

ALBERTO PELISSERO

**Tipi indiani dell'eroe metamorfico: dalle trasformazioni dei *nāga* alla trasfigurazione e morte di Mahiṣa, con un raffronto di ambito celtico**

0. Il tema dell'eroe metamorfico è senz'altro uno dei più affascinanti e complessi fra quanti si possono affrontare per cominciare a mettere insieme alcuni tasselli di una nuova mitologia comparata che tenga conto delle più consolidate acquisizioni di ciascun ambito disciplinare, abbandonando ogni compiacenza verso accostamenti all'universo del mito troppo pesantemente debitori nei confronti di visioni del mondo di tipo paleo- o neo-positivistico. Va precisato che la categoria stessa di eroe è mal individuabile in India, ove i confini tra mondo umano e divino da un lato, tra mondo umano e animale dall'altro, sono spesso piuttosto labili. Dal punto di vista tipologico occorre poi distinguere il metamorfismo dal teriantropismo, che non comporta di per sé alcuna trasformazione.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Il presente articolo recepisce i risultati scientifici di un seminario interdisciplinare sul tema dell'eroe metamorfico, realizzato in collaborazione tra Letteratura anglo-irlandese (Melita Cataldi) e Linguistica indo-aria (Alberto Pelissero) nell'anno accademico 2000-2001 presso la Facoltà di Lingue dell'Università di Torino, e al contempo si iscrive in un progetto di ricerca sulla tanatometamorfosi cofinanziato dal MIUR (coordinatore nazionale Francesco Remotti, coordinatore locale Stefano Piano). Una sua versione preliminare, più breve, è comparsa in Pelissero (2000). Sul teriantropismo, argomento che esula dal presente saggio, si vedano in generale Gould (1886), Thompson (1930), Lum (1952), White (1956), Hamel (1972), Campbell (1983), e per l'area indiana Krishnamurthy (1985) e White (1991) (con ampie sezioni comparatistiche che esaminano quel particolare tipo di teriantropismo rappresentato dalla commistione di specie, 'miscegenation'). Si veda anche Gupta (1983: 55-57), ove si riportano alcune leggende sulla nascita di Gaṇeśa, in particolare sulla sua assunzione di una testa di elefante, con vari riferimenti puranici, non sempre individuati correttamente. L'unico mostro che probabilmente è filtrato in Occidente per derivazione indiana è la mantichora (animale favoloso con tre file di denti e volto d'uomo, corpo di leone e coda di scorpione), già nota a Plinio il Vecchio e probabile esito dell'indiano *makara*. Per quanto riguarda invece il metamorfismo non esistono a mio sapere studi specifici di respiro generale; si possono consultare il sempre utile Thompson (1955-58), nonché Thompson (1967: 362-65 [Ovidio, lupo mannaro, Lohengrin ecc.], 393-94 [Ovidio, Apuleio], 441 [trasformisti nelle fiabe degli indiani nordamericani]). Salvo diversa indicazione le traduzioni di testi indiani sono mie.

1.1. La metamorfosi, che da semplice trasformazione sempre in bilico tra sfera umana e animale può insensibilmente diventare vera e propria trasfigurazione, è senz'altro la cifra principale per avvicinarsi a questa tipologia mitica. In India questo mitologema richiama immediatamente il ciclo legato al dio Viṣṇu, che nella mitologia puranica si articola in dieci ipostasi (*avatāra*, letteralmente «discese [sulla terra]»), alcune delle quali interamente animali, un'altra mista e le successive sostanzialmente umane. I dieci *avatāra* nella formulazione classica sono: pesce, tartaruga, cinghiale, uomo-leone, nano, Paraśurāma, Rāmacandra, Kṛṣṇa, Buddha, Kalkin.<sup>2</sup> Occorre però considerare che in questo caso la metamorfosi dell'unico principio divino che si sottopone a successive discese sulla terra per aiutare il genere umano e sostenere il cosmo nelle sue vicissitudini socio-etiche<sup>3</sup> insiste, com'è naturale in contesto indiano, su più esistenze. Usando una metafora scientifica potremmo dire che la vicenda degli *avatāra* si snoda non sul piano dell'ontogenesi ma su quello della filogenesi. Ma questo sembra voler adombrare una prospettiva evoluzionistica che probabilmente è assente nella formulazione originaria del mito, e che è stata sottolineata da interpreti moderni in chiave riduzionistica, leggendo il mito appunto come una sorta di darwinismo inconsapevole e non scientifico.

1.2. Valore analogo hanno quegli esempi desumibili dalla letteratura etico-giuridica normativa in cui determinati tipi di comportamenti in un'esistenza umana sono ritenuti responsabili di una rinascita animale in base al principio di retribuzione dell'azione (*karman*) che regola il ciclo delle rinascite (*samsāra*). Si vedano i casi che seguono, tratti dalla *Manusmṛti*: «Una donna

<sup>2</sup> Esistono formulazioni alternative dell'elenco a dieci membri, in cui per esempio a Buddha è sostituito Balarāma, nonché elenchi più ampi che comprendono fino a 22 (*Bhāgavatapurāṇa*) o addirittura 39 *avatāra* (*Ahīrbudhnyasaṃhitā*). Per i dieci *avatāra* si vedano: *Śatapathabrāhmaṇa* 1,8,1,1-6, *Bhāgavatapurāṇa* 1,3, 2,7, 8,24, *Matsyapurāṇa* 1,11-34, 2,1-19, *Agnipurāṇa* 2, *Garuḍapurāṇa* 1, *Skandapurāṇa* 2,2,3, 5,3,3, *Viṣṇudharmottarapurāṇa* 1,75-76 (pesce); *Bhāgavatapurāṇa* 8,7, *Agnipurāṇa* 3, *Rāmāyaṇa* 1,45 (tartaruga); *Bhāgavatapurāṇa* 3,13-19, *Agnipurāṇa* 4, *Viṣṇupurāṇa* 1,4, *Brahmāṇḍapurāṇa* 1,1,5, 2,3,72, *Devībhāgavatapurāṇa* 8,2, *Kūrmapurāṇa* 1,6, *Liṅgapurāṇa* 1,94, *Varāhapurāṇa* 113-115, *Viṣṇudharmottarapurāṇa* 1,3 (cinghiale); *Bhāgavatapurāṇa* 7,8 (uomo-leone); *Rāmāyaṇa* 1,29, *Vāyupurāṇa* 2,36,74-86, *Bhāgavatapurāṇa* 8,15-23, *Brahmāṇḍapurāṇa* 2,3,72-73, *Kūrmapurāṇa* 1,16, *Mārkaṇḍeyapurāṇa* 4, *Padmapurāṇa* 5,13, 5,25, 5,73, *Viṣṇudharmottarapurāṇa* 1,55, 1,126 (nano); *Bhāgavatapurāṇa* 9,16 (Paraśurāma); *Kambarāmāyaṇa* 1 (Rāmacandra); *Bhāgavatapurāṇa* 4, *Devībhāgavatapurāṇa* 5 (Kṛṣṇa); *Viṣṇupurāṇa* 3,17-18, *Agnipurāṇa* 16, *Bhāgavatapurāṇa* 2,7, *Devībhāgavatapurāṇa* 10,5, *Garuḍapurāṇa* 1,32, *Liṅgapurāṇa* 1,71, *Skandapurāṇa* 4,1,43-58 (Buddha); *Viṣṇupurāṇa* 4,24, *Agnipurāṇa* 16, *Bhāgavatapurāṇa* 12,2, *Bhaviṣyapurāṇa* 3,1, 3,3, 3,4, *Kalkipurāṇa* 1,1-4, 2,6-7, *Skandapurāṇa* 7,4,1 (Kalkin). Per una lettura metamorfica dell'*avatāra* del nano si veda Dange (1996: 299).

<sup>3</sup> Ossia per sostenere il *dharma*. Quest'interpretazione etica del ruolo degli *avatāra* (la cui formulazione più autorevole si trova in *Bhagavadgītā* 4,7) si contrappone a un'eziologia alternativa, secondo la quale Viṣṇu sarebbe costretto a discendere in una serie di *avatāra* per scontare una maledizione di Bhṛgu (*Devībhāgavatapurāṇa* 4,10).

infedele al marito ottiene biasimo in questo mondo; consegue (la rinascita nel grembo di uno sciacallo ed è tormentata dai malanni (generati) dalla sua malvagità» (5,162); «Un sacerdote che ha ottenuto con la questua beni per un sacrificio e non li offre tutti diventa un avvoltoio o un corvo per un periodo di cento anni» (11,24). Ma è soprattutto *Manusmṛti* 12 che contiene le informazioni più particolareggiate:

Quanti partecipano del *sattva* divengono dèi, quanti partecipano del *rajas* divengono esseri umani e quanti partecipano del *tamas* divengono sempre animali: questo è il triplice esito. ... Gli esseri statici, i vermi, gli insetti, i pesci, i serpenti, le testuggini, il bestiame domestico e gli animali selvatici sono l'esito tamasico infimo. Gli elefanti, i cavalli, i servi, i barbari disprezzati, i leoni, le tigri e i cinghiali sono l'esito tamasico medio. Gli attori itineranti, gli uccelli, gli imbroglioni, gli orchii e gli spettri sono l'esito tamasico sommo. ... L'uccisore di un sacerdote va nel grembo di un cane, di un maiale, di un asino, di un cammello, di una vacca, di una capra, di una pecora, di un'antilope, di un uccello, di un intoccabile (*caṇḍāla*) o di un tribale (*pukkasa*). Un sacerdote che beve liquori entra (nel grembo) di un verme, di un insetto, di una falena, di uccelli che mangiano escrementi e di esseri violenti. Un sacerdote ladro (rinasce) migliaia di volte in ragni, serpenti e lucertole, in animali acquatici e spettri (*piśāca*) violenti. Un uomo che viola il talamo del suo *guru* (rinasce) centinaia di volte in erbe, arbusti e liane, in animali carnivori o forniti di zanne e in individui che compiono azioni crudeli. I violenti diventano animali carnivori, le persone che mangiano cose impure diventano vermi, i ladri animali che si divorano a vicenda e gli uomini che copulano con donne di casta infima diventano fantasmi (*preta*) (*Manusmṛti* 12,40, 42-44, 55-59).<sup>4</sup>

1.3. Un terzo tipo è quello della trasmutazione che avviene nel corso di una teofania, il cui esempio più noto e poeticamente più espressivo è senz'altro rappresentato dalla rivelazione di Kṛṣṇa nella sua forma divina all'eroe Arjuna (*Bhagavadgītā* 11), che si dichiara terrorizzato dell'esperienza e prega il suo protettore di riassumere sembianze più familiari.

Non pare il caso di proseguire l'esplorazione lungo questa via.

2. Un altro tipo di potere di trasformazione, decisamente impressionante per la sua efficacia, è quello del dio Indra, la cui *māyā* – intesa nella sua duplice accezione di facoltà di illusione magica ma anche di trasformazione 'reale' dal punto di vista fenomenico – gli consente di mutare sembianze a suo piacimento, perlopiù per ingannare e umiliare gli antidèi (*asura*) o per soccorrere i suoi devoti. Nel *Mahābhārata* egli si tramuta in oca selvatica (*haṃsa*), in brahmano, in vento, in falco (e si potrebbe continuare).<sup>5</sup> Da Indra questa fa-

<sup>4</sup> Si è seguita la numerazione del testo dell'edizione di Jha (1999). Mi sembra che il passo citato chiarisca in modo inequivocabile l'affermazione secondo la quale nel mondo indiano i confini tra mondo animale, umano e superumano (divino o semidivino) sono perlomeno labili.

<sup>5</sup> Rispettivamente *Mahābhārata* 1,63,21 (*haṃsarūpeṇa ceśvaraḥ*), 1,67,44 (*indro brāhmaṇo bhūtvā*), 1,78,4 (*vāyubhūtaḥ*), 3,130,23 (*indraḥ śyenaḥ kapoto' gnirbhūtvā*), per mettere alla prova Uśinara Indra si muta in falco, Agni in piccione; l'episodio si ripete a spese di Śibi in

coltà passa nel corso del tempo a Viṣṇu, per poi diventare nel pensiero sankariano una categoria pseudo-ontologica che corrisponde non tanto a un principio di spiegazione del mondo quanto piuttosto all'ammissione della sua inspiegabilità.<sup>6</sup> Questo stesso potere viene impiegato da tutta una serie di personaggi epici e favolistici per mascherare il proprio aspetto, spesso tramutandosi in sosia di altri individui per i motivi più disparati, sempre legati a un tentativo di frode, di inganno nei confronti di chi si lascerà gabbare dalla temporanea trasformazione.<sup>7</sup> Spesso questo tipo di metamorfosi si limita a un travestimento, all'assunzione fittizia delle sembianze di un altro personaggio, ma non è una trasmutazione transpecifica, da uomo ad animale o viceversa, e pertanto non sembra così interessante da approfondire in questa sede. Anche il fatto che la mutazione transpecifica non sia compresa nell'elenco delle *siddhi*, i poteri sovranormali attingibili dall'asceta che si dedichi allo *yoga*, oggetto della terza sezione (*pāda*) degli *Yogasūtra*, è forse indice che questo tratto favolistico e popolare delle metamorfosi animali non è mai penetrato più di tanto nella tradizione colta che fa capo a Patañjali.

Molte sono le metamorfosi di Indra, che si muta in bisonte, scimmia, ariete, quaglia, coda di cavallo, sanguisuga, pappagallo, bruco (forse), piccione, sciacallo, nell'asceta Gautama, nel veggente Kauśika e persino in una donna, ma anche in bufalo (*mahiṣa*; Goudriaan 1978: 5-14, cit. in Parpola 1992: 297 sg.).<sup>8</sup> La figura di Indra assume particolare importanza per il tema della metamorfosi in un episodio specifico, che vede il dio impegnato in un duello mortale con l'*asura* Namuci. Parpola vi individua un plausibile parallelo della lotta tra la Dea e l'*asura* metamorfico Mahiṣa (su cui ci soffermeremo *infra*, ai paragrafi 6, 6.1, 6.2, 6.3, 6.4, 6.5.1, 6.5.2, 6.5.3, 6.6, 6.7, 6.8), con Indra come antagonista dell'*asura* in luogo della Dea.<sup>9</sup>

3. Al di là dei casi individuali di questa o quella divinità possiamo allora volerci verso una classe di esseri mitici che sono caratterizzati principalmente non solo e non tanto da sembianze serpentine, come spesso si legge, ma soprattutto dalla capacità di passare senza alcuno sforzo dall'aspetto totalmente o parzialmente ofitico a quello totalmente o parzialmente umano, e per giunta

3,197,2: *agniḥ kapotarūpeṇa ... indrah śyenarūpeṇa*) (secondo la numerazione della *vulgata*).

<sup>6</sup> Sulle varie vicissitudini della categoria di *māyā* sul suolo indiano si veda Goudriaan (1978). Sulla *māyā* in Śaṅkara si veda almeno O'Neil (1980).

<sup>7</sup> Un esempio tra i tanti si può trovare in Pelissero (1994: 311-34). Si noti che in ambito indiano, specialmente nel *Mahābhārata*, vige una curiosa inversione per cui spesso gli dèi si comportano in modo truffaldino e gli antidei in modo virtuoso, per cui i buoni non sono sempre così buoni e i cattivi non sono sempre così cattivi. Per un esame di questa tematica da una prospettiva un po' diversa, anche antropologica, si veda Hildebeitel (1989).

<sup>8</sup> Per la trasformazione in bufalo si veda *Ṛgvedasamhitā* 1,121,2.

<sup>9</sup> Si veda *Śatapathabrāhmaṇa* 5,4,1,9-11 che introduce l'accenno al duello tra Indra e Namuci nel contesto della consacrazione regale (Eggeling 1882-1900: III, 91 sg., cit. in Parpola 1992: 282).

di tramutarsi in sosia di chiunque. Si tratta dei *nāga*, sui quali esiste uno studio che raccoglie la maggior parte del materiale disponibile in ambito sia letterario sia antropologico (Vogel 1926).<sup>10</sup> Pochi esempi basteranno a inquadrare il tipo.

