occasioni nel caso di Indra e può essere istruttivo, in conclusione, osservare un esempio di questo genere di evoluzione. Il racconto che voglio ricordare è piuttosto conosciuto perché Heinrich Zimmer l'ha collocato all'inizio del suo *Miti e simboli dell'India* (Zimmer 2018: 6 ss.).

Dopo avere sconfitto Vṛtra[140], il re degli dèi vuole celebrare la vittoria con la costruzione di un palazzo senza eguali, il cui fasto superi quello di qualunque edificio sia mai sorto sulla terra e nel cielo e comincia a opprimere l'architetto divino Viśvakarman con continue richieste esuberanti. L'alto Brahmā, che con Viśvakarman condivide la natura di artefice, invia allora un fanciullo – ma in realtà è un camuffamento dell'ancor più alto Viṣṇu – a placare la superbia di Indra. Il fanciullo narra all'attuale re degli dèi di aver conosciuto molti altri Indra esistiti prima di lui. Proseguiamo citando direttamente da Zimmer:

> Ebbro del trionfo, il re degli dèi era divertito dalla pretesa di quel semplice fanciullo di conoscere altri Indra vissuti prima di lui. Con un sorriso paterno gli chiese: «Dimmi, Fanciullo, sono così numerosi gli Indra e i Viśvakarman che hai visto, o almeno di cui hai sentito parlare?».

[140] E per esattezza, benché Zimmer lo taccia, anche dopo l'esilio per il brahmanicidio e la riabilitazione ottenuta grazie all'aiuto di Bṛhaspati.

> Pacatamente l'ospite meraviglioso annuì. «Sì, in verità ne ho visti molti». La sua voce era calda e dolce come latte appena munto, ma le sue parole fecero correre per le vene di Indra un lento brivido. … Una processione di formiche aveva fatto la sua comparsa nella sala durante il discorso del bambino. In assetto militare la tribù sfilò sul pavimento, formando una colonna larga quattro metri.

Alla vista della scena, il fanciullo si mette a ridere e il re degli dèi, sempre più inquieto, vuole sapere che significhi tutto questo. Viṣṇu gli risponde:

> Ho visto le formiche, o Indra, che sfilavano in una lunga parata. Ognuna di esse fu un tempo un Indra. Come te, ognuna di esse in virtù di atti pii ascese un tempo al rango di re degli dèi. Ma ora, attraverso molte rinascite, sono tutte ridivenute formiche. Questo esercito è un esercito di antichi Indra.

In un'atmosfera che sfuma sempre più nel sogno Indra ha un nuovo ospite/visione. Questa volta si tratta di Śiva, le trecce attorcigliate sul capo e la pelle di antilope nera a cingere i fianchi. Egli rivela il destino inevitabile di dissoluzione che attende ogni cosa, ogni regno, ogni mondo. Una vita di Brahmā si consuma tutta intera nello spazio tra due battiti di ciglia di Viṣṇu. Ora Indra coglie il segreto di questo insegnamento e perde ogni desiderio di celebrare i suoi trionfi. Si opera in lui quello che oggi si chiamerebbe un cambiamento di priorità:

> Il re, Indra, ora desiderava la redenzione. Aveva raggiunto la sapienza, e desiderava unicamente essere libero. Affidò l'onore e l'onere della sua carica a suo figlio e iniziò i preparativi per andarsene a vivere da eremita nella foresta. La sua bellissima e appassionata consorte, Śacī, rimase sconvolta dal dolore.

Zimmer riscrive così in modo accattivante, ma sostanzialmente fedele, un racconto del Brahmavaivarta Purāṇa (4.47.69 ss.) che si trova al termine di una ricapitolazione delle gesta di Indra in cui è particolarmente enfatizzata la sequenza dei ben noti *indrasya kilbiṣāṇi*. Questo stesso episodio, in cui la superbia di Indra è messa a tacere dalle elevate lezioni metafisiche di Viṣṇu e Śiva, sembra quasi essere una nuova ricaduta, un ulteriore peccato da annoverare nel già ben nutrito curriculum. C'è però una novità che balza subito agli occhi: la vicenda non ha alcun precedente nella mitologia vedica di Indra. Se in tutti gli altri casi il peccato emerge dalla

struttura di un mito antico[141], è una rielaborazione moralizzante di un'azione eccessiva o di un momento disfunzionale, nulla del genere si trova qui. L'episodio appare del tutto nuovo[142].