3.1. Il primo caso è quello di Uttāṅka, la cui storia è narrata due volte nel *Mahābhārata*, con importanti varianti nelle diverse recensioni, una prima volta in 1,3, in prosa arcaica frammista a versi, una seconda in 14,53-58, che sembra la versione più tarda, interamente in versi. Una volta terminato il suo periodo di discepolato brahmanico, Uttāṅka ha ricevuto dalla moglie del proprio *guru* Veda l'incarico di portarle a mo' di onorario per l'insegnamento ricevuto dal consorte un paio di orecchini appartenenti alla sposa del re Pauṣya. L'impresa, apparentemente semplice, si rivela immediatamente aureolata di mistero, e sovraccarica di un simbolismo legato al concetto di impurità. Lungo la strada Uttāṅka incontra un gigante che cavalca un grosso toro, il quale gli ordina di cibarsi degli escrementi dell'animale. Perplesso il nostro obbedisce, solo dopo le insistenze dell'inquietante personaggio che gli dice di non preoccuparsi perché sa che il suo (di Uttāṅka) stesso maestro lo ha già fatto in passato. Compiute le abluzioni di rito dopo il singolare pasto e ripreso il viaggio, Uttāṅka arriva alla presenza del re Pauṣya, che acconsente alla sua richiesta. Introdotto negli appartamenti della sposa del monarca, non riesce però a vederla e piuttosto seccato ne chiede ragione al re, che gli spiega che, essendo sua moglie eccezionalmente virtuosa, non è possibile che chi anche inavvertitamente sia incorso in qualche trasgressione della purità rituale riesca a vederla. Uttāṅka riconosce di non aver compiuto in modo perfetto per la fretta il rito dell'abluzione dopo l'ultimo pasto, avendolo eseguito in piedi e non assiso secondo le prescrizioni. Una volta riparato l'errore rituale riesce finalmente a incontrare la regina che acconsente di buon grado alla sua supplica di cedergli gli orecchini, ammonendolo però di custodirli con somma cura, perché il re dei *nāga* Takṣaka aveva da tempo intenzione di impadronirsene. Uttāṅka la rassicura, dicendole che Takṣaka non sarà comunque in grado di sopraffarlo; quindi prende congedo. A questo punto si verifica uno strano incidente. Uttāṅka ha fretta di partire, e chiede al re di accorciare i tempi previsti per il pasto rituale che questi gli offre, usufruendo di cibo già pronto in cucina e non da prepararsi, cibo che però una volta portatogli viene rifiutato perché contiene un capello ed è freddo, pertanto impuro. Uttāṅka anzi si irrita a tal punto da scagliare contro Pauṣya una maledizione che lo condanna alla cecità (perché non ha saputo accorgersi che il cibo offerto non era puro). Testardo, il re non riconosce il proprio errore e colpisce l'ospite con una maledizione che lo condanna a rimanere senza prole perché si ostina secondo lui a dichiarare impuro un cibo che invece è perfettamente puro. Chiarito l'equivoco tra i due, e riconosciuto

<sup>10</sup> Si vedano anche Failla (1982), Piantelli (1996) (che tra l'altro individua proprio nei *nāga* la radice dell'albero genealogico della Dea Kuṇḍalinī del tantrismo maturo).

l'errore da parte del monarca, risulta possibile a Uttanka attenuare l'efficacia della propria maledizione (la cecità sarà temporanea), ma non così a Pausya. La spiegazione della diversità di effetto delle due maledizioni è dovuta al fatto che, essendo Uttanka un brahmano, anche se parla con lingua tagliente il suo cuore è benigno, mentre essendo il re un guerriero anche quando parla con espressioni soavi il suo cuore rimane duro, pertanto non gli è possibile mitigare l'effetto di una maledizione una volta che essa sia stata scagliata. Uttanka non si preoccupa troppo di questo inconveniente, perché in fondo, il cibo essendo risultato effettivamente impuro, aveva ragione lui, e ritiene pertanto che la maledizione non sarà efficace. Appare piuttosto singolare non tanto l'insistenza di Uttanka sulla purezza del cibo, perfettamente normale in ambito indiano, ma piuttosto la sproporzione tra il suo precedente pasto abominevole inghiottito senza fiatare e la maledizione scagliata a prima vista per futili motivi. Forse qui qualcosa ci sfugge, o forse il narratore si è divertito a usare il registro della purezza rituale per motivi stilistici o semplicemente perché tutto il racconto è giocato sull'enigma e sull'equivoco. Sia come sia, il nostro dopo aver perigliosamente conquistato gli orecchini intraprende il viaggio di ritorno alla dimora del maestro e di sua moglie. A un certo punto, leggiamo nella prima versione mahabharatiana:

Vide sul sentiero un asceta itinerante nudo che veniva verso di lui, visibile solo a tratti. Uttanka allora, posati a terra gli orecchini, andò in cerca di acqua.<sup>11</sup> In quel mentre l'asceta itinerante si avvicinò in tutta fretta, e afferrati gli orecchini corse via. Essendosi avvicinato a lui dopo aver compiuto la purificazione da compiersi con l'acqua, ed essersi inchinato con riverenza agli dèi e al maestro, con gran velocità Uttanka lo inseguì<sup>12</sup> e lo acciuffò. Ma quello sentendosi afferrato abbandonò la sua forma (*rūpa*) (di asceta itinerante) e assunta istantaneamente la forma propria (*svarūpa*) di Takṣaka penetrò in un gran buco aperto nel terreno. Penetrato nel mondo dei *nāga* si recò alla propria dimora. Ricordatosi delle parole della regina Uttanka cercò di inseguire Takṣaka.<sup>13</sup>

Servendosi di un bastone (*daṇḍa*, emblema del potere regale, ma anche un chiaro simbolo fallico), Uttanka cerca invano di allargare il foro (foro apertosi nella terra, che nella mistica della regalità è la sposa del re), e viene

<sup>11</sup> Il commento di Nīlakaṇṭha (*ad* 1,27) spiega che va in cerca di acqua per adoperarla per cerimonie lustrali: evidentemente l'incontro con un personaggio inquietante spinge il nostro a cercare rifugio in una cerimonia di purificazione, con ciò stesso dimenticandosi della cautela necessaria nella custodia degli orecchini. Anche il fatto di posarli a terra è significativo, se si tiene conto del fatto che i *nāga* sono spesso concepiti come genii ctonii.

<sup>12</sup> Evidentemente Uttanka è rimasto così scottato della fretta che ha provocato l'incidente della doppia maledizione, da ritenere più opportuno perdere tempo prezioso per l'inseguimento piuttosto che esporsi a conseguenze spiacevoli per aver interrotto o abbreviato un rituale. Questa strofe, decisamente significativa, è assente nel testo stabilito dell'edizione critica, presente invece nella *vulgata* che seguiamo qui.

<sup>13</sup> *Mahābhārata* 1,3,126-30 (secondo la *vulgata*).

finalmente soccorso da Indra che utilizza a tale scopo il proprio *vajra* ('folgorre', ma ancora una volta efficace simbolo fallico).<sup>14</sup> Introdottosi nella meravigliosa città sotterranea dei *nāga*, Uttānka tenta dapprima di ingraziarsi Takṣaka intonando un inno di lode nei confronti del suo popolo, ma senza successo. A questo punto assiste a un singolare spettacolo, osservando in rapida successione una coppia di donne intente a intessere una trama fissata a un telaio, costituita da fili bianchi e neri; una ruota a dodici raggi fatta girare da sei giovani; un uomo con un magnifico cavallo. Si sente quindi spinto a intonare un inno in lode di Indra, in cui svela in parte il significato dello spettacolo: la ruota è l'anno, messo in movimento dalle sei stagioni, la trama è la manifestazione del mondo; il telaio è ciò che mette in movimento gli esseri e i mondi. L'uomo con il cavallo, compiaciuto, gli chiede cosa possa fare per lui. Uttānka manifesta il desiderio di sottomettere i *nāga* e l'uomo gli suggerisce di soffiare attraverso la parte posteriore del cavallo. Eseguito lo strano ordine, dalle aperture del corpo dell'animale fuoriescono fuoco e fiamme che spaventano i *nāga* e inducono Takṣaka a restituire al nostro eroe gli orecchini. Successivamente Uttānka fa ritorno dal maestro che gli spiega con maggiori particolari la reale identità dei suoi strani incontri: le due donne che tessono sono Dhātār e Vidhātār («ordinatore» e «distributore», due funzioni cosmologiche generalmente attribuite a una figura di demiurgo come Brahmā o Prajāpati), i fili bianchi e neri sono i giorni e le notti; l'uomo era il dio della pioggia Parjanya e il suo cavallo il dio del fuoco Agni; il gigante era Indra e il toro il suo veicolo divino Airāvata; gli escrementi erano liquore d'immortalità (*amṛta*), e solo per averli mangiati era riuscito a sfuggire vivo dal mondo dei *nāga*.

In certo modo la presenza delle figure a chiave, svelate prima da Uttānka poi da Veda, richiama la multiformità del mondo dei *nāga*, e ammonisce Uttānka a considerare che non sempre, anzi molto spesso, le cose non sono esattamente quello che sembrano, ciò che è puro può presentarsi come impuro, e occorre prestare attenzione alle apparenze per poterne penetrare il segreto.

Due tratti dell'episodio sono interessanti, anzitutto la rapidità della trasformazione di Takṣaka, che si direbbe accelerata, convulsa. Tutto l'episodio è ricco di espressioni indicanti la velocità («in tutta fretta», «corse via», «con gran velocità», «istantaneamente»: *tvaramāṇa*, *prādravat*, *mahatā javena*, *sahasā*), tema sulla cui importanza in letteratura si veda Calvino (1988: 31-53). In secondo luogo si noti la contrapposizione terminologica tra *rūpa* e *svarūpa*, la prima la forma cangiante soggetta a mutamento, la seconda la forma propria, il modo proprio di presentarsi di un essere che nella fraseologia filosofica è per definizione immutabile. Quanto a quest'ultimo punto si può richiamare l'esempio scolastico del vaso, in cui il *rūpa*, il fatto di presentarsi come vaso,

<sup>14</sup> Significativamente Indra si rivolge al proprio *vajra* dicendogli di andare in soccorso di un brahmano: il dio guerriero per eccellenza si presta a svolgere una funzione tipicamente regale in favore di un sacerdote.

la forma del vaso, è una caratteristica transeunte, presente solo nel periodo in cui il vaso è manifesto, ma non prima che venga prodotto dal vasaio a partire dalla creta e non dopo che sia stato distrutto e ridotto in cocci; laddove lo *sva-rūpa* del vaso, il modo proprio di presentarsi del vaso, è una categoria ontologica permanente, che corrisponde alle caratteristiche osservabili di un vaso che permettono di individuarlo come tale (il fatto di avere un'imboccatura e una svasatura più o meno pronunciata, di essere provvisto o meno di manici e simili), ma che è pienamente svincolato dall'esistenza contingente di questo o quel vaso particolare.

Nella seconda versione dell'episodio (14,53-58) la figura divina che protegge Uttāṅka non è più Indra ma Kṛṣṇa, e la coppia che gli chiede gli orecchini non è costituita da Veda e da sua moglie ma dal veggente Gautama e dalla sua consorte Ahalyā. Più o meno come nell'altra versione la consorte del re acconsente a cedere gli orecchini e ammonisce l'eroe a fare attenzione ai *nāga* che se ne impadroniranno se essi verranno posati inavvertitamente a terra. Pertanto Uttāṅka li avvolge precauzionalmente in una pelle di antilope che porta su di sé. Ma, spinto dalla fame mentre si trova in cammino, sale su di un albero per spiccarne alcuni frutti e posa l'involto su di un ramo. Gli orecchini scivolano a terra, e non appena toccano il suolo un serpente se ne impadronisce e scompare in un termitaio. Indra aiuta Uttāṅka a penetrare nel mondo dei serpenti come nella versione arcaica in prosa e successivamente ha luogo anche l'episodio del cavallo adoperato per spaventare i serpenti con il fuoco. L'associazione con Kṛṣṇa che si sovrappone a quella con Indra è sembrata a taluni un indizio di seriorità, come pure il fatto che il ruolo del *guru* di Uttāṅka sia stato assunto da Gautama, con un'evidente contaminazione con un mito relativo a quest'ultimo, mito nel quale tuttavia era presente un adulterio di Indra con Ahalyā, del tutto assente in questa versione spuria. Anche il serpente che ruba gli orecchini non è più Takṣaka, ma «un figlio di Airāvata», e il re dei serpenti è Vāsuki. Per di più il monarca la cui sposa cede a Uttāṅka gli orecchini è il cannibale Saudāsa, la cui storia si ritrova in diversi miti anche buddhisti. Il collasso di diversi episodi mitici in un'unica versione contaminata sembra evidente.

La multiformità di Takṣaka è confermata da un successivo episodio, in cui il *nāga* riesce a portare a compimento una maledizione per cui il re Parikṣit doveva essere ucciso da un serpente in modo abbastanza singolare. Introdotto come un vermicciattolo in un frutto che il re sta per consumare, suscita l'ilarità del sovrano, che si permette di ironizzare sull'episodio affermando che, proprio per non lasciare che la maledizione scagliatagli sia completamente vana, farà finta che il vermicciattolo sia Takṣaka. Questi immediatamente riassume le sue sembianze usuali e lo stritola tra le sue spire.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> *Mahābhārata* 1,40-43, con una versione più succinta in 1,49-50 e parziale (prolegomeni della maledizione che colpisce Parikṣit) in *Bhāgavatapurāṇa* 1,18,24-50. L'episodio della trasformazione subitanea di Takṣaka da verme a possente serpente è già stato analizzato da Piantelli (1996: 128 sgg.).



3.2. Il secondo esempio è di ambito buddhistico, e mostra ancora una volta la capacità di dissimulazione dei *nāga*, insieme al fatto che per così dire la permeabilità tra mondo umano e sfera dei *nāga* era una realtà accettata nella tradizione popolare, se poteva darsi il caso che un *nāga* cercasse di farsi ordinare novizio nell'ordine monastico. Infatti il codice disciplinare della comunità (*Vinayaṭīka*, *Mahāvagga* 1,63) riporta il caso che segue:

A quel tempo c'era un serpente che era angustiato, vergognoso, irritato per essere nato come serpente. Ora avvenne che questo serpente così considerò: «Con quale espediente potrei liberarmi da questa nascita come serpente e assumere rapidamente aspetto umano?». Allora quel serpente così considerò: «Questi asceti figli dei Sakya menano invero una vita virtuosa, tranquilla, santa, dicono il vero, si attengono ai precetti morali e sono dotati di ogni virtù. Se io potessi conseguire l'ammissione come asceta figlio dei Sakya sarei liberato da questa nascita come serpente e assumerei rapidamente aspetto umano». Allora quel serpente, assunto l'aspetto (*vaṇṇa*) di un giovane, si recò dai monaci e chiese loro l'ammissione; e i monaci gli conferirono l'ammissione e l'ordinazione. A quel tempo quel serpente coabitava con un certo monaco in un romitorio periferico. Ed ecco quel monaco, alzatosi di notte intorno all'alba, andava camminando su e giù all'aria aperta. Quando quel monaco ebbe lasciato il romitorio quel serpente, che si credeva al sicuro (da sguardi indiscreti) cadde addormentato (sotto le sue sembianze usuali). L'intero romitorio fu riempito dal corpo di quel serpente, le sue spire uscivano fuori dalla finestra. In quel mentre il monaco pensò: «Farò ritorno al romitorio!», aprì la porta e vide l'intero romitorio riempito dal corpo del serpente, con le spire che uscivano fuori dalla finestra. A quella vista si spaventò e si mise a gridare. Gli altri monaci si svegliarono e dissero a quel monaco: «Perché hai gridato, amico?» «L'intero romitorio, amici, è riempito dal corpo di un serpente, le sue spire escono fuori dalla finestra». Per il rumore il serpente si svegliò e si mise a sedere sul giaciglio. I monaci gli dissero: «Chi sei, amico?». «Sono un serpente, venerabili». «E perché hai fatto questa cosa, amico?». Allora quel serpente raccontò ogni cosa ai monaci, e i monaci riferirono ogni cosa al Sublime. In conseguenza di ciò il Sublime, avendo ordinato ai monaci di radunarsi, disse rivolto al serpente: «Voi serpenti non siete capaci di crescita spirituale nella dottrina e nella disciplina. Tuttavia, o serpente, vai e osserva il digiuno nel quattordicesimo, quindicesimo e ottavo giorno di ogni quindicina, in tal modo sarai liberato da questa nascita come serpente e assumerai rapidamente aspetto umano». Allora quel serpente, pensando «Io non sono capace di crescita spirituale nella dottrina e nella disciplina» si rattristò, si angustió, prese a versare lacrime, a lamentarsi, e andò via. Allora il Sublime disse rivolto ai monaci: «Vi sono due occasioni, o monaci, in cui un serpente (che ha assunto sembianze umane) manifesta il suo modo proprio di presentarsi (*sabhāva*) autentico: quando ha un rapporto sessuale con una femmina della sua specie e quando si considera al sicuro (da sguardi indiscreti) e cade addormentato. Queste, o monaci, sono le due occasioni in cui un serpente manifesta il suo modo proprio di presentarsi autentico. Fate in modo, o monaci, che un animale che non abbia ricevuto l'ordinazione non la riceva; se l'ha ricevuta venga espulso dalla comunità».