Non è nemmeno verosimile che sia la rielaborazione di un antico mito perduto. Il punto è che si tratta di un racconto di tipo diverso. Non c'è alcuna impresa da ricordare, nessuna possente energia sprigiona dal dio, nemmeno quel tipo di energia eccessiva che lo sbalza in un angolo del mondo; non la generosità o la fecondità che sono le caratteristiche onnipresenti delle azioni di Indra; insomma, manca la struttura che abbiamo imparato a riconoscere. Qui Indra è solo l'ascoltatore sbigottito degli ammaestramenti di due dèi incomparabilmente più potenti e sapienti di lui. Indra non è più nemmeno un individuo determinato, è solo *un indra*, un sovrano uguale a innumerevoli altri che sono venuti prima e che verranno dopo di lui.

La minuscola formica è il simbolo scelto per rappresentare l'insignificanza, la riduzione di Indra a numero di una conta interminabile. Per inciso, la formica, anzi la formica aggressiva e bellicosa, non è una forma del tutto nuova per il dio. Esistono almeno due luoghi in cui egli assume proprio questa sembianza per compiere un'azione efficace. In ṚV. 1.51.9 è detto che Indra «as an ant (*vamra*) … smashed apart the mud walls of the one trying to reach heaven» (tr. Jamison – Brereton 2014: 165). In un altro luogo, segnalato da Malamoud (2005: 58), egli assumendo la forma di una formica (*vamrirūpena*) erode la corda dell'arco di Makha (uno dei nomi del dio-sacrificio) in modo da decapitarlo[143]. Si tratta di una variante di un mito ritualistico che nella versione più celebre (ŚB 14.1.1) vede Viṣṇu nel ruolo del dio-sacrificio decapitato, mentre le formiche che recidono la corda sono vere formiche che hanno stretto un accordo con gli dèi. Anche in questa versione, peraltro, è Indra ad appropriarsi dei risultati dell'impresa: egli si getta verso il corpo di Viṣṇu e lo raggiunge prima degli altri *deva*, coprendolo interamente; in altri termini egli si impossessa del sacrificio. Grazie a questa impresa egli è detto *makhavān* (colui che possiede Makha=Viṣṇu, o *makha*, 'vigore'), ma per una corrispondenza segreta, esoterica (*paro'kṣa*) è anche detto *maghavān*. È in quanto immagine del sacrificante, infatti, che Indra manifesta la sua ineguagliabile generosità.

Anche se il ricordo di queste imprese compiute da formica può naturalmente essere avvertito dall'autore del racconto del Brahmavaivarta Purāṇa, nulla del loro contenuto vi è trasfuso. È, in definitiva, proprio l'assenza di un'impresa che ci fa percepire questo racconto come estraneo alla

[141] Solitamente ben conosciuto, con l'eccezione della vicenda di Ahalyā, di cui però sappiamo almeno che era nota nei tempi vedici (vedi par. 2.6).

[142] Rispetto ai testi vedici. Esso è inoltre assente nei due grandi poemi epici. Non so invece se sia un *unicum* del Brahmavaivarta Purāṇa o se compaia in altre fonti post-vediche.

[143] TĀ. 1.5.3.

mitologia di Indra. Spesso, nelle sue imprese, Indra si è trovato lontano, ai confini del mondo; ma ora Viṣṇu lo conduce in un luogo ancora più remoto, al di fuori del cosmo, al di fuori dei suoi stessi miti. Da qui Indra osserva le sue gesta, oscillanti come un pendolo tra eccessi opposti, non diverse in ciò dalla continua alternanza di vita e di morte che Heesterman pone nel sacrificio pre-classico. E vede che tutto questo non ha significato, è un inutile affannarsi che conduce sempre di nuovo al punto di partenza. Egli riconosce che i suoi miti, anche percorsi in tutta la latitudine e la longitudine che la forza espansiva della loro struttura consente, sono ineluttabilmente legati all'esistenza samsarica. E decide di passare il tempo che gli resta da eremita.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

AitAr.	=	Aitareya Āraṇyaka
AitB.	=	Aitareya Brāhmaṇa
AV.	=	Atharvaveda
BrahmavP.	=	Brahmavaivarta Purāṇa
BU.	=	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
JB.	=	Jaiminīya Brāhmaṇa
KauṣUp	=	Kauṣītaki Upaniṣad
Manu.	=	Mānava Dharmaśāstra
MārkP.	=	Mārkaṇḍeya Purāṇa
Mbh.	=	Mahābhārata
MS.	=	Maitrāyaṇī Saṃhitā
Nir.	=	Nirukta di Yāska
PB.	=	Pañcaviṃśa Brāhmaṇa
Rām.	=	Rāmāyaṇa
ṚV.	=	Ṛgveda
ŚB.	=	Śatapatha Brāhmaṇa
TĀ	=	Taittirīya Āraṇyaka
TB.	=	Taittirīya Brāhmaṇa
TS.	=	Taittirīya Saṃhitā

BIBLIOGRAFIA

ACERBO, S. 2018. *Ideologia e storia nell'opera di Dumézil*. «Historia Religionum: An international Journal», 10: 139-152.

ACKERMAN, R. 2002. *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York and London: Routledge.

ALLEN, N.J. 2003. *The Indra-Tullus Comparison*. «General Linguistics», 40: 149-171.

AUFRECHT, T. 1859. *Sarama*. «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 13: 493-9.

BERGAIGNE, A. 1878-1883. *La religion védique d'après les hymnes du* Rig-veda, vol. 1-3 Paris: Vieweg; Paris: Bouillon.

BLOOMFIELD, M. 1893. *Contributions to the Interpretation of the Veda. The Story of Indra and Namuci*. «Journal of the American Oriental Society», 15: 143-63.

- 1896. *Contributions to the Interpretation of the Veda. Trita, the Scape-Goat of the Gods, in Relation to Atharva-Veda VI. 112 and 113*. «American Journal of Philology», 17: 430-7.
- 1908. *The Religion of the Veda. The Ancient Religion of India (From Rig-Veda to Upanishads).* New York and London: G.P. Putnam's Sons.

BOCCALI, G. – PIANO, S. – SANI, S. 2000. *Le letterature dell'India.* Torino: UTET.

BODEWITZ, H. 2019. *Vedic Cosmology and Ethics. Selected Studies*. Boston: Brill.

BOLLÉE, W.B. 1981. *The Indo-European Sodalities in Ancient India*. «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 131: 172-191.

BRELICH, A. 1958. *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso.* Roma: Edizioni dell'Ateneo.

BRERETON, J.P. – JAMISON, S.W. 2020. *The Rigveda. A Guide.* Oxford: Oxford University Press.

BROCKINGTON, J. 1998. *The Sanskrit Epics*. Boston: Brill.

- 2001. *Indra in the Epics*. In: K. Karttunen – P. Koskikallio (eds.), *Vidyārṇavavandanam: Essays in Honour of Asko Parpola*: 67-82. Helsinky: Finnish Oriental Society.
- 2018. *Introduzione*, in Sani et al. (a cura di), 2018: 19-49.

BRONKHORST, J. 2016. *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*. Boston: Brill.

BROWN, W. N. 1919. *Proselyting the asuras (A Note on Rig Veda 10. 124)*. « Journal of the American Oriental Society » 39: 100-103.

- 1942. *The Creation Myth of The Rig Veda*. «Journal of the American Oriental Society», 62: 85-98.
- 1978. *India and Indology: Selected Articles.* Delhi: Motilal Banarsidass.

BURKERT, W. 2021. *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica.* Milano: Jouvence [ed. or. *Homo necans: Interpretationen altgriechischer*. Berlin: de Gruyter & Co. 1972].

CALAND, W. 1919 (ed.). *Das Jaiminīya Brāhmaṇa in Auswahl. Text, Übersetzung, Indices*. Amsterdam: Johannes Müller.
- 1931 (ed.). *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa. The Brāhmaṇa of Twenty Five Chapters*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.

CHAKRAVARTY, U. 1995. *On the Etymology of the Word* 'índra'. «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 76: 27-33.
- 1997. *Indra and Other Vedic Deities*. New Delhi: D.K. Printworld Ltd.