3.3. L'ultimo esempio di trasformazione tratto dal mondo dei *nāga* si trova nella favolistica: è la storia della donna che sposò un serpente. A un pio brahmano era nato un figlio con sembianze di serpente. La moglie, crucciata per

l'impossibilità di trovargli una consorte, supplicò il marito di fare qualcosa. Questi riuscì a carpire a una famiglia di parenti alla lontana il consenso al matrimonio con la propria figlia. Ovviamente aveva tenuto ben nascosto l'inquietante aspetto del giovane. Una volta introdotta in casa del futuro sposo la figlia si accorge dell'inconveniente, ma rifiuta di seguire il consiglio delle domestiche che la pregano di fuggire via, invocando la fedeltà alla parola data dal padre:

«L'ordine di un re viene enunciato solo una volta,  
la parola del virtuoso viene profferita solo una volta,  
una ragazza è promessa in sposa dal padre solo una volta,  
in questi tre casi c'è una volta e una volta sola».

... «Inoltre», aggiunse, «non voglio che mio padre sia soggetto a biasimo per aver enunciato una cosa non vera a riguardo della figlia». A queste parole le sue compagne si congedarono ed ella andò in sposa al serpente. Quindi, spinta da devozione cominciò a rendergli omaggio offrendogli latte e così via. Una certa notte il serpente uscì fuori dal capace cesto che era stato collocato nella camera nuziale, e salì sul talamo. La donna si chiese: «Chi è costui che ha sembianza d'uomo?»,<sup>16</sup> e avendolo scambiato per uno sconosciuto, prese a tremare tutta, e aperta la porta stava per fuggire. Ma lui le disse: «Cara, resta, te ne prego: io sono il tuo sposo». E per darle fiducia penetrò nuovamente nel corpo di serpente che era rimasto nel cesto e nuovamente ne uscì. Vedutolo lungo eretto<sup>17</sup> con il capo adorno di un diadema, di orecchini e di bracciali, lei si gettò ai suoi piedi. Quindi entrambi godettero i piaceri dell'amore. Quando il brahmano suo padre che si era levato prima di loro li vide, ratto afferrò la spoglia del serpente ormai abbandonata nel cesto, e per evitare che suo figlio potesse di nuovo entrarvi la bruciò sul fuoco sacro. Il mattino dopo quel brahmano e sua moglie mostrarono pieni di gioia il proprio amatissimo figlio, che sembrava in tutto simile al figlio di un primo ministro (*Pañcatantra* 1,23; cfr. 1908: 106 sgg.).<sup>18</sup>

Questo episodio in certo modo è speculare a quello del serpente che aveva preso l'ordinazione monastica. Come nella chiosa di quel racconto il Buddha aveva detto che un *nāga* assume le sue sembianze ofitiche «quando ha un rapporto sessuale con una femmina della sua specie», così qui il giovane che di solito si presenta con l'aspetto di un serpente si tramuta in uomo per accoppiarsi con una femmina di specie umana. In termini indiani si potrebbe quasi dire che il *rūpa* del novizio sia «uomo», lo *svarūpa* «serpente», laddove per lo sposo il *rūpa* sarebbe «serpente» e lo *svarūpa* «uomo». In quest'ultimo caso la rapidità del brahmano suo padre fa sì che la trasformazione sia irreversibile.

4. Altri esempi di metamorfismo si potrebbero rintracciare nel *Rāmāyaṇa*, riservati soprattutto alle classi dei *rākṣasa* e degli *asura*, ma spesso limitati alla 'semplice' capacità di tramutarsi in sosia di questo o quell'essere umano. Più

<sup>16</sup> Sanscrito *puruṣākṛti*. Si ricordi che *puruṣa* vale sì «uomo», ma più propriamente «maschio»: il simbolismo sessuale dell'episodio è evidente.

<sup>17</sup> Sanscrito *dūrocchrita*, con chiaro doppio senso.

<sup>18</sup> È stato espunto il racconto 24 incastonato nel precedente.

interessante il caso di uno dei personaggi principali del poema, Hanumat (Hanumān nella versione medio- e neo-indiana), noto per essersi tramutato in una delle amiche (*sākhī*) di Sītā, con il nome di Cāruśīlā, nell'ambito della corrente devozionale del *rasik-saṃpradāya*, suddivisione dei *rāmānandī*:

Seguendo l'esempio di Hanumān e di altri importanti personaggi del *Rāmāyaṇa* che si trasformarono in *sākhī* per poter restare al servizio di Sītā, anche il devoto *rasik* deve identificarsi con una *sākhī* e dedicarsi alla contemplazione di Rāma e Sītā, del divino amore che li unisce e del celeste splendore in cui essi perennemente dimorano. Per alcuni *bhakta* tale identificazione può spingersi fino al punto di indossare la *sārī* e gli ornamenti femminili, almeno durante il culto (Caracchi 1999: 172 sg.).

Qui il mutamento di specie si accompagna a un mutamento di sesso, tratto quest'ultimo non così infrequente nel mito indiano.<sup>19</sup>

5. Un caso che presenta singolari corrispondenze tra mondo indiano e mondo celtico, che non sembrano interamente casuali, è quello del cosiddetto 'inseguimento magico', in cui un'inseguitrice femmina rincorre un inseguito maschio in una serie repentina (anche qui la velocità è un tratto importante) di metamorfosi animali che si concludono nella cattura del malcapitato. Il tutto si iscrive in una fase della tormentosa e defaticante ricerca dell'immortalità fisica con mezzi magici.

5.1. La versione indiana dell'episodio è quella bengalese di Māṅkandra, della sua sposa Mayanāmatī e di suo figlio Gopīcandra, che la madre cercava di sottoporre a iniziazione per renderlo immortale. Dopo la morte del consorte che aveva rifiutato di salvarsi imparando una tecnica salvifica dalla moglie, questa fronteggia a più riprese gli emissari del dio della morte Yama che vengono a reclamare indietro la vita del monarca. Dopo l'ultimo scontro l'ira di Mayanāmatī la tramuta in due ipostasi terrifiche della Dea, Caṇḍī e Kālī. Gli emissari sconfitti svaniscono a eccezione di uno, Godāyama, che insieme al fratello Āvālayama si rifugia presso Śiva. Con l'aiuto di quel dio riesce a sfilare la vita dal corpo del re defunto approfittando di un momento di assenza di Mayanāmatī che era andata ad attingere acqua. I due fuggono sotto forma di api. Mayanāmatī apprende la verità dalla sponda del fiume e si lancia all'inseguimento di Godāyama penetrando nel regno della morte. Godāyama, afferrato e percosso con una spranga di ferro da Mayanāmatī, chiede pietà e acconsente a restituire la vita di Māṅkandra: ma non è che un espediente per riuscire a sfuggire alle grinfie della sposa fedele. Cercato rifugio presso la regina consorte di Yama, Godāyama viene nascosto in un angolo sotto un mucchio di paglia. Identificato il nascondiglio con la forza della meditazione, Mayanāmatī lo insegue dopo aver assunto le sembianze di un serpente. Go-

<sup>19</sup> Tra gli studi più recenti in merito si vedano Nanda (1990), Doniger (1981; 1997; 1999).

dāyama si tramuta allora in topo, Mayanāmātī lo insegue come un'orda di gatti; Godāyama si cambia in piccione, Mayanāmātī lo insegue come uno stormo di falchi. Godāyama sfugge alla sua sorte a più riprese mutandosi successivamente in terra, acqua e aria, ma alla fine viene afferrato da Mayanāmātī che lo costringe a restituirle la vita di Māṅikcandra che ella si affretta a ridare magicamente al marito. Il tono generale dell'episodio è nettamente sciamanico, comprendendo la discesa agli inferi, il rapimento dell'anima da parte del dio della morte, il suo recupero da parte dello sciamano, nonché l'inseguimento magico sotto spoglie animali in rapidissime metamorfosi successive.<sup>20</sup>

Un possibile antecedente di quest'episodio, che contiene *in nuce* i due aspetti della metamorfosi animale e del volo magico di tipo sciamanico, è forse rintracciabile in un passo del *Pañcaviṃśabrāhmaṇa*, in cui si dice che il sacrificatore, divenuto uccello (*śakuna*), vola nel mondo celeste.<sup>21</sup> Ma il passo più significativo da richiamare per questa storia bengalese va probabilmente cercato nella *Bṛhadāranyakopaniṣad*:

Ella considerò: «Come dopo avermi generata da sé può unirsi a me? Suvvia, bisogna che mi nasconda», e divenne una vacca. L'altro divenne un toro, si unì a lei e da ciò nacquero i bovini. Lei divenne giumenta, lui divenne stallone; lei divenne asina, lui divenne asino, si unì a lei e da ciò nacquero i monoungulati. Lei divenne capra, lui divenne becco; lei divenne pecora, lui divenne montone, si unì a lei e da ciò nacquero capre e pecore. In tal modo generò tutte le coppie, fino alle formiche.<sup>22</sup>

In questa metamorfosi cosmogonica arricchita dal tema dell'inseguimento, il principio maschile, il Sé, che il commento di Śaṅkara identifica con Virāj, progenitore dell'eponimo della stirpe umana, Manu, si unisce al principio femminile emanato da lui stesso, che porta il nome significativo di Śatarūpā, colei che assume cento forme diverse. Secondo il racconto della *Bṛhadāranyakopaniṣad* (1,4,3) questa unione non è che il tentativo di riunificazione di una separazione artificiale dei due principi maschile e femminile in origine unitari nell'Assoluto indifferenziato (con vaghe reminiscenze platoniche per il lettore occidentale). L'ambiguità che ne deriva viene sanzionata nel *Viṣṇupurāṇa* tramite il *tabu* dell'incesto: Manu Svāyambhuva (epiteto che significa «derivato dall'Autogeno», ossia dal Demiurgo Brahmā-Prajāpati) si unisce carnalmente alla sorella Śatarūpā generando una coppia di maschi, Priyavrata e Ut-tānapāda, e una di femmine, Prasūti e Ākūti.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Si veda Dasgupta (1946: 224 sgg., ripreso da Eliade 1954: 312 sg. [cfr. Eliade 1973: 294]).

<sup>21</sup> *Pañcaviṃśabrāhmaṇa* 5,3,5 (Caland 1931: 74 sg.). Il passo è citato da Eliade (1951 [cfr. Eliade 1974: 430]). Si veda anche Caland (1922; 1923; 1926; 1928). Si noti che il termine *śakuna* che serve a indicare genericamente un volatile è anche il miglior traduttore indiano del latino *omen*, il segno da interpretare mediante tecniche di divinazione. Si vedano in proposito Pelissero (1993; 1997a, in part. la n. 18 a p. 283).

<sup>22</sup> *Bṛhadāranyakopaniṣad* 1,4,4.

<sup>23</sup> *Viṣṇupurāṇa* 7,14-16.

Del tutto simile è la metamorfosi di Prajāpati, del pari legata all'incesto primordiale, che trova espressione non solo in un passo famoso dell'*Aitareya-brāhmaṇa*,<sup>24</sup> ma anche in un meno noto duetto-duello erotico tra Prajāpati e Vāc. Nel corso dell'inseguimento metamorfico Vāc si muta dapprima in cavalla (*aśvā*), Prajāpati in stallone (*aśva*), lei in femmina di bisonte (*gaurī*), lui in bisonte maschio (*gaura*), lei in bovide selvatico femmina (*gavayī*), lui in bovide selvatico maschio (*gavaya*), lei in cammella (*uṣṭrī*), lui in cammello (*uṣṭra*), lei in capra (*ajā*), lui in capro (*basta*), lei in capra selvatica (*śarabhī*), lui in capro selvatico (*śarabha*), lei in antilope femmina (*eṇī*), lui in antilope maschio dal manto nero (*kṛṣṇa*), lei in cerva dal manto fulvo (*rohit*), lui in cervo (*rśya*).<sup>25</sup> Un altro antecedente mitico antico della storia bengalese medievale si può trovare nel resoconto della trasmigrazione dell'essenza sacrificale in diversi esseri viventi di sesso maschile, ivi compresi l'uomo e ancora una volta lo *śarabha*.<sup>26</sup>

5.2. La versione celtica dell'episodio è quella di Tegid Voel, della sua sposa Caridwen o Cerridwen e di suo figlio Afagddu. Non saprei riassumerla meglio che usando le parole di uno scrittore che ha spesso attinto alla mitologia celtica per le sue riflessioni in materia di poetica e persino di religione, Robert Graves:

Un nobile di Pennlyn di nome Tegid Voel aveva una moglie chiamata Caridwen, o Cerridwen, e due figli: Creirwy, la fanciulla più bella del mondo, e Afagddu, il ragazzo più brutto. Vivevano tutti e quattro su un'isola al centro del lago Tegid. Per compensare la bruttezza di Afagddu, Cerridwen decise di dotarlo di una grande intelligenza. Così ... mise a bollire in un calderone una miscela di ispirazione e conoscenza, perché cuocesse a fuoco lento per un anno e un giorno. Stagione dopo stagione aggiungeva alla miscela erbe magiche raccolte durante il periodo astrale appropriato. Mentre raccoglieva le erbe faceva rimestare il calderone dal piccolo Gwion, figlio di Gwreang, della parrocchia di Llanfair a Caereinion. Sul volgere dell'anno tre gocce bollenti schizzarono dalla miscela e caddero sul dito del piccolo Gwion. Questi portò il dito alla bocca e improvvisamente comprese la natura e il significato di tutte le cose passate, presenti e future, e in tal modo scoprì che doveva guardarsi dalle astuzie di Cerridwen che era decisa a ucciderlo appena avesse portato a termine il suo compito. Gwion fuggì e Cerridwen lo inseguì come una nera strega urlante. Grazie ai poteri derivati dal calderone lui si mutò in lepre, lei in levriero. Lui si gettò in un fiume e diventò un pesce, lei si mutò in lontra. Lui si levò nell'aria in guisa di uccello, lei si mutò in falco. Lui diventò un chicco di frumento vagliato sul pavimento di un gra-

<sup>24</sup> *Aitareyabrāhmaṇa* 3,33 (Keith 1920: 185, cit. in Parpola 1992: 285).

<sup>25</sup> *Vādhūlasūtra* 4,30, cit. in Parpola (1992: 287). Secondo Parpola (*ibid.*: 290 sg.) lo *śarabha* (su cui si veda *infra*, al paragrafo 6.2) va identificato con quel tipo particolare di capra selvatica di montagna di grossa taglia che in italiano si chiama markor, *Capra falconeri*, il cui *habitat* ideale si estende dall'India di Nord-Ovest al Turkestan.