COOMARASWAMY, A.K. 1935. *Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology*. «Journal of the American Oriental Society», 55: 373-419.
- 1986. *Sir Gawain e il cavaliere verde: Indra e Namuci*. In: Boitani, P. (a cura di), *Sir Gawain e il cavaliere verde*. Milano: Adelphi.

DANDEKAR, R.N. 1950. *Vṛtrahā Indra*. «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 31, 1: 1-55. [= DANDEKAR 1979: 141-98].
- 1979, *Vedic Mythological Tracts*. Delhi: Ajanta Publications.

DE GUBERNATIS, A. 1874. *Letture sopra la mitologia vedica*. Firenze: Le Monnier.

DEBROY, B. 2008. *Sarama and Her Children. The Dog in Indian Myth*. New Delhi: Penguin Books.
- 2010 (ed.). *The Mahābhārata (Vol. I-X).* New Delhi: Penguin Books.

DETIENNE, M. 1987. *Dioniso e la pantera profumata.* Bari: Laterza [ed. or. *Dionysos mis à mort.* Paris: Gallimard, 1977].

DONIGER, W. (ed.) 1975. *Hindu Myths: A Sourcebook Translated from the Sanskrit*. London: Penguin Books.
- 1981 (ed.). *The Rig Veda: An Anthology*. Harmondsworth, UK: Penguin Books.

- 1976. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Delhi: Motilal Barnarsidass [trad. it. *Le origini del male nella mitologia indù*, Milano: Adelphi, 2002].
- 1985a. *Tales of Sex and Violence. Folklore, Sacrifice and Danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1985b. *The Case of the Stallion's Wife: Indra and Vṛṣaṇaśva in the Ṛg Veda and the Brāhmaṇas.* «Journal of the American Oriental Society», 105: 485-498.
- 1997a. *Sita and Helen, Ahalya and Alcmena: A Comparative Study*. «History of Religions», 37: 21-49.
- 1997b. *Śiva. L'asceta erotico*. Milano: Adelphi [ed. or. *Śiva. The Erotic Ascetic.* London and New York: Oxford University Press, 1973].

DOUGLAS, M. 1993. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. Bologna: Il Mulino [ed. or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin Books, 1966]

DUBUISSON, D. 1978. *Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions*. «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 33: 21-34.
- 1979. *Trois theses sur le Rāmāyaṇa*. «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 34: 464-489.
- 2014. *Twentieth Century Mythologies. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. London and New York: Routledge [ed. or. *Mythologies du XXe siècle. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade.* Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993].

DUMÉZIL, G. 1941. *Jupiter, Mars, Quirinus*. Paris: Gallimard.
- 1942. *Horace et les Curiaces.* Paris: Gallimard.
- 1985. *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*. Torino: Einaudi [ed. or. 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris: Gallimard].
- 1986a. *Mythe et épopée*. I. Paris: Gallimard [ed. or. 1968].
- 1986b. *Mythe et épopée*. II. Paris: Gallimard [ed. or. 1971].
- 1990. *Le sorti del guerriero*. Milano: Adelphi [ed. or. 1985, *Heur et Malheur du guerrier.* Paris: Flammarion].
- 2001. *La religione romana arcaica*. Milano: Rizzoli [ed. or. 1974, *La religion romaine archaïque.* Paris: Payot].
- 2003. *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*. Rimini: Il Cerchio [ed. or. 1958, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*. Bruxelles: Latomus].

DURKHEIM, E. 1973. *Le forme elementari della vita religiosa.* Roma: Newton Compton [ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris: Librairie Félix Alcan, 1912].

EGGELING, J. (ed.) 1882-1900. *Śatapatha Brāhmana.* 5 vol. Oxford: Clarendon Press.

ELIADE, M. 1981. *Immagini e simboli.* Milano: Jaca Book [ed. or. *Images et symbols. Essais sur le symbolism magico-religeux.* Paris: Gallimard, 1952].

- 1999. *Trattato di storia delle religioni.* Torino: Bollati Boringhieri [ed. or. *Traité d'histoire des religions.* Paris: Payot, 1948].

FALK, H. 1986. *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Vedischen Opfers*. Freiburg: Hedwig Falk.

- 1991. *Silver, Lead and Zinc in Early Indian Literature*. «South Asian Studies», 7: 111-117.

FELLER, D. 2004. *The Sanskrit Epics' Representation of Vedic Myths.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

FILIPPANI RONCONI, P. 1961. *Upaniṣad antiche e medie. 3. Kauṣītaki, Aitareya, Taittirīya, Maitry, Kena, Praśna, Muṇḍaka*. Torino: Bollati Boringhieri.

GIULIANO, L. 2008. *Some Considerations on a Particular Vajra Iconography: The Skambha, the Yūpa, the Bones of Dadhīca and Related Themes*. «Rivista degli studi orientali», 81: 103-126.

GONDA, J. 1959. *Epithets in the ṚgVeda.* The Hague: Mouton & Co.

- 1967. *The Indra Festival According to the Atharvavedins*. «Journal of the American Oriental Society», 87: 413-429.
- 1980a. *Le religioni dell'India. Veda e antico induismo*. Milano: Jaca Book [ed. or. *Die Religionen Indiens. Band 1: Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960].
- 1980b. *The Mantras of the Agnyupasthāna and the Sautrāmaṇī.* Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

GORDON WHITE, D. 1989. *Dogs Die*. «History of Religions», 28: 283-303.

- 1991. *Myths of the Dog-Man.* Chicago: The University of Chicago Press.

HEESTERMAN, J. 1962. *Vrātya and Sacrifice*. «IIJ», 6: 1-37

- 1985. *The Inner Conflict of Tradition*. Delhi: Oxford University Press
- 1995. *Warrior, Peasant and Brahmin.* «Modern Asian Studies», 29: 637-654.
- 2007. *Il mondo spezzato del sacrificio.* Milano: Adelphi [ed. or. *The Broken World of Sacrifice*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993]

HILLEBRANDT, A. 1891-1902. *Vedische Mythologie*. Vol 1-3. Berlin: Verlag von M. & H. Marcus.

HILTEBEITEL, A. 1974. *Dumézil and Indian Studies*. «Journal of Asian Studies», 34: 129-137.

- 1977. *Nahuṣa in the Skies: A Human King of Heaven*. «History of Religion», 16: 329-350.
- 1990. *The Ritual of Battle. Krishna in the* Mahābhārata. Albany: State University of New York Press.
- 2011. *Reading the Fifth Veda. Studies on the Mahābhārata (Essays by Alf Hiltebeitel. Vol. 1).* Boston: Brill.

HOPKINS, E.W. 1915. *Epic Mythology*. Strassburg: Verlag von K.J. Trübner.

- 1916. *Indra as God of Fertility*. «Journal of the American Oriental Society», 36: 242-68.

JAMISON, S.W. 1991. *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

JAMISON, S.W. – WITZEL, M. 1992. *Vedic Hinduism.* Available from website http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/vedica.pdf.

JAMISON, S.W. – BRERETON, J.P. 2014 (eds.). *The Rigveda*. Oxford: Oxford University Press

KEITH, A.B. 1914 (ed.). *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṇhitā.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- 1920 (ed.). *Rigveda Brāhmaṇas: The Aitareya and Kauāītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

KERÉNYI, K. 1992. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile.* Milano: Adelphi [ed. or. *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens.* Munchen – Wien: Albert Langen – Georg Müller Verlag, 1976]

KLOSTERMAIER, K. 2001. *Hinduism: A Short History*. London: Oneworld Publications.

KRAMRISCH, S. 1962. *The Triple Structure of Creation in the Ṛg Veda*. «History of Religions», 2: 140-175; 256-285.

KUIPER, F.B.J. 1983. *Ancient Indian Cosmogony*. Delhi: Vikas Publishing House.

- 1961. *Some observations on Dumézil's Theory (With Reference to Prof. Frye's Article).* «Numen», 8: 34-45.

LÉVI-STRAUSS, C. 1990. *Il crudo e il cotto*. Milano: Mondadori [ed. or. *Le cru et le cuit*. Paris: Librairie Plon, 1964].

- 2009. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore [ed. or. *Anthropologie structurale*. Paris: Librairie Plon, 1964].
- 2018. *Antropologia strutturale due*. Milano: Il Saggiatore [ed. or. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Librairie Plon, 1973].

LÉVY, S. 1898. *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*. Paris: Ernest Leroux [tr. it. *La dottrina del sacrificio nei Brāhmana.* Milano: Adelphi, 2009].