<sup>26</sup> *Śatapathabrāhmaṇa* 2,1,3,6-9 (Eggeling 1882-1900: I, 50 sgg., cit. in Parpola 1992: 291; si vedano anche *Aitareyabrāhmaṇa* 2,8 e *Vādhūlasūtra* 4,19, *ibid.*).

naio, lei si mutò in una gallina nera, e razzolando con le zampe tra il grano lo trovò e lo inghiottì. Quando tornò alle sue sembianze originarie, Cerridwen scoprì di essere incinta di Gwion e dopo nove mesi lo partorì, ma non ebbe cuore di ucciderlo perché era molto bello.<sup>27</sup>

6. Il tema dell'inseguimento magico, in cui l'antagonista maschile viene sopraffatto dalla protagonista femminile, può servirci da introduzione a quella che probabilmente costituisce l'ipostasi principale del tipo dell'eroe metamorfico nella tradizione indiana, l'antidio Mahiṣa. Questi condivide con un altro celebre antidio, Andhaka, un medesimo destino di trasfigurazione, che lo porta da uno stato di conflitto consapevole con il principio divino, in una sorta di delirio di onnipotenza, a una specie di assunzione in cielo *post mortem*, passando attraverso un periodo di sofferenza, di ascesi cruenta si potrebbe dire, innescato da una serie di desideri quasi totalmente inconsapevoli, spesso di tipo incestuoso. Le vicende di Andhaka, legato alla figura divina di Śiva, e di Mahiṣa, legato al ciclo della Dea, sono troppo complesse per essere anche solo riassunte per sommi capi in questa sede: ci concentreremo per quanto riguarda quest'ultimo soprattutto sugli aspetti più specificamente metamorfici della sua passione, morte e trasfigurazione.<sup>28</sup>

Per capire l'aspetto metamorfico di Mahiṣa è comunque necessario ricordare per sommi capi la sua vicenda terrena, dal concepimento alla trasfigurazione che culmina nell'apoteosi.<sup>29</sup> Venuto in essere in seguito a un concepi-

<sup>27</sup> Graves (1992: 34 [cfr. Graves 1961: 27 sg.]). Si veda anche *ibid.*: 460 per alcune considerazioni che legano l'episodio a un ciclo stagionale e calendariale. Si veda inoltre Rolleston (1994: 371 sg.). Altri esempi di metamorfosi animali sono quelli che riguardano Tuan mac Carrell e Twrch Trwyth (cinghiale) e Taliesin (aquila). Si noti che il tema dell'inseguimento magico si muta in un duello di magia (tra Maga Magò e Merlino) con metamorfosi animali successive, ovviamente in chiave umoristica, e con la vittoria del personaggio maschile per esigenze di copione, nel lungometraggio *The sword in the stone* (1963; *La spada nella roccia* nella versione italiana) della Walt Disney Company (sceneggiatura di Bill Peet): quale migliore conferma della teoria eliadiana della sopravvivenza contemporanea dei miti antichi sotto spoglie mutate ma non sempre irricognoscibili?

<sup>28</sup> Su Andhaka si vedano Doniger (1975: 168-73 [cfr. Doniger 1989: 176-81]), Piantelli (1984), Pelissero (1997b: 12-14).

<sup>29</sup> Il mito di Mahiṣa e della Dea (che nell'ipostasi deputata a ucciderlo assume l'epiteto di Mahiṣāsūramardini) esiste in più di una versione, e ce ne sono tracce già nella *Mahābhārata*. Così per esempio in un passo (3,231,94-97 secondo la *vulgata*) l'uccisione di Mahiṣa viene attribuita a Skanda, pur con l'intermediazione di una sua *śakti*. Senza entrare in troppi particolari, la recensione del *Devīmāhātmya* («Magnificazione della Dea»), 'contenuto' (difficile stabilire se si tratti interamente o solo in parte di un'interpolazione posteriore) nel *Mārkaṇḍeyapurāṇa*, è quella che servirà di base per le amplificazioni e le divagazioni moderne e contemporanee; coloritura più marcatamente settaria ha il racconto del *Devībhāgavatapurāṇa*; conserva tracce di una versione antica quella del *Vāmanapurāṇa*; altre narrazioni più o meno parziali e divergenti sono contenute nel *Varāhapurāṇa*, nello *Śivapurāṇa* e nello *Skandapurāṇa*. Secondo Kane (1958: 155) la versione dell'uccisione di Mahiṣa (*Mahiṣāsūravadhā*) del *Varāhapurāṇa* è la più antica. Per uno studio comparato di alcune tra le diverse recensioni e una valutazione

mento e a una nascita straordinari, l'*asura* Mahiṣa, nome che significa semplicemente «bufalo», è gravato sin dall'inizio da un destino funesto, che lo condanna a desiderare l'avversario, una donna, che sarà causa della sua morte. Acquisito il potere sul trimundio e messa in pericolo la supremazia degli dèi, ne provoca dapprima il risentimento, poi il terrore, infine il desiderio di vendetta. La rivalsa degli dèi avrà luogo attraverso una figura divina composita, che sorge dalle loro energie femminili coalizzate per l'occasione in una divinità nuova, che ne raccoglie magicamente le forze, che individualmente sarebbero state insufficienti ad aver ragione del nemico. A un primo tentativo di corteggiamento tramite una serie di intermediari, tutti periti tragicamente, fa seguito un primo scontro indiretto tra la Dea e l'esercito dell'antidio e un secondo duello diretto finale tra Mahiṣa e la sua avversaria, battaglia che culmina nella morte sacrificale per decapitazione dell'antidio, che in seguito viene trasfigurato in forma divina entrando a far parte del seguito della Dea che aveva tentato di amare e che aveva con coraggio affrontato in duello per poi soccombere. Proprio nel momento più tragico del confronto, prima della decapitazione che prelude all'apoteosi, si colloca l'episodio delle metamorfosi che ci interessa, episodio perfettamente prevedibile perché la capacità metamorfica era già stata in precedenza sottolineata come caratteristica essenziale del personaggio.

Lo studio della figura di Mahiṣa ha ricevuto grande impulso dall'analisi di Hildebeitel (1978), che ha decostruito l'interpretazione tradizionale di un sigillo della cosiddetta civiltà della valle dell'Indo, negandone l'identificazione con Śiva e proponendone invece l'attribuzione a Mahiṣa.<sup>30</sup> Il rapporto che lega Mahiṣa alla Dea è complesso, e vi gioca un ruolo del tutto particolare la *bhakti*, la devozione amorosa.<sup>31</sup> Secondo una tradizione dell'Orissa, alla morte Mahiṣa riesce a baciare l'organo genitale della Dea, ottenendo la liberazione attraverso questo suo ultimo intimo contatto carpitole furtivamente; nel *Kālikāpurāṇa*<sup>32</sup> la relazione amorosa è legittimata da un'identificazione finale di Mahiṣa con Śiva.<sup>33</sup> Lo studio più recente e completo, che combina antropologia, analisi dei testi (non sempre troppo scaltrita) e istanze psicanalitiche, è quello di Berkson (1995). La figura di Mahiṣa vi appare rivestita di risonanze universali, addi-

della cronologia relativa, spesso ardua da stabilirsi, si veda Coburn (1984: spec. 242, 249). Il riassunto della vicenda di Mahiṣa che offriamo sorvola sulle varianti più importanti e significative, passando in rassegna solo le linee principali.

<sup>30</sup> Non sembra aver avuto esito particolarmente felice il tentativo di restaurare l'interpretazione tradizionale a opera di Mode (1980-81).

<sup>31</sup> Come ha intuito Parpola (1992: 275 sg.).

<sup>32</sup> *Kālikāpurāṇa* 60, secondo la numerazione di Shastri (1991-92). Si noti che, come già osservava Parpola (1992: 304), le numerazioni del testo del *Kālikāpurāṇa* nell'edizione di Shastri del 1972 (cui aggiungo Shastri 1991-92) e nella traduzione inglese (Kooij 1972) non collimano. Parpola ha avuto a disposizione solo Kooij (1972), io solo Shastri (1991-92), nessuno dei due ha potuto consultare l'edizione di Shastri (1972).

<sup>33</sup> Si veda von Stietencron (1983: 123-27, cit. in Parpola 1992: 276).

rittura evangeliche, generate dal suo raffronto con i contesti greco-romano, mesopotamico e vicino-orientale.<sup>34</sup>

Possiamo provare a giustapporre alcune tra le versioni più significative della porzione del mito che ci interessa, quella in cui la metamorfosi prelude alla morte e all'apoteosi.

### 6.1.

Ma l'antidio Mahiṣa, visto distrutto il proprio esercito, terrorizzò le schiere della Dea manifestando il suo modo proprio di presentarsi.<sup>35</sup> Alcuni li squarciava colpendoli con il muso, altri a colpi di zoccoli, altri frustandoli con la coda, altri ancora prendendoli a cornate. Alcuni li faceva cadere a terra con il suo impeto (*vegena*), altri con il suono del suo muggito, altri ancora con l'ansimare del suo respiro. Sgominata la schiera avversa, quell'antidio si scagliò pronto a uccidere il leone della Grande Dea, suscitando in tal modo l'ira di Ambikā.<sup>36</sup> Quell'essere dalla poderosa energia virile riduceva in polvere la terra con gli zoccoli per l'ira, con le corna e con il muggito distruggeva le cime montuose. Sconvolta dall'impeto del suo muggito la terra andava in pezzi, colpito dalla sua coda l'oceano strabordava da ogni parte. Lacerate dal movimento incontrollato delle sue corna, le schiere si disperdevano quale da una parte quale dall'altra, colpite dal soffio del suo respiro cadevano a pezzi dal cielo le montagne. Avendo visto quel grande antidio attaccare gonfio d'ira, Caṇḍikā si infuriò a sua volta, smaniosa di ucciderlo. Scagliatogli contro un laccio riuscì a legare quel grande antidio, che però abbandonò la sua forma (*rūpa*) di bufalo non appena si sentì intrappolato in quel poderoso duello. D'un tratto divenne un leone; e non appena Ambikā gli tagliò la testa, immediatamente quello si rese manifesto come uomo, con la spada in pugno. Repentinamente la Dea fece a pezzi quell'uomo, insieme alla sua spada e al suo scudo, con le proprie armi da getto, ed egli divenne un maestoso elefante. Ed ecco con un barrito trascinò a sé il possente leone della Dea con la proboscide, ma lei la tranciò con il suo brando mentre lo trascinava. Allora il grande antidio nuovamente assunse il mirabile aspetto (*vapuh*) di bufalo, facendo tremare il trimundio con i suoi esseri mobili e immobili. Adirata per questo, la madre del mondo Caṇḍikā bevve ripetutamente l'ottimo liquore, ridendo con gli occhi arrossati. Prese allora a muggire quell'antidio, insuperbitosi per l'orgoglio della propria forza ed energia virile, scagliando con le corna picchi montuosi contro Caṇḍikā. Mentre riduceva in polvere un cumulo di dardi le rocce scagliate contro di lei la Dea gli rivolse parole concitate, eccitata dal liquore che le arrossava le fauci. Disse la Dea: «Muggisci pure, stolto! Muggisci pure, fintanto che io abbia finito di bere: quando ti avrò stroncato tosto saranno gli dèi a gridare!». Disse il veggente: Appena finite di pronunciare quelle parole la Dea sferrò il suo attacco, e salita sopra quel grande antidio gli calcò la gola con il

<sup>34</sup> Per una versione contemporanea (basata principalmente sul *Devībhāgavatapurāna*) in italiano della vicenda complessa della Dea si veda Narayan (1997: 55-70).

<sup>35</sup> Sanscrito *svarūpeṇa*, ossia sotto la sua forma usuale di bufalo. In un primo tempo Mahiṣa secondo alcune versioni del mito aveva infatti cercato di sedurre la Dea assumendo sembianze umane, ma visto il suo esercito a mal partito si era risolto a affrontare la propria avversaria con il suo aspetto normale.

<sup>36</sup> Il leone è il veicolo (*vāhana*) della Dea. Per una discussione complessiva sul ruolo dei *vāhana* si veda Pelissero (1996).



piede e lo trafisse con la sua lancia. Oppresso sotto il piede di lei, quello prese a uscire dalla propria stessa bocca [si intenda: in forma umana dalla bocca del bufalo], ed era uscito per metà quando si trovò soggiogato dall'energia virile della Dea. Uscito per metà si apprestava a combattere quel grande antidio, quand'ecco cadde sconfitto, la testa recisa dalla possente spada della Dea.<sup>37</sup> Allora l'intero esercito degli antidèi si dissolse, levando alti lamenti, e tutte le schiere degli dèi gioirono in sommo grado. Presero allora a lodare la Dea gli dèi insieme ai grandi veggenti celesti, mentre i signori dei Gandharva cantavano e le Apsaras intrecciavano danze.<sup>38</sup>

La versione del *Devīmāhātmya* non è probabilmente la più antica, ma è stata citata per prima perché costituisce la versione di riferimento per la tradizione puranica, data l'autorevolezza attribuita al testo. Le altre versioni, ivi comprese quelle più antiche, saranno analizzate anzitutto in riferimento a questa.

Si noti che il sanscrito *vegena*, termine che qui si è reso con «impeto», ma che vale altrettanto bene «velocità», presenta con evidenza il tema della rapidità già visto nel caso della trasformazione di Takṣaka. Si vedano per esempio nel seguito l'espressione «d'un tratto» (*sadyo*) che caratterizza la prima trasformazione, da bufalo a leone; la locuzione «non appena ... immediatamente» (*yāvat ... tāvan*) per la metamorfosi successiva, da leone a uomo; «repentinamente» (*āsū*) per il cambiamento da uomo a elefante, e così via. Neppure la scelta delle armi è casuale: se infatti il laccio è riservato alla vittima sacrificale

<sup>37</sup> Il *Mārkaṇḍeyapurāṇa* (s.d.: 255) inserisce a questo punto due strofe: «Così quell'antidio chiamato Mahiṣa, che aveva gettato lo scompiglio nel trimundio, insieme al suo esercito e alla schiera dei suoi alleati, venne distrutto dalla Dea. Sconfitto Mahiṣa, tutti gli esseri che risiedono nel trimundio, in una con dèi, antidèi e uomini, gridarono: 'Vittoria!'».

<sup>38</sup> *Devīmāhātmya* 3,21-44 (= *Mārkaṇḍeyapurāṇa* 80,21-44). Per il *Devīmāhātmya* si è consultata l'edizione con traduzione francese a fronte di Varenne (1975), confrontata con *Mārkaṇḍeyapurāṇa* s.d. (edizione Nag) per il *Mārkaṇḍeyapurāṇa*. Si noti che solitamente la parte del *Mārkaṇḍeyapurāṇa* che contiene il *Devīmāhātmya* è numerata come *Mārkaṇḍeyapurāṇa* 81-93. Nella mia edizione di riferimento (che riproduce fedelmente *Mārkaṇḍeyapurāṇa* 1890, ossia l'edizione della Venkaṭeśvara Press) invece corrisponde a *Mārkaṇḍeyapurāṇa* 78-90. Questa anomalia non è stata segnalata da Rocher (1986: 191-96), ma è chiarita da Coburn (1984: 51, n. 155), il quale segnala che la numerazione oscilla tra 78-90 e 81-93 (fatto già segnalato da Kane 1958: 155, n. 396) a seconda delle edizioni utilizzate. In particolare le edizioni del *Mārkaṇḍeyapurāṇa* curate da Śrīdharātmajātryambaka Gondhalekhara (1867) e da Jivānanda Vidyāsāgara (1879) recano la numerazione 81-93; quella della Venkaṭeśvara Press (Bombay 1890; 1910<sup>3</sup>) numera l'episodio come 78-90. La discrepanza è dovuta al fatto che l'ed. Venkaṭeśvara fonde i capitoli 16, 17, 18 delle altre due edizioni in un unico capitolo 16 e comprende i due capitoli 25 e 26 delle altre due edizioni nel proprio capitolo 23. L'edizione Vidyāsāgara è la più breve e probabilmente la più antica; la Jagaddhihecchu contiene alcune *variae lectiones* e aggiunge uno *śloka* e mezzo; la Venkaṭeśvara aggiunge diciassette *śloka*. L'episodio qui tradotto è riportato anche in Dimmitt – van Buitenen (1998: 237 sg.). In *Devīmāhātmya* 9,35-36 il tema dell'eroe trafitto che tenta di rivivere uscendo da sé stesso (senza però metamorfosi da animale a umano o viceversa) si ripresenta incarnato dall'antidio Niśumbha: «Dal cuore di quello trafitto dalla lancia sorse un altro, di grande forza, di grande energia virile, e quell'uomo disse: 'Ristà!'. Ridendo forte la Dea troncò con la spada la testa di quello che veniva fuori, che cadde in terra».

del rito vedico, che per motivi di purità non deve comportare spargimento di sangue, il sacrificio postvedico, specialmente quello dedicato alla Dea, è invece cruento, e comporta l'effusione del sangue della vittima, uccisa appunto per decapitazione, giustificando in tal modo l'uso della spada e della lancia.<sup>39</sup>

6.2. Il racconto secondo il quinto libro del *Devībhāgavatapurāṇa* è molto più articolato e diffuso e narra tutta la vicenda di Mahiṣa, dalla sua nascita al tragico epilogo. L'immediato antefatto dell'uccisione dell'antidio vede Viṣṇu in atto di suonare la conchiglia sacra Pāñcajanya per segnare la riscossa degli dèi contro l'esercito degli antidèi. Per ridare coraggio a questi ultimi Mahiṣa si tramuta in leone e irrompe tra le schiere celesti seminando distruzione. Viṣṇu decapita la bestia con il suo disco riducendola in cenere, ma Mahiṣa risorge in forma di bufalo. Ferito, Viṣṇu si rifugia nel proprio paradiso Vaikuṅṭha, imitato da Śiva che scappa sul sacro monte Kailāsa, e da Brahmā che fugge nel mondo Brahmaloka. A fronteggiare Mahiṣa rimane come condottiero degli dèi il solo Indra, che pur valendosi della sua folgore divina non riesce a impedire la conquista del mondo degli dèi da parte degli antidèi. Parecchi secoli più tardi gli dèi si radunano in segreto per riconquistare il loro mondo e, giunti alla conclusione che nessuno di loro individualmente è in grado di sconfiggere Mahiṣa, decidono di dare vita a una nuova divinità femminile composita, che assommi in sé le loro diverse virtù belliche. Sarà lei a uccidere il capo degli antidèi. La nuova divinità viene evocata e propiziata perché accetti di assumersi il tremendo compito. Salita sul suo veicolo leonino getta la sfida a Mahiṣa e si accinge ad affrontarlo in duello. Questi a prima vista si innamora di lei, ma riceve in risposta l'affermazione sprezzante secondo la quale la Dea sposerà solo colui che sia in grado di sconfiggerla sul campo. Mahiṣa si prepara pertanto alla lotta, e perde successivamente tutti i suoi consiglieri e luogotenenti, sconfitti l'uno dopo l'altro, fino a che non gli resta che affrontare la Dea da solo. Ecco come si svolgono i momenti finali dello scontro:

Dopo che quelli caddero sconfitti sul campo, quell'antidio si fece attonito. Prese a scagliare con rapidità dardi acuminati affilati sulla cote. La Dea Ambikā spezzò in due quelle frecce con le proprie prima che potessero raggiungerla, e colpì l'antidio nel petto con la clava. Quel malvagio tormentatore degli immortali colpito dalla mazza perse i sensi, ma resistette al dolore e tosto si rialzò. Colpì sul capo con la mazza il leone, posseduto dall'ira. Il leone a sua volta prese a lacerare con gli artigli quel possente antidio. Questi, abbandonata la forma umana (*pauruṣam rūpaṃ*) divenne a sua volta leone, e prese a lacerare con gli artigli il leone della Dea, furioso per l'eccitazione (*madoṭkaṣam*). Quando lo vide sotto le sembianze di leone, la Dea adirata prese a scagliargli frecce con la punta di ferro, dardi acuminati simili a serpi velenose. Lasciato allora l'aspetto di leone quello divenne un elefante maschio, le tempie stillanti liquore erotico (*mada*), e prese a scagliare contro Caṇḍikā un picco montano dopo

<sup>39</sup> Sul complesso simbolismo delle armi nell'episodio si veda Berkson (1995), e per la parte iconografica Nagar (1988).

averlo afferrato con la proboscide. La Dea madre del mondo ridendo ridusse in pezzi non più grandi di un seme di sesamo quel picco montano che le veniva addosso mediante le sue frecce affilate sulla cote. Allora il suo leone rizzatosi si piazzò sulla testa di quello, e prese a dilaniare con gli artigli Mahiṣa che aveva assunto le sembianze di un elefante. Ma quello, desiderando uccidere il leone, lasciate le spoglie di elefante, divenne un essere con otto zampe, paonazzo di rabbia. Alla vista di quello *śarabha*<sup>40</sup> la Dea, in preda all'ira, lo colpì lestamente sul capo con la spada, e quello a sua volta la assalì. La lotta tra loro due divenne spaventevole in sommo grado, e l'antidio assunte le sembianze di bufalo attaccò la sua avversaria a cornate. Facendo oscillare la coda velocemente, colpendo con le corna, quel possente antidio dall'aspetto terribile che incuteva timore sferrava i suoi colpi contro di lei dalle membra sottili. Afferrati con la coda picchi montani, scuotendo le corna, con la sua forza quel malvagio li scaraventava contro di lei ridendo per l'eccitazione. E reso folle dalla sua stessa forza le disse: «Ristà, o Dea, sul campo di battaglia. Oggi stesso io ti distruggerò, per quanto tu sia abbellita dal tuo aspetto e dalla tua gioventù. Sei stolta, inebriata dall'eccitazione, se oggi hai scelto di combattere con me. Sei un'illusiva, troppo e invano confidi di essere robusta e dotata di forza. Dopo averti uccisa annienterò anche gli dèi esperti di frodi, ipocriti che vorrebbero sconfiggermi schierando innanzi una donna». Disse la Dea: «Non mostrarti arrogante, pusillanime, ma pensa a stare ben saldo sul campo di battaglia. Dopo averti ucciso renderò privi di timore gli dèi. Una volta bevuto il mio amato liquore, oggi stesso ti sbatterò giù sul campo, malvagio che dispensi dolore agli dèi, terrore ai saggi». Vyāsa disse: Dette queste parole, la Dea afferrata la coppa dorata colma di liquore bevve a più riprese, desiderosa di uccidere quel possente antidio in forza dell'ira. Finito che ebbe di bere il dolce liquore fatto d'uva la Dea, ghermita velocemente la lancia, inseguì di corsa l'antidio, rallegrando le schiere degli dèi. ... Dal canto suo quell'esperto di frodi si dedicò a rivestire ripetutamente svariati corpi

<sup>40</sup> Lo *śarabha* è un animale mitico (improbabili i legami con il greco κίραφος) tipico, che può ben fungere da esempio per un insieme di animali immaginari che comprende tra l'altro il *makara* (sorta di mostro marino, in parte coccodrillo in parte pesce). Anche lo *śarabha* è un essere composito, terrestre e non marino o aereo (secondo la tripartizione classica della zoologia fantastica indiana che divide gli esemplari in queste tre classi). Viene rappresentato nelle fonti letterarie e nell'iconografia come una specie di cervo o antilope a otto zampe, quattro delle quali gli crescono sulla schiena. Il primo riferimento vedico è piuttosto oscuro (*Rgvedasamhitā* 8,100,6) e allude a una parentela di questo essere con un veggente. Meno criptiche le allusioni in epoca classica. Così per esempio Mallinātha glossa (*ad Kālidāsa, Meghadūta* 1,54; Kale 1969: 97): «lo *śarabha* è una specie di cervo a otto zampe»; Amarasimha (*Nāmalīngānuśāsana* 2,5,11, cfr. 1987: 190 sg.) lo classifica insieme a *rāma* (sorta di cervo), *śaśa* (antilope), *gavaya* (bovino selvatico, che i lessicografi indiani ritenevano un cervide), *śmāra* (altro cervide) ecc.; il *Mahābhārata* (3,134,15 secondo la *vulgata*) lo considera in grado di sopraffare anche un leone. Ma altrove è descritto come un essere capace di volare (*Kālidāsa, Ṛtusamhāra* 1,23). Tra i suoi epiteti caratteristici ricordiamo *mahāskandhin* «dalle forti spalle» (per via delle zampe che gli crescono sulla schiena). Così lo presenta il *Kālikāpurāṇa* (30,42 sgg.): «Allora tutti gli dèi trasmisero le proprie energie a Śiva, e grazie a esse il Dio si rafforzò. Quindi Girīśa [= Śiva] assunse immediatamente la forma di uno *śarabha*, terribile, con quattro zampe sotto e quattro sopra. Il suo corpo misurava duecentomila *yojana* in altezza, cinquantamila in spessore». Per maggiori notizie si veda Pelissero (1996: 151 sgg.). Non è possibile escludere a priori un legame tra *śarabha* e il termine indoeuropeo ricostruito \**kerawos* che indica il «cervo» (si veda l'italiano «carabo», che indica il coleottero popolarmente noto come «cervo volante»).

(*deha*) posti in essere dalla sua facoltà di illusione magica (*māyāmaya*) e ad assalire la Dea. Caṇḍikā a sua volta, rossi gli occhi per l'ira, colpì con forza al cuore quel malvagio con il suo tridente acuminato. Sentendosi colpito, quello per un momento cadde al suolo privo di sensi, ma rialzatosi prese lestamente a colpire a calci Cāmumḍā. E menando colpi con gli zoccoli rideva a più riprese e urlava molto forte terrorizzando gli dèi. Allora la Dea prese in mano il suo ottimo disco, ben centrato e dai mille raggi, e alto parlò all'antidio Mahiṣa che la fronteggiava: «Guarda bene questo disco, tu che sei reso cieco dall'eccitazione: oggi stesso ti taglierà la gola. Aspetta solo un attimo, ora te ne andrai al mondo di Yama». Detto questo, la madre dell'universo lasciò andare il terribile disco, e la testa dell'antidio cadde recisa sul campo. E impetuoso prese a scorrere il sangue dalla vena giugulare, come da una montagna un torrente tumultuoso che scorra rutilante di gesso rosso e simili. Il corpo decapitato di quell'antidio ebbe un tremito, poi cadde a terra. Gli dèi proruppero in grida di vittoria e la loro gioia si accrebbe. Il potentissimo leone allora prese a divorare gli antidèi che fuggivano, come se fosse afflitto dalla fame in battaglia. ... Qui termina la diciottesima lettura, che si intitola «L'uccisione dell'antidio Mahiṣa», del quinto libro del *Devībhāgavatapurāṇa*.<sup>41</sup>

In questa versione si noti che *mada*, reso con «eccitazione» nell'espressione *madotkaṭam*, «furioso per l'eccitazione», vale altrettanto bene «ispirazione, intossicazione» (anche e soprattutto per l'ingestione di bevande inebrianti), e quel che più conta «passione ardente, desiderio sessuale incontrollato, mania, fregola, calore»: la valenza parasessuale del confronto tra i due leoni, rivali che si contendono il privilegio di servire la Dea, non potrebbe essere espressa con maggiore allusività. La successione delle armi è frenetica, e fa il paio con l'altrettanto frenetico succedersi delle metamorfosi di Mahiṣa: la cifra dell'episodio è la velocità.

### 6.3.

Avendo uccisi tutti [gli antidèi] a eccezione del solo Mahiṣa, [la Dea] avanzò contro di lui, e quello, come la vide, si scagliò a sua volta contro di lei. Talora quel signore degli antidèi combatte, talaltra fugge. Talora nuovamente si impegna in combattimento, talaltra nuovamente si disimpegna. Passarono in tal modo diecimila anni celesti mentre quei due, o diletta, così combattevano l'uno contro l'altra. L'intero uovo di Brahmā (ossia l'universo) divenne preda della confusione, perplessa la mente per la guerra. Allora, dopo lungo tempo, quell'eccelso tra gli antidèi fu ucciso con una lancia dopo essere stato attaccato con i piedi, su di una possente montagna dai cento picchi. Il capo gli recise con la spada, e sorto da dentro una volta morto uscì fuori fino in cielo un maschio (*pumān*), perché era stato colpito dalle armi della Dea. Allora tutte

<sup>41</sup> *Devībhāgavatapurāṇa* 5,18,35-70. L'edizione di riferimento è quella di Nag Publishers (s.d., che riproduce fedelmente l'ed. Venkaṭeśvara Press 1889). Per una traduzione inglese si veda Vijnanananda (1996). Un raffronto tra il *Devīmāhātmya* e il *Devībhāgavatapurāṇa* si può trovare in Sharma (1963). Si vedano anche Mackenzie Brown (1974; 1992). Come si vede, nel passo riportato il racconto rispetto alla versione 'classica' del *Devīmāhātmya* (paragrafo 6.1) è decisamente barocco, con la refigurazione delle metamorfosi di Mahiṣa ai danni di Viṣṇu, il duello tra i due leoni e l'aggiunta del mostro mitico *śarabha*.

quante le schiere degli dèi insieme con Brahmā, visto Mahiṣa sconfitto, intonarono un inno di lode alla Dea, per la contentezza che riempiva loro il cuore.<sup>42</sup>

In questa versione l'uccisione a opera della Dea è esplicitamente considerata l'antecedente necessario dell'apoteosi. La versione dell'episodio, assai stringata, è considerata tra le più antiche. La trasformazione di Mahiṣa è limitata alla fuoriuscita del personaggio maschile dal corpo dell'antidio morente, che non è ben chiaro se abbia forma di bufalo o meno, ma è stata preceduta dall'apparizione di un antidio di nome Yajñahanu con sembianze elefantine (94,39: *hastisvarūpavān*, che allude non tanto a una trasformazione vera e propria quanto al fatto che queste sono le sembianze abituali di quest'essere), e da un'epifania nel corso della quale la Dea assume una forma terrificata con venti braccia (94,41-43). Ciò potrebbe far pensare che la metamorfosi, pur se limitata in questo contesto (e menzionata solo perché precede l'apoteosi), non sia mai molto lontana da Mahiṣa. Il tema metamorfico dunque sarebbe originario, se questa è veramente la versione più antica, e le recensioni del *Devīmāhātmya* e del *Devibhāgavatapurāṇa* si limiterebbero ad amplificarlo. Altra parte del tema originario ampliato nelle versioni posteriori è il ricorso a più di un'arma per sconfiggere l'avversario (i piedi, la lancia, la spada).

#### 6.4.

Allora i potenti maestosi antidèi il cui orgoglio era stato annichilito dal forte braccio della Dea, sciolte le vesti, presero a vagare senza vita. Avendo visto quei possenti signori degli antidèi così ridotti, l'antidio Mahiṣa dal grande potere a sua volta mise in fuga le schiere degli esseri della Dea con le punte degli zoccoli, con il muso, con la coda, con il petto, e le altre masse di esseri con il soffio del suo respiro ansimante. E con il suo muggito simile a un tuono assalì violentemente gli altri con le punte delle corna, e si scagliò in battaglia contro il leone, bramoso di ucciderlo. Allora Ambikā cadde preda dell'ira. Poscia quello, anch'egli infuriato, con le corna aguzze, devastando rapidamente la terra e le montagne, sconvolgendo l'oceano e le nubi, si gettò contro Durgā per distruggerla. Ma quella legò lo sventurato con il laccio, al che lui divenne un possente elefante maschio, le tempie roride di liquore erotico. Lei tagliò la punta della proboscide dell'elefante, e quello di nuovo ridivenne bufalo. Mṛḍānī gli scagliò contro la lancia, che cadde a terra con la base spezzata; gli gettò addosso la picca donatagli da Agni, che ricadde con la punta smussata, o gran veggente. Il disco di Hari, sterminatore degli antidèi, una volta scagliato non fu più tale;<sup>43</sup> la mazza di Kubera, gettata dopo essere stata roteata, cadde a terra infranta. Anche il laccio di Varuṇa fu respinto da quel possente antidio con le corna, la parte anteriore del muso e gli zoccoli; e parimenti il bastone di Yama scagliato dalla Dea adirata andò in mille pezzi.

<sup>42</sup> *Varāhapurāṇa* 94,47-52. L'edizione di riferimento è quella curata da Gupta e Bhattacharya (1981; di seguito AIKT), confrontata con l'edizione di Meharchand Lachhmandas (1984), che riproduce fedelmente l'ed. Venkaṭeśvara Press (1902; di seguito V, che presenta la numerazione 95,51b-57 con due varianti poco significative: AIKT 94,48 *palāyati* = V 95,52 *palāyate*; AIKT 94,50 *daityasattamaḥ* = V 95,55 *daityanāyakaḥ*).

<sup>43</sup> Sanscrito *acakratvam upāgatam*, letteralmente «pervenne alla condizione di non-disco».

La folgore di Indra lanciata sul suo corpo finì in minutissimi frammenti. Allora d'un tratto la Dea lasciò il leone e montò sul dorso dell'antidio Mahiṣa. Lui a sua volta, con Mṛḍānī addosso, prese ad agitarsi freneticamente, per l'arroganza della sua energia virile, mentre lei con i piedi soffici e delicati lo vezzeggiava come se usasse una pelle di antilope umida. Già saldo come una montagna, vezzeggiato dalla Dea divenne privo di forza, lui che era stato così forte. Allora lei gli tagliò la gola con una lancia, e ne uscì un uomo con la spada in pugno. Lei gli sferrò un calcio nel petto nel momento stesso in cui fuoriusciva, e afferratolo per le chiome in preda all'ira gli tagliò la testa con una spada eccellente, al che la schiera degli antidei si mise a gridare «Ahimè! Ahimè!». Caṇḍa, Muṇḍa, Maya, Tāra, Asiloman, terrorizzati, gli occhi spalancati dal terrore, colpiti dagli sgherri tormentatori di Bhavānī, entrarono negli inferi (*pātāla*). Avendo assistito alla vittoria della Dea le schiere divine cominciarono a intonare in suo onore inni di lode, o gran veggente, celebrando Nārāyaṇī, il sostegno dell'intero universo, Kātyāyaṇī dal volto terribile e dall'aspetto benigno.<sup>44</sup>

Chi ama la lettura in chiave psicanalitica del mito non potrà non cogliere nel particolare della rescissione della proboscide dell'elefante un'allusione al tema della castrazione, elemento dominante del rapporto conflittuale tra l'antidio (simbolo del devoto?) e la Dea. Altro dettaglio di qualche importanza è il contatto delicato dei piedi della Dea sul dorso del bufalo, simile al massaggio con una pelle di antilope umida, ossia molto piacevole. Il brusco contrasto tra la violenza espressa nelle strofe precedenti e la gentilezza del gesto è molto efficace come espediente narrativo, come pure il rapido passaggio dalla mansuetudine alla ferocia dell'esecuzione nella strofe che segue a questa. Sembra che l'antidio venga soggiogato più dal fascino femminile della Dea che non dalle armi messe a disposizione di quest'ultima da parte degli dèi, che si rivelano tutte quante inefficaci. La decapitazione finale serve solo ad assestare il colpo di grazia a un essere già annientato psicologicamente. Nella versione del *Vāmanapurāṇa* ritroviamo un elemento già sottolineato, la rapidità dell'azione, e in più la menzione esplicita delle armi conferite dagli dèi alla Dea, particolare che nelle altre versioni non viene taciuto, ma è presente in altre parti della narrazione anziché nel corso stesso dell'episodio culminante.

<sup>44</sup> *Vāmanapurāṇa* 21,38-51. Si noti l'ossimoro finale (*ghoramukhīm surūpām*), complicato dal fatto che il primo epiteto è ambiguo, in quanto oltre che «dal volto terribile» può valere altrettanto bene «rivolta verso il Tremendo (epiteto di Śiva)». L'edizione di riferimento è quella curata da Gupta e tradotta da Mukhopadhyaya, Bhattacharya, Nath e Verma (1968: 117 sgg.), confrontata con *Vāmanapurāṇa* (1903), che riporta come numerazione del passo 20,37-50 e presenta alcune varianti. Eccole (di seguito con AIKT si intenderà l'edizione All-India Kashiraj Trust, con Nag l'edizione Nag Publishers): AIKT 39 *tathorasā* = Nag *tathaujasā*; AIKT 40 *nādena caivāśānisannibhena* manca in Nag; AIKT 40 *tvaparān* = Nag *ca parān*; AIKT *siṃhaṃ yuddhi* = Nag *siṃhaṃ pati*; Nag 39 aggiunge alla fine *cikṣepa daityaṃ sahasaiva lilayā* assente in AIKT; AIKT 42 *klinna* = Nag *bhinna*; AIKT 43 *mṛḍānī* = Nag *bhavānī*; AIKT 43 *dattām* = Nag *vaktrām*; AIKT 44 *kṣiptaṃ tvacakratvam* = Nag *kṣiptaṃ ca cakratvam*; AIKT 44 *kṣiptā tu* = Nag *kṣiptā' śu*; AIKT 45 *tatkopitayā* = Nag *tā kopitayā*; AIKT 49 *padā* = Nag *yadā*.

## 6.5.1.

Brahmā disse: Mentre la Dea Gaurī rifulgeva ornata di svariate armi assisa sul leone, l'antidio infuriato la coprì con una poderosa pioggia di montagne. Lei lo coprì da lontano con una gran pioggia di frecce, con armi acuminata lacerò tutto quanto il suo corpo. Pur ferito, quel duce degli antidèi duro come una roccia era arduo da soverchiare, non cadeva in preda allo sconforto e la sua pervicace intenzione di combattere anzi cresceva. Colpito dalla spada, dal disco, dalle daghe, dalle picche, dalla lancia e da altre armi, si rifugiò nell'invisibilità. Quindi prese a vagare tutt'intorno con lo spaventevole aspetto (*ākṛti*) di un leone dalla folta criniera, le zanne aguzze e gli artigli acuminati, ruggendo fieramente. Il leone della Dea con un colpo della zampa aperta colpì il leone antidio, lacerandogli il petto con gli artigli. Quindi quello assunse le sembianze di una poderosa tigre a fauci spalancate, e la Dea per ucciderlo sferrò rapidamente un colpo con forza con la mano. Il suo corpo fulvo era ricoperto da lunghe strisce bluastre, e pareva una montagna dorata percorsa da file di veicoli. Quel forte sembrava quello che era stato mandato avanti dai cervi per salvarsi,<sup>45</sup> e intanto avvicinava la lingua che saettava dardi di fuoco lucente. Mentre le veniva addosso impetuosamente la Dea colpì la tigre con il dardo 'di buon auspicio' (*bhalla*) dal fulgore simile a quello dell'orbe lunare, come Íšvara aveva fatto con la triplice rocca.<sup>46</sup> Quella freccia gli penetrò nel muso, si intrise di sangue, e una volta fuoriuscita dopo avergli lacerato il corpo si conficcò nel cielo. Quell'antidio, divenuto un elefante, ratto si accostò alla Dea, come se volesse procurarle gioia con quei forti animali dilaniati. Vedendo quel re degli elefanti che stillava il liquore delle tempie per terra, il leone della Dea lo attaccò ruggendo. Allora apparve un eroe (*vīra*) armato di spada e di scudo, che vagando faceva mostra di un volto spaventevole per le zanne ritorte. La Dea poi facendo balenare nelle mani una quantità di spade e dischi combatté con quell'eroe e lo sottomise spezzandogli il capo. Ma quell'antidio con la sua facoltà di illusione magica (*māyā*) di nuovo assunse l'aspetto (*rūpa*) di un bufalo e riprese a combattere con la Dea come prima senza esitare. Allora il saggio asceta Gautama, spinto dagli dèi e dai savi più eminenti, cominciò a illuminare la madre dell'universo con inni di lode: «Si considera che in te risiede la suprema potenza della forza vitale (*prāṇaśakti*), da cui conseguono la potenza di vigore, quella di conoscenza e quella di forza (*ojaśakti*, *jñānaśakti*, *balaśakti*). Perché questo combattimento è stato oggi da te intrapreso per generare illusione? Venga stroncato l'antidio per la protezione del mondo! Proprio dalla raccolta dei corpi di costui dilaniati da te si insegnano le offerte menzionate nei precetti (*nigama*), suscettibili di elargire doni. Altrimenti a che pro tutta questa agitazione da parte tua, o Dea dal fulgore pari a quello del fuoco della distruzione dell'universo, per la semplice uccisione di questo tuo avversario che è simile a un filo d'erba? Rinsaldata la tua potenza, o Dea che hai conseguito un corpo sostanziato delle tre qualità (*guṇa*), estrai la potenza della forza vitale del tuo nemico valendoti del tridente». Così, illuminata prima da lui, Bhagavatī, dopo aver assalito l'antidio Mahiṣa con il tridente, si fece sostenere da lui. Incapace di reggere il corpo della Dea pari a una miriade di montagne l'antidio Mahiṣa si accasciò. Schiacciato, vagava di qua e di là gridando e tremando sotto l'assalto. Quel signore degli antidèi cercò di levare il capo per fuggire ma non ci riuscì. Le membra lacerate dalle punte del tridente divennero

<sup>45</sup> Il riferimento è a una favola del *Pañcatantra*, in cui un leone ottiene a mo' di tributo dagli altri animali terrorizzati l'invio giornaliero di una vittima designata per salvare la comunità.

<sup>46</sup> Il riferimento è al mito della distruzione di Tripura da parte di Śiva.

simili a un oceano rigonfio di rivoli di sangue, con la superficie<sup>47</sup> arrossata per il crepuscolo. Allora la Dea tormentatrice di Mahiṣa, dopo avergli mozzato il capo con una spada affilata, ritta sulla sua testa cominciò a danzare. Siddha, Gandharva e grandi vegetanti presero a celebrare Durgā, e gli dèi liberarono tutt'intorno una gran pioggia di fiori, mentre il signore degli dèi, inchinatosi a mani giunte, lodava a sua volta la Dea.<sup>48</sup>

Il passo «quel forte sembrava quello che era stato mandato avanti dai cerivi per salvarsi» è significativo perché l'accostamento di Mahiṣa a una vittima sacrificale è qui sostanzialmente esplicito, sebbene in forma allusiva, che richiama l'ambito rituale anche con il riferimento al fuoco sacro («la lingua che saetteva dardi di fuoco lucente»). Il discorso enigmatico di Gautama alla strofe 20 («Proprio dalla raccolta dei corpi di costui dilaniati da te si insegnano le offerte menzionate nei precetti, suscettibili di elargire doni») sembra enunciare solennemente il valore eziologico del rito, che costituisce l'antecedente divino del comportamento rituale umano: le offerte umane equivalgono all'accumulazione dei corpi straziati della vittima mitica.

Nel capitolo precedente Mahiṣa si è presentato alla Dea sotto le spoglie di un vecchio e ha cercato di sedurla con le blandizie. Tra l'altro in tale occasione ha affermato: «Io sono Mahiṣa, il grande eroe, il capo degli antidèi, celebrato dagli dèi. Questo intero trimundio è stato afferrato da me. ... E posso assumere qualunque forma io desideri (*kāmarūpo 'smyaham*, 1,3(1),10,51-52)». Visto il cattivo esito del suo tentativo ha dato inizio alla lotta riassumendo le sembianze abituali di bufalo. Esauriti i preliminari il duello vero e proprio inizia nel capitolo successivo, l'undicesimo, qui riportato in parte. Si noti in particolare il ricorso all'invisibilità (*antardhāna*) prima che alle metamorfosi consuete. In questa versione il riferimento al rituale è continuo, soprattutto (ma non solo) nel discorso di Gautama: il mito è considerato antecedente necessario e paradigma vero e proprio del rito.

Può avere una certa importanza anche l'alternanza tra due diversi termini per indicare la 'forma' assunta dall'antidio nel corso delle sue diverse trasformazioni: rispettivamente *ākṛti* e *rūpa*, che fanno riferimento in realtà a due categorie quanto mai diverse, nell'un caso il modo di presentarsi invariabile di una realtà, nell'altro la forma transeunte che un oggetto assume nel corso delle sue successive trasformazioni. Così per esempio la forma (*rūpa*) che un pezzo di argilla assumerà successivamente sarà quella dell'orcio plasmato dal vasaio e dei frammenti in cui l'orcio spezzato si è frantumato; mentre la forma (*ākṛti*) di un oggetto è identica all'universale che indica la classe che comprende tutti gli esemplari individuali cui quel particolare oggetto è riconducibile, come te-

<sup>47</sup> Sanscrito *kalevara*, letteralmente «il corpo».

<sup>48</sup> *Skandapurāna* 1,3(1),11,1-28. L'edizione di riferimento è quella di Nag Publishers (s.d., che riproduce fedelmente l'ed. Veṅkaṭeśvara Press 1867). Per una traduzione inglese si veda Bhatt-Tagare (1993; 1995).



stimonia un celebre passo della *Paspaśā* di Patañjali.<sup>49</sup> Si ricordi comunque che, dato il carattere non filosofico dei *purāṇa*, non è affatto detto che di questa interessante alternanza terminologica l'estensore del passo in esame fosse pienamente consapevole.

### 6.5.2.

Allora l'antidio Mahiṣa oltremodo infuriato prese a trafiggere Durgā con le sue frecce, mirate alla fronte, al seno e alle guance. Allora Durgā con impeto assalì il signore degli antidèi colpendolo alle braccia, al petto e al volto con dardi lucenti dal bordo affilato. Questi a sua volta colpì la Dea con tre frecce al volto, cinque su ciascuna delle braccia e due su ciascuno degli occhi. Lei con una sola freccia stroncò il suo auriga, con otto i destrieri, con tre l'arco e con quattro lo stendardo. Quel grande guerriero signore degli antidèi, appiedato, lasciò allora andare contro Durgā l'arma ammazzacento (*śataghni*) dall'aspetto lucente, simile alla verga del tempo-morte (Kāla). Gli dèi presero a gridare «Ahimè! Ahimè!», e il cerchio delle madri fuggì via, ma lei come per gioco (*līlayā*) afferrò quel missile che le era stato scagliato contro. Allora lui cominciò a sferrare contro Durgā armi quali la daga, l'uncino, il laccio, la sputafuoco (*bhuṣuṇḍī*), la scimitarra, l'arpione, la potenza (*śakti*), la clava, il disco, il giavellotto, la punta di dardo, il pungolo, la scure, il proietto (*bhīṇḍipāla*), la zagaglia, il bastone, come la nube della dissoluzione cosmica scaglia folgori. Impadronitisi delle armi che le venivano addosso scagliate dai nemici, la Dea le faceva a pezzi con le mani, con la stessa facilità con cui un'elefantessa spezzerebbe dei fusti di canna da zucchero. Il leone veicolo della Dea poi colpì (l'antidio) con la punta della coda, lo lacerò con le zanne e lo assalì con gli artigli simili a fiori di loto. Un attimo era un leone, un attimo un maiale, un attimo una tigre, un attimo un elefante, un attimo era divenuto un bufalo: così l'antidio combatteva contro Durgā. Ed ecco il bufalo oltremodo infuriato colpiva con le corna acuminate ora il leone ora ripetutamente la Dea. Un attimo era in cielo, un attimo in terra, un attimo vagava nelle quattro direzioni dello spazio, un attimo si era rifugiato nell'invisibilità. Supplicata dal cerchio delle madri, sorridendo Durgā dilaniò l'antidio Mahiṣa con il suo infallibile tridente. Mentre cadeva quello emise un suono gorgogliante, e lei con forza gli calcò un piede sulle spalle. Per l'oppressione nella gola, lasciata la vita l'antidio morì, e lei afferrata con la mano la testa recisa prese a danzare. Distrutto in battaglia da Durgā l'antidio bufalo, che era stato una spina nel fianco per tutto il trimundio, anche gli dèi danzarono, i grandi veggenti si rallegrarono e le nubi lasciarono cadere una pioggia di fiori celesti.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Si veda *Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* (1985: 1). Ecco il passo in traduzione: «Forse allora la parola è ciò che, manifestatosi come comune, risulta non spezzato/differenziato se [le singole cose] sono spezzate/differenziate, non tagliato se [le singole cose] sono tagliate? No, dice [il maestro]: quella è la forma (*ākṛti*)». Kaiyaṭa accosta *sāmānya* «comune» a *sattā* «essenza» (e implicitamente a *jāti* «classe»), su cui si veda *Vākyapadīya* 3,1,33. Nāgeśa nota che *ākṛti* è cosa diversa dalla *jāti* «classe, specie» (lett. «nascita»), qui non menzionata: l'*ākṛti* è manifesta, la *jāti* è immanifesta e viene manifestata indirettamente dall'*ākṛti*. Kaiyaṭa non si pronuncia in merito; per Bhartṭhari qui *ākṛti* vale invece proprio *jāti*. Come si vede, neppure per i grammatici l'equiparazione tra *ākṛti* e *jāti* è pacifica.

<sup>50</sup> *Skandapurāṇa* 1,3(2),19,65-81.

Qui la Dea affronta Mahiṣa dopo essere stata sollecitata in tal senso dalle sette madri (*mātr*), mentre l'enfasi narrativa insiste soprattutto sulle armi adoperate nello scontro tra i due, che in gran parte sono da intendersi (specialmente quelle che hanno nomi propri che ne richiamano le caratteristiche offensive, per esempio «ammazzacento») come animate o addirittura costituite da formule meditative (*mantra*) da adoperarsi in guerra. Un elemento comune alla versione precedente (paragrafo 6.5.1) è il ricorso all'invisibilità (*adrśyatā*). La successione delle metamorfosi qui è rapidissima, quasi nevrotica in confronto alle descrizioni già caratterizzate da rapidità delle versioni precedenti. La velocità tende a tramutarsi in simultaneità, in compresenza di forme diverse che culminano nell'invisibilità come *ultima ratio*.

### 6.5.3.

Dopo che il suo esercito finì distrutto a opera di Durgā, l'antidio Mahiṣa, assunto l'aspetto (*rūpa*) di un bufalo, prese a divorare le schiere della Dea. Alcuni li uccise con il muso, altri a colpi di zoccoli, altri ancora li fece cadere infuriato con il soffio del respiro. Una volta eliminate le schiere degli esseri, l'antidio Mahiṣa muggendo si adirò per il desiderio di uccidere il leone della Dea. Ed ecco quel leone dalla grande energia virile, dalla possente forza, si adirò a sua volta, lacerando e dilaniando con le zampe monti e pianure. Come quello si fece vicino lo squarciò con gli artigli, e Caṇḍikā adirata pensò di annientarlo. Invasa dall'ira lo legò con dei lacci, ma lui se ne liberò abbandonando l'aspetto (*veśa*) di bufalo. L'antidio assunse quindi l'aspetto di un valoroso leone dalla possente forza, e proprio mentre la Dea pensava di tagliargli la testa quello si rese visibile come un uomo con la spada in pugno. Allora la Dea colpì quell'uomo con la spada in pugno con un rovescio di dardi dalle punte acuminata, in grado di lacerare i principali punti vitali. Allora quell'uomo divenne un elefante, con le zanne e la proboscide, e attirava a sé con quest'ultima il leone veicolo della Dea. Ma quello gliela troncò con gli artigli. Di nuovo divenne un possente antidio con l'aspetto di un bufalo, al che Bhadrakālī adirata fece ricorso al suo poderoso liquore. In preda all'ebbrezza generata dalla bevanda prese a ridere, gli occhi arrossati, mentre Mahiṣa arrogantemente scagliava contro Caṇḍikā con le corna cumuli di montagne. Ma lei li fece a pezzi con le sue frecce. Allora la Dea madre dell'universo si rivolse all'antidio Mahiṣa. Disse la Dea: «Goditi pure per un attimo il tuo orgoglio, stolto che sei, mentre io bevo. Una volta che abbia finito di bere questo liquore ti spedirò alla dimora di Yama. Una volta ucciso da me tu che un tempo eri irresistibile, una spina nel fianco per gli dèi, allora i Siddha, i Sādhya e le schiere dei Marut faranno ritorno ciascuno alla propria dimora». Pronunciate queste parole colpì l'antidio Mahiṣa con un pugno. Quello colpito dalla Dea cadde in preda a forte turbamento, e fuggì a rifugiarsi in tutta fretta sulla sponda dell'oceano meridionale. Salita sul suo veicolo leonino la Dea lo inseguì. Inseguito dalla Dea, Mahiṣa signore degli antididèi si tuffò nelle acque della Dharmapuṣkarīṇī, profonde dieci leghe (*yojana*). ... Dal suo rifugio acquatico venne fuori l'afflitto Mahiṣa, e la Dea salì con un piede sulla testa dell'antidio che le veniva addosso. In preda all'ira, gli trafisse la gola con una lancia acuminata, poi afferrata la spada gli recise il possente capo. In tal modo, o brahmani, Mahiṣa fu sconfitto da Durgā insieme ai suoi servitori, al suo esercito e al suo veicolo, cadde a

terra e morì. Allora dèi, Gandharva, Siddha e grandi veggenti, soddisfatti e rallegrati, lodarono la Dea con inni di lode.<sup>51</sup>

Tra i temi rilevanti in questa versione della metamorfosi possiamo segnalare ancora una volta la velocità ma anche l'inseguimento. Riveste una certa importanza anche il fatto che il contatto fisico – rappresentato dal pugno – con la Dea segni per Mahiṣa l'inizio della fine, e al contempo il necessario catalizzatore della futura apoteosi, come accade per Arjuna nel suo incontro con Śiva.<sup>52</sup> L'episodio in questo contesto è funzionale alla glorificazione della Dharma-puṣkariṇī, e comprende una digressione in tal senso che è stata espunta.

#### 6.6.

Distrutte le proprie schiere, l'antidio Mahiṣa si scagliò contro i ranghi suscitati dal respiro della Dea. Alcuni li colpiva con gli zoccoli, altri con le corna, altri poi ora con la coda ora con il muso. Sterminato in tal modo il suo esercito, quel signore degli antidèi si gettò contro il leone per ucciderlo, provocando l'ira della Dea. Anch'egli in preda all'ira quell'eroe dalla grande energia virile arava la terra con gli zoccoli, e sradicata una montagna con le corna la scagliava muggendo. O migliore tra i monarchi, le pesanti montagne scagliate impetuosamente da lui che vagava in ogni direzione precipitavano dal cielo giù in terra. Le nubi lacerate dalle sue corna andavano in pezzi, l'oceano sferzato dalla sua coda strabordava da ogni parte. Al vedere l'antidio Mahiṣa tanto adirato, Ambikā che elargisce l'impavidità agli dèi si apprestò a escogitare un espediente per ucciderlo. Approntato un laccio la signora glielo scagliò sopra avvolgendolo, quand'ecco Mahiṣa abbandonò l'aspetto (*rūpa*) di bufalo. Ricorrendo alla sua facoltà di illusione magica (*māyā*) quello immediatamente diventò un leone, e mentre Ambikā gli stava già tagliando la testa divenne un uomo con la spada in pugno. La Dea allora colpì quel personaggio con il brando e lo scudo nelle mani con le sue frecce, e quello assunte le sembianze di elefante ferì il suo leone con la proboscide. Lei allora gli tagliò una zampa con la sua grande spada, e lui in seguito a quella ferita riassunse la sua forma originaria. Prese quindi a far tremare il trimundio con i suoi esseri mobili e immobili, facendo adirare l'orgogliosa eroica Caṇḍikā dalla possente facoltà di illusione magica. Bevve a più riprese il suo liquore ridendo e roteando gli occhi, e l'antidio a sua volta intossicato dall'orgoglio della sua stessa forza ed energia virile prese a ruggire. Sradicate alcune montagne gli ele scagliò contro, ma lei a forza di file di frecce le ridusse in polvere. Il viso arrossato per l'ebbrezza generata dal liquore, i sensi scossi, la suprema signora parlò con voce profonda come una nube tonante. Disse la Dea: «O stolto, o tu il cui intelletto è annientato, perché ti ostini invano? Nessun antidio nel trimundio può resistere al mio cospetto». Disse il veggente: Con queste parole la Dea balzò tutt'intera sull'antidio, premendogli la gola con un piede, e lo trafisse con la punta della lancia. Lui poi, schiacciato dal piede sul proprio viso, soverchiato dall'energia virile della Dea, sembrava ormai mezzo spacciato. Ma anche se mezzo spacciato, continuava a combattere da là sotto, finché la sua testa fu recisa dalla possente spada e cadde a terra. Allora i suoi principali seguaci, gridando «Ahimè! Ahimè!» fuggirono via terrorizzati dalla battaglia, dicendo «Salvaci! Salva-

<sup>51</sup> *Skandapurāṇa* 3,1,7,15-43.

<sup>52</sup> Su cui si veda Pelissero (1997b: 22-25).

ci!». Tutti gli dèi con a capo Indra lodarono allora la Dea, i Gandharva intonarono canti, le danzatrici celesti intrecciarono danze.<sup>53</sup>

In questa versione al tema consueto della velocità si può accostare una particolare enfasi accordata alla combattività della vittima designata, che fino all'ultimo rifiuta di sottomettersi al proprio destino. Questo tratto ricorda un *topos* comune nella narrativa devozionale indiana, che riguarda il caso della pervicacia nell'errore come segno della grazia divina, e che si esemplifica nel tipo del malvagio che scientemente o meno cerca il confronto o piuttosto il contrasto con la divinità, guadagnandosi la liberazione con un atteggiamento ostile che fa le veci della devozione che costituisce il normale sentiero del devoto umano.<sup>54</sup>

6.7. A questo punto è possibile elaborare i dati raccolti in una tabella che metta a confronto alcune delle sequenze riscontrabili nelle diverse versioni dell'episodio.

versione	successione delle armi	successione delle metamorfosi di Mahiṣa	successione degli esseri che si fronteggiano
<i>Devīmāhātmya</i> 3,21-44 (= <i>Mārkaṇḍeyapurāṇa</i> 80,21-44)	laccio della Dea (D); spada di Mahiṣa (M); armi da getto D; spada D; lancia D	bufalo – leone – uomo – elefante – bufalo – uomo	bufalo vs. leone della Dea (D); leone vs. D; uomo vs. D; elefante vs. leone D; bufalo vs. D; uomo vs. D
<i>Devībhāgavatapurāṇa</i> 5,18,35-70	dardi M; dardi D; clava D; clava M; dardi D; rocce M; dardi D; spada D; corna M; rocce M; lancia D; tridente D; calci M; disco D	uomo – leone – elefante – <i>śarabha</i> – bufalo	uomo vs. D; leone vs. leone D; elefante vs. D; <i>śarabha</i> vs. leone D; bufalo vs. D
<i>Varāhapurāṇa</i> 94,47-52	pie di D; lancia D; spada D	–	–
<i>Vāmanapurāṇa</i> 21,38-51	corni M; laccio D; spada D; lancia D; picca di Agni; disco di Hari; mazza di Kubera; laccio di Varuṇa; bastone di Yama; folgore di Indra; piedi D; lancia D; spada M; calcio D; spada D	bufalo – elefante – bufalo – uomo	bufalo vs. leone D; elefante vs. D; bufalo vs. D; uomo vs. D

<sup>53</sup> *Śivapurāṇa* 5,46,42-62. L'edizione di riferimento è quella di Nag Publishers (s.d., che riproduce fedelmente l'ed. Veṅkaṭeśvara Press 1895-96). Per una traduzione inglese si veda Shastri *et al.* (1970).

<sup>54</sup> Si vedano alcuni esempi in Magnone (1997: 232-35 [«La salvezza del noncurante e dell'abbietto», «La salvezza del nemico mortale»]), e più recentemente in Sheth (2000).

<i>Skandapurāṇa</i> 1,3(1),11,1-28	rocce M; frecce D; spada D; disco D; daghe D; picche D; lancia D; artigli M; artigli del leone D; mano D; dardo D; spada M; spada D; dischi D; tridente D; spada D	invisibile – leone – tigre – elefante – eroe – bufalo	leone vs. leone D; tigre vs. D; elefante vs. leone D; bufalo vs. D
<i>Skandapurāṇa</i> 1,3(2),19,65-81	frecce M; frecce D; frecce M; freccia D; ammazzamento M; daga M; arpione M; potenza M; clava M; disco M; giavelotto M; punta di dardo M; pungolo M; scure M; proietto M; zagaglia M; bastone M; zanne del leone D; corna M; tridente D; piede D	guerriero – leone – maiale – tigre – elefante – bufalo	guerriero vs. D; guerriero vs. leone D; leone vs. D; maiale vs. D; tigre vs. D; elefante vs. D; bufalo vs. D
<i>Skandapurāṇa</i> 3,1,7,15-43	muso M; zoccoli M; respiro M; artigli del leone D; lacci D; spada M; dardi D; zanne M; proboscide M; artigli del leone D; corna M; frecce D; pugno D; piede D; lancia D; spada D	bufalo – leone – uomo – elefante – bufalo	bufalo vs. leone D; leone vs. D; uomo vs. D; elefante vs. leone D; bufalo vs. D
<i>Śivapurāṇa</i> 5,46,42-62	zoccoli M; corna M; coda M; muso M; laccio D; spada D; spada M; spada D; frecce D; proboscide M; spada D; rocce M; frecce D; piede D; lancia D; piede D; spada D	bufalo – leone – uomo – elefante – bufalo	bufalo vs. leone D; bufalo vs. D; leone vs. D; uomo vs. D; elefante vs. leone D; elefante vs. D; bufalo vs. D

Dopo aver passato in rassegna le principali versioni della metamorfosi che prelude all'apoteosi di Mahiṣa, riportiamo un'autorevole rappresentazione iconografica del nostro personaggio, ritratto al culmine della sua passione: «Al di sotto [della Dea] va rappresentato il bufalo decapitato, con un antidio che sbuca fuori dalla testa mozzata con la spada in pugno, trafitto al cuore da una lancia e decorato con gli intestini che fuoriescono. Il corpo è rosso di sangue, gli occhi roteanti iniettati di sangue, mentre viene strangolato dal laccio detto 'laccio del serpente' (*nāgapāśa*), il volto sfigurato dalla contrazione delle sopracciglia». <sup>55</sup> Attrazione e repulsione sono egualmente rappresentate nell'epi-

<sup>55</sup> *Kālikāpurāṇa* 59,17-19 (edizione e traduzione Shastri 1991-92).

sodio: la componente di sfida erotica lanciata dalla Dea a Mahiṣa è ben testimoniata dallo *Skandapurāṇa*: «A lungo mi sono dedicata all'ascesi, e sarò la sposa di un uomo forte. Ti farò mio sposo se ti mostrerai forte: mostrami ora la tua forza». <sup>56</sup> Mahiṣa coerentemente assume forma umana nel tentativo fallito di sedurre la Dea prima dello scontro finale secondo il *Devībhāgavatapurāṇa*. <sup>57</sup>

Occorre dire che la cronologia relativa tra le diverse versioni del *Mahiṣāsuvradha*, «l'uccisione dell'antidio Mahiṣa», è lungi dall'essere ben determinata. Thomas B. Coburn è dell'opinione che la recensione del *Devīmāhātmya* sia più recente di quella del *Vāmanapurāṇa*; come si è detto P.V. Kane ritiene quella del *Varāhapurāṇa* probabilmente la più antica. Alcuni elementi fantastici segnalano una particolare significatività del racconto secondo il *Vāmanapurāṇa* quanto al nostro tema, la metamorfosi: così per esempio quando si afferma che Mahiṣa è in grado di assumere qualunque forma desideri (*kāmarūpiṇam*: 18,60, ed. AIKT); o quando una serie di esseri teriantropici fuoriescono dalla risata della Dea (*bhūtā nānāvidhā'dbhutāḥ*: 21,18-21, ed. AIKT). <sup>58</sup>

6.8. Quanto alle radici del mitologema di Mahiṣa, se è vero che non ci sono prove della sua presenza prima dell'era cristiana né nei testi né nell'iconografia (Parpola 1992: 275), è possibile però individuarne alcuni prolegomeni più antichi. In particolare, se il mito di Mahiṣa non è anteriore al VI secolo d.C. secondo una sua autorevole lettura, è peraltro innegabile che il tema dell'uccisione di un novello sposo da parte di una sposa vergine, al fine di provocare la rinascita del dio, sia al centro del mondo religioso *tamil*. L'ideologia brahmanica penetrata successivamente nella zona meridionale del subcontinente indiano avrebbe contaminato i testi dravidici più antichi, eliminando l'idea della morte del dio e proiettando l'episodio nel contesto della lotta della Dea contro gli *asura*. <sup>59</sup> Parpola cerca di rintracciare le radici propriamente vediche del mito, ipotizzandone una connessione con le cerimonie *vrātya*, <sup>60</sup> radici peraltro compatibili con la sua sopravvivenza successiva, individuabile nella festa *hindū* di *navarātri*, che celebra la vittoria di Durgā su Mahiṣasura (Parpola 1992: 277-81).

Le radici della figura della Dea come Mahiṣasuramardinī andrebbero ricercate nella figura vedica di Vāc, la Dea della parola, in particolare nel suo epiteto che vale «consorte principale del sovrano», ma letteralmente «bufala»,

<sup>56</sup> *Skandapurāṇa* 1,3(1),10,57.

<sup>57</sup> *Devībhāgavatapurāṇa* 5,16,1-38.

<sup>58</sup> Si vedano Coburn (1984: 242-49); Kane (1958: 155, n. 396). Per altre trasformazioni, del tipo 'a coppie', come quella di Viṣṇu in stallone e di Lakṣmī in giumenta, o unicamente femminili, come quelle della Dea in Nārasimhī o Varāhī, si veda Berkson (1995: 149), che rimanda a *Devībhāgavatapurāṇa* 6,17,49-56; 6,18-19; si veda anche *Devīmāhātmya* 8,21-22; 8,41-42.

<sup>59</sup> Von Stietenron (1983), Shulman (1980: 13-15, 176 sgg., 349 sgg.; cit. in Parpola 1992: 276).

<sup>60</sup> Su cui si veda Heesterman (1962).

*mahiṣī*.<sup>61</sup> In ambito dravidico il mito di una giovane Dea che monta una tigre o un leone e uccide un *asura* in forma di bufalo è duplicato specularmente nel mito di un giovane Dio di sesso maschile che monta una tigre, Ayyappan, e uccide un *asura* di sesso femminile dalle sembianze di bufala, *mahiṣī*.<sup>62</sup>

7. Se vogliamo trarre le fila del nostro esame, occorre in primo luogo notare che sono proprio le metamorfosi, anche anteriori al conflitto finale, in particolare quelle legate alla sua nascita miracolosa che non abbiamo avuto modo di esaminare in questa sede per motivi di spazio, che consentono a Mahiṣa di regnare sul trimundio: tali metamorfosi animali sono probabilmente simboliche delle trasformazioni della sua personalità, sempre in bilico tra forze ctonie inconscie ed energie superumane (superegoiche in senso psicanalitico?) divine (cfr. Berkson 1995: 10-13). Le metamorfosi animali di personaggi femminili non sono del resto limitate alla nascita di Mahiṣa: si ricorda il caso dell'antidea Diti, soggetta alla trasformazione in bufala (*ibid.*: 35, che rimanda a *Skandapurāṇa* 3,1,6,8-48). Mahiṣa condivide con Indra non solo la metamorfosi animale multipla ma alcune caratteristiche caratteriali negative: narcisismo, immoralità, mania di potere, secondo un'interpretazione un po' elastica di un passo dello *Śatapathabrāhmaṇa* (5,5,4,10-18; Berkson 1995: 77). La sua vicenda si può leggere come il passaggio da una condizione demoniaca a un'apoteosi divina per la porta stretta del suo destino di vittima sacrificale (*ibid.*: 93). Proprio il sangue versato nella battaglia è il veicolo della trasformazione (*ibid.*: 176 sg.). Del resto la trasformazione, l'alterazione istantanea è la cifra principale di spiegazione della Dea, la sua unica realtà (*ibid.*: 99, che rimanda a *Devībhāgavatapurāṇa* 7,33,54-56). Possiamo aggiungere che questo tema onnipresente della trasformazione subitanea si collega molto bene all'espediente narrativo della velocità già evidenziato in precedenza.

Dunque il tipo dell'eroe metamorfico, inteso sostanzialmente nell'accezione grecolatina o celtica come un essere umano divinizzato al termine di una serie di imprese sovrumane che comprendono una o più metamorfosi animali, è individuabile con qualche difficoltà nella mitologia indiana (paragrafi 1-5). Lo si può forse meglio isolare sotto le spoglie di una figura tipica, quella di Mahiṣa (paragrafo 6), tenuto però conto di alcune caratteristiche peculiari, per esempio il fatto che non si tratta di un uomo bensì di un essere demoniaco, un *asura*, creatura sovrumana e semidivina, ma assimilabile all'uomo comune almeno nel sentire del devoto, per il quale Mahiṣa rappresenta appunto un modello di devo-

<sup>61</sup> Si veda *Śatapathabrāhmaṇa* 6,5,3,1-4 (Eggeling 1882-1900: III, 238 sg.; cit. in Parpola 1992: 281).

<sup>62</sup> Si vedano Pyyappan (1966: 8-24), Hildebeitel (1978: 787; cit. in Parpola 1992: 284). È possibile individuare un riferimento dravidico antico (*Cilappatikāram*) e uno sanscrito tardomedievale (*Kālikapurāṇa* 57,1-6 secondo la numerazione di Kooij 1972) alle metamorfosi animali di Mahiṣa nel corso del suo scontro con la Dea: si veda Parpola (1992: 289 sg.), che si sofferma anche sul significato simbolico e sulle radici vediche del sacrificio del bufalo (*ibid.*: 292-96).

zione, un particolare pellegrino in cammino per ottenere l'incontro con Dio.<sup>63</sup>

Inoltre il simbolismo del tipo specifico di bovino scelto dalla Dea come vittima sacrificale è evidente a occhi indiani:

Val la pena di notare che il bufalo è la cavalcatura e la forma ferina [*vahana*] di Yama, il dio dei morti e che quindi il trionfo della Dea rappresenta un trionfo sulla morte. Le forze delle tenebre, rappresentate dal nero bufalo di Yama, sono travolte dalla potenza della luce in forma di Dea.<sup>64</sup>

Riprendendo la tipologia della metamorfosi proposta da Carse (1997: 435 sg.), che distingue una «metamorfosi dell'inganno ... per motivi di aggressione, di seduzione o di imbroglio» e un secondo tipo adottato «per sottrarsi all'aggressione o alla seduzione di un altro», pare verosimile individuare in questi primi due *topoi* la tipologia dell'eroe metamorfico indiano, che però, almeno nel caso di Mahiṣa, può essere fatto rientrare anche più o meno legittimamente nel terzo o nel quarto tipo, dedicati rispettivamente alla «mera funzione della punizione» e alla necessità di premiare o ricompensare «l'oggetto trasformato, di solito col renderlo immortale». La definizione di 'eroe metamorfico' appare soprattutto felice per la figura di Mahiṣa, dacché ne individua a un tempo il carattere esemplare e l'inscindibile legame con i valori veicolati dal guerriero.<sup>65</sup>

Infine si può osservare che in tutti gli episodi esaminati nei testi, nonché nell'iconografia tradizionale (perpetuamente riproposta con continui adattamenti alla realtà mutevole anche in epoca contemporanea), l'uccisione ha luogo mentre la metamorfosi è in corso, quasi che si prefiggesse lo scopo di bloccarla, cristallizzarla, interrompendo quel flusso metamorfico che si rivela a questo punto come l'unica, tenue e vana speranza di temporanea sopravvivenza di Mahiṣa come individuo separato, prima del suo definitivo riassorbimento nel principio divino.

Alberto Pelissero  
Palazzetto Gorresio  
Dipartimento di Orientalistica  
Università degli Studi di Torino  
Via Giulia di Barolo 3a  
I-10124 Torino

<sup>63</sup> Si veda per questa interpretazione Hildebeitel (1978).

<sup>64</sup> Piano (2000: 248, n. 266). L'accento al fatto che per comprendere la natura del conflitto tra la Dea e Mahiṣa occorre ricordare che il bufalo è il veicolo di Yama era già presente in Parpola (1992: 284), che rimanda a Kooij (1972: 33), Hildebeitel (1978: 785).

<sup>65</sup> Pare utile riportare a tale proposito la conclusione dell'analisi di Parpola (1992: 301) relativamente alle metamorfosi di Prajāpati, Vāc e Mahiṣa: «Their changes of form underline the idea of unity in variety. In the creation myth, all the different animals are aspects of one Prajāpati, and all their female counterparts are aspects of one Vāc. In the same way, Mahiṣa's different shapes are all examples of males characterized by great physical strength and virility, models of the *brave warrior*» (corsivo mio).



## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

## Fonti primarie

- Devībhāgavatapurāṇa* (1889) *Devībhāgavatapurāṇa*. Veṅkaṭeśvara Press, Bombay. [Rist. *Devībhāgavatapurāṇa* s.d. *Devībhāgavatapurāṇa*. Nag Publishers. Delhi].
- Kālikāpurāṇa* (1972) *Kālikā-Purāṇam*. Biswanarayan Shastri (ed.), The Chowkhamba Sanskrit Series Office. Varanasi.
- Mahābhārata* (1929-36) R. Kinjawadekar (ed.), *The Mahābhārata, with the Bharata Bhawadeepa Commentary of Nilkaṇṭha*, 7 voll. Chitrashala Press, Poona. [Rist. 1979, Oriental Books Reprint Corporation. New Delhi] (*vulgata*).
- Mahābhārata* (1933-66) V.S. Sukthankar, S.K. Belvalkar, P.L. Vaidya et al. (eds.), *The Mahābhārata, for the First Time Critically Edited*, 19 voll. Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona.
- Mārkaṇḍeyapurāṇa* (1867) Śrīdharātmajātryambaka Gondhalekhara (ed.), *Mārkaṇḍeyamahāpurāṇam*. Jagaddhihecchu Press, Poona.
- Mārkaṇḍeyapurāṇa* (1879) Jivānanda Vidyāsāgara (ed.), *Mārkaṇḍeyamahāpurāṇam*. Sarasvatī Press, Calcutta.
- Mārkaṇḍeyapurāṇa* (s.d.) *The Mārkaṇḍeyamahāpurāṇam*. Nag Publishers, Delhi. [Rist. di *Mārkaṇḍeyamahāpurāṇam*. Veṅkaṭeśvara Press, Bombay 1890].
- Nāmalīṅgānuśāsana* (1987) Sivadatta Dadhimata (ed.), *Nāmalīṅgānuśāsana* alias *Amarakoṣa* of *Amarasiṃha*, with the *Commentary Vyākhyāsudhā* or *Rāmāśramī* of *Bhānuji Dikṣita*. Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi. [Rist. dell'ed. Nimaya Sagar Press, Bombay 1915].
- Pañcatantra* (1908) Johannes Hertel (ed.) *The Panchatantra, A Collection of Ancient Hindu Tales, in the Recension, Called Panchakhyānaka, and Dated 1199 A.D., of the Jaina Monk, Purnabhadra, Critically Edited in the Original Sanskrit*. Cambridge, Mass.
- Śivapurāṇa* (1895-96) *Śivamahāpurāṇam*. Veṅkaṭeśvara Press, Bombay. [Rist. *Śivapurāṇa* s.d. *Śivamahāpurāṇam*. Nag Publishers, Delhi].
- Skandapurāṇa* (1867) *Skandamahāpurāṇam*. Veṅkaṭeśvara Press, Bombay. [Rist. *Skandapurāṇa* s.d. *Skandamahāpurāṇam*. Nag Publishers, Delhi].
- Vāmanapurāṇa* (1903) *Vāmanamahāpurāṇam*. Veṅkaṭeśvara Press, Bombay. [Rist. *Vāmanapurāṇa* s.d. *Vāmanamahāpurāṇam*. Nag Publishers, Delhi].
- Varāhapurāṇa* (1984) *Varāhapurāṇa* Meharchand Lachhmandas (ed.), *Varāhapurāṇa*. New Delhi. [Rist. di *Varāhapurāṇa*. Veṅkaṭeśvara Press, Bombay 1902].
- Vinayapīṭaka* (1964) *The Vinaya Pīṭakam, vol. I: The Mahāvagga*, Hermann Oldenberg (ed.). London.
- Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* (1985<sup>4</sup>) Franz Kielhorn (ed.), *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali, Revised and Furnished with Additional Readings, References, and Select Critical Notes by K.V. Abhyankar*, vol. I, Bhandarkar Oriental Research Institute (1880, 1892<sup>2</sup>, 1962<sup>3</sup>). Poona.

## Studi e traduzioni

- Berkson, Carmel (1995) *The Divine and the Demonic, Mahisa's Heroic Struggle with Durga*. Delhi.
- Bhatt, G.P. gen. ed., G.V.Tagare trans. (1993; 1995) *The Skandapurāṇa, Translated by a Board of Scholars* (Ancient Indian Tradition and Mythology Series 51, 56). Delhi.
- Caland, Willem (1922) Über das Vādhūlasūtra. *Acta Orientalia* 1/1, 3-11. Copenhagen.
- (1923) Eine zweite Mitteilung über das Vādhūlasūtra. *Acta Orientalia* 2/2, 142-67. Copenhagen.

- (1926) Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra. *Acta Orientalia* 4/1, 1-41; 4/2, 161-213. Copenhagen.
- (1928) Eine vierte Mitteilung über das Vādhūlasūtra. *Acta Orientalia* 16/2-3, 97-241. Copenhagen.
- (1931) *Pañcaviṃśa-brāhmaṇa, The Brahmana of Twenty-five Chapters*. Calcutta. [Rist. Delhi 1982].
- Calvino, Italo (1988) *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*. Milano.
- Campbell, Joseph (1983) *The Way of the Animal Powers*. New York.
- Caracchi, Pinuccia (1999) *Rāmānanda e lo yoga dei sant*. Alessandria.
- Carse, James P. (1997) Metamorfosi, in Mircea Eliade (gen. ed.), *Enciclopedia delle religioni*, vol. 4 *Il pensiero. Concezioni e simboli*, 435-39. Milano [Trad. it. di Mircea Eliade (gen. ed.), *The Encyclopaedia of Religion* 13, 225-29. New York 1987].
- Coburn, Thomas B. (1984) *Devī-Māhātmya, The Crystallization of the Goddess Tradition*. Delhi.
- Dange, Sadashiv A. (1996) *Towards Understanding Hindu Myths*. New Delhi.
- Dasgupta, Shashibhusan (1946) *Obscure Religious Cults*. Calcutta.
- Dimmitt, Cornelia, J.A.B. van Buitenen (1998) *Classical Hindu Mythology, A Reader in the Sanskrit Purāṇas, Edited and Translated*. Delhi. [Rist. dell'ed. Philadelphia 1978].
- Doniger, Wendy (1975) *Hindu Myths*. Harmondsworth. [Trad. it. Mario Piantelli e Alberto Pelissero, *Dall'ordine il caos, miti dell'induismo raccolti e presentati*. Parma 1989].
- (1981) *Sexual Metaphors and Animal Symbolism in Indian Mythology*. Delhi.
- (1997) Myths of Transsexual Masquerades in Ancient India, in Dick van der Meij (ed.), *India and Beyond, Aspects of Literature, Meaning, Ritual and Thought, Essays in Honour of Frits Staal*, 128-47. London.
- (1999) *Splitting the Difference, Gender and Myth in Ancient Greece and India*. Chicago - London.
- Eggeling, Julius (1882-1900) *The Śatapatha-Brāhmaṇa*, 5 voll. (Sacred Books of the East 12, 26, 41, 43, 44). Oxford.
- Eliade, Mircea (1951) *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris [Trad. it. J. Evola, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Roma 1974].
- (1954) *Le yoga, immortalité et liberté*. Paris [Trad. it. di Furio Jesi, *Lo yoga, immortalità e libertà*. Milano 1973].
- Failla, Donatella (1982) *Garuḍa e i nāga. Immagini, forme e simboli di antiche storie di ratto*. Genova.
- Goudriaan, Teun (1978) *Māyā Divine and Human, A Study of Magic and its Religious Foundations in Sanskrit Texts, with Particular Attention to a Fragment on Viṣṇu's Māyā Preserved in Bali*. Delhi.
- Gould, Charles (1886) *Mythical Monsters*. London.
- Graves, Robert (1992) *La Dea Bianca, Grammatica storica del mito poetico* (trad. it. Alberto Pelissero). Milano. [Ed. or. *The White Goddess, A Historical Grammar of Poetic Myth*. London 1961].
- Gupta, Anand Swarup (ed.), Satyamsu Mohan Mukhopadhyaya et al. trans. (1968) *The Vāmana-Purāṇa, with English Translation*. All India Kashiraj Trust, Varanasi.
- Gupta, Anand Swarup (ed.), Ahibhushan Bhattacharya trans. (1981) *The Varāha-Purāṇa, with English Translation*. Varanasi.
- Gupta, S.K. (1983) *Elephant in Indian Art and Mythology*. New Delhi.
- Hamel, F. (1972) *Les animaux humains. Loups-garous et autres métamorphoses*. Paris.
- Heesterman, J.C. (1962) Vratya and Sacrifice. *Indo-Iranian Journal* 6, 1-37. The Hague - Dordrecht.
- Hiltebeitel, Alf (1978) The Indus Valley "Proto-Śiva", Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo, and the Symbolism of vāhanas. *Anthropos* 73, 767-97. Freiburg.
- ed. (1989) *Criminal Gods and Demon Devotees, Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. Albany.

- Jha, G. (1999) *Manusmṛti with the "Manubhāṣya" of Medhatithi*, 10 voll. [1-2 testo, 3-7 trad. ingl., 8-10 note; 1<sup>a</sup> ed. Calcutta 1920-39]. Delhi.
- Kale, M.R. (1969) *The Meghadūta of Kalidāsa*. Delhi.
- Kane, P.V. (1958) *History of Dharmasāstra*, vol. V, pt. I. Poona.
- Keith, Arthur Berriedale transl. (1920) *Rigveda Brāhmaṇas: the Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda* (Harvard Oriental Series 25). Cambridge, Mass.
- Kooij, Karel van (1972) *Worship of the Goddess according to the Kālikāpurāṇa, I: A Translation with Introduction and Notes of Chapters 54-69* (Orientalia Rheno-Traiectinae 14). Leiden.
- Krishnamurthy, K. (1985) *Mythical Animals in Indian Art*. New Delhi