LEVITT, S.H. 2003. *The Dating of the Indian Tradition.* «Anthropos», 98: 341-359.

- 2008. *Skt.* índra*: Grassmann's Connection with* √indh *Again*. «Ind. Taur.» 38: 211-264.

LINCOLN, B. 1975. *The Indo-European Myth of Creation.* «History of Religions», 15: 121-145.

- 1976. *The Indo-European Cattle-Raiding Myth.* «History of Religions», 16, 1: 42-65.
- 1979. *The Hellhound.* «The Journal of Indo-European Studies», 7: 273-285.
- 1998. *Rewriting the German War God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the Late 1930s.* «History of Religions», 37: 187-208.

LOMMEL, H. 1926. *Rasā*. «Zeitschrift für Indologie und Iranistik», 4: 194-206.

- 1939. *Der Arische Kriegsgott*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

LUBOTSKY, A. 2002 (ed.). *Atharvaveda-Paippalāda Kāṇḍa Five.* Cambridge: Harvard University.

LÜDERS, H. 1951-1959. *Varuṇa*. Vol. 1-2. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

MALAMOUD, C. 1968. *Manyuḥ svayambhūḥ*. In: *Mélanges d'Indianisme a la mémoire de Louis Renou.* Paris: Éditions E. De Boccard: 493-507.

- 2005a. *La danza delle pietre*. Milano: Adelphi [ed. or. *La danse des pierres*, Paris: Seuil, 2005].

- 2005b. *Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne*. Paris: Albin Michel [tr. it. *Femminilità della parola. Miti e simboli dell'India antica*. Roma: La Parola, 2008] .

MACDONELL, A.A. 1897. *Vedic Mythology*. Strassburg: Verlag von K.J. Trübner.

- 1904 (ed.). *Bṛhaddevatā.* Cambridge: Harvard University.

MCHUGH, J. 2021a. *An Unholy Brew. Alcohol in Indian History and Religions*. Oxford: Oxford University Press.

- 2021b. *The Ancient Indian Alcoholic Drink Called* Surā. JAOS, 141: 49-72

MELI, M. 1998. *Indra, la danza, il labirinto*. «Studi classici e orientali», 46: 721-36.

MEYER, 1937. *Trilogie Altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Drittes Stück. Indra, das altindische Gott del Frühlingssonne und der Fruchtberkeit und sein Fest*. Zurich-Leipzig: Max Niehans Verlag.

MONIER WILLIAMS, M. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary.* Oxford: Clarendon Press

NORELIUS, P.J.2017. *Indra's Flight and Affliction: Vedic Reminiscences of an Indo-European Myth*. «The Journal of Indo-European Studies», 45: 333-372.

OERTEL, H. 1898. *Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa to the history of the Brāhmaṇa literature.* «JAOS», 19: 97-125.

OLDENBERG, H. 1893. *Indra und Namuci*. «Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse»: 342–49.

- 1894. *Die Religion des Veda.* Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.

OTTO, R. 2009. *Il sacro*. Milano: SE [ed. or. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, Trewendt und Granier, 1917].

PERRY, E.D. 1885. *Indra in the Rig-Veda*. «Journal of the American Oriental Society», 11: 117-208.

PIRART, É. 2010. *La naissance d'Indra. Approche comparative de mythes de l'Inde ancienne*. Paris: L'Harmattan.

RENOU, L. 1947. *Anthologie Sanskrite*. Paris: Payot.

- 1957. *Vedic India.* Calcutta: Susil Gupta.

RIGOPOULOS, A. 2005. *Hindūismo.* Brescia: Queriniana.

ROBERTSON SMITH, W. 1894. *Lectures on the Religion of the Semites.* London: Adam and Charles Black.

RODHE, S. 1946. *Deliver Us From Evil. Studies on the Vedic Ideas of Salvation*. Uppsala: A.B. Lundequist.

RONZITTI, R. 2014. *L'età dell'oro sotto Vṛtra e la formula indoeuropea 'terra inarata'*. «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese», 8-9: 205-17.

ROSE, C. 2000. *D'Indra triple pécheur et de Trita Āptya au triple péché conjoint de eus et d'Athena Tritogeneia.* «Ollodagos», 14: 105-57.

SANI, S. 2000 (a cura di). *Ṛgveda. Le strofe della sapienza*. Venezia: Marsilio.

- 2003. *Il padre di Indra.* «Studi e saggi linguistici», 40-41: 317-324.

SANI, S. ET AL. (a cura di) 2018. *Rāmāyaṇa. Il grande poema epico della mitologia indiana* (3 vol.). Milano: Mimesis

SCHMIDT, H.P. 1968. *Bṛhaspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen mythologie und kulturgeschichte*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

- 1992. *The Place of Ṛgveda 4.42 in the Ancient Indian Royal Ritual*. In: A. W. van den Hoek et al. (eds.). *Ritual, State and History in South Asia: Essays in Honour of J.C. Heesterman*, Leiden: 323-49.

SCHROEDER, L. VON. 1909. *Göttertanz und Weltentstehung*. «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands», 23: 1-17.

SARUP, L. 1920 (ed.). *The Nighaṇṭu and the Nirukta*. Delhi: Motilal Banarsidass [Rist. 1967].

SEGAL, 2021. *Myth Analyzed*. London and New York: Routledge.

SÖHNEN-THIEME, R. 1991. *Indra and Women*. «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 54: 68-74.

- 1996. *The Ahalyā Story Through the Ages.* In: J. Leslie (ed.), *Myth and Mythmaking: Continuous Evolution in Indian Tradition*. London: Curzon Press: 39-62.
- 2009. *Indra in the* Harivaṃśa. In: Goldman, R.P. – Tokunaga, M. (eds.), *Epic Undertakings*. Delhi: Motilal Banarsidass: 335-69.

SQUARCINI, F. – CUNEO, D. 2010 (a cura di). *Il trattato di Manu sulla norma*. Torino: Einaudi.

SRINIVASAN, D. 1973. *The Myth of the Paṇis in the Rig Veda*. «Journal of the American Oriental Society», 93: 44-57.

STAAL, F. 1990. *Rituals and Mantras: Rules Without Meaning*. New York: Peter Lang Publishing.

THIEME, P. 1960. *The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties.* «Journal of the American Oriental Society», 80: 301-317.

TULL, H.W. 1996. *The Killing That Is Not Killing: Men, Cattle and the Origins of Non-Violence (Ahiṃsā) in the Vedic Sacrifice*. «Indo-Iranian Journal», 39: 223-44.

VILLANI, P. 2006 (ed.). *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*. Venezia: Marsilio.

VON SIMSON, G. 1992. *Interpreting Vedic Myth: The Story of Indra and Kutsa*. «Indologica Tauriniensia», 17-18: 333-342.

WATKINS, C. 1995. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics.* New York – Oxford: Oxford University Press.

WIDENGREN, G. 1938. *Hochgottglaube im Alten Iran. Eine Religionsphanomenologische Untersuchung*. Uppsala: Lundequist.

WIKANDER, S. 1941. *Vayu. Texte und Untersuchengen zur Indo-Iranischen Religionsgeschichte*. Uppsala: A.B. Lundequist.

WHITAKER, J. 2011. *Strong Arms and Drinking Strength. Masculinity, Violence, and the Body in Ancient India*. Oxford: Oxford University Press.

WILKEN, P. 2013. *Il poeta nel laboratorio*. *Vita di Claude Lévi-Strauss*. Milano: Il Saggiatiore. [ed. or. *Claude Lévi-Strauss. The Poet in the Laboratory.* London: Bloomsbury, 2010].

WINTERNITZ, M. 1972. *A History of Indian Literature. Vol. I.* [ed. or. 1927]. New Delhi: Oriental Books Reprint.

WITZEL, M. 2004. Obituary. F.J.B. Kuiper 1907–2003. «Electronic Journal of Vedic Studies», 11: 1-17.

- 2005. *Vala and Iwato. The Myth of the Hidden Sun in India, Japan, and beyond*. «Electronic Journal of Vedic Studies», 12: 1-69.

WOODARD, R. D. 2013. *Myth, Ritual, and the Warrior in Roman and Indo-European Antiquity*. New York: Cambridge University Press.

ZIMMER, H. 2018. *Miti e simboli dell'India*. Milano: Adelphi [ed. or. *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Washington: Bollingen Foundation, 1946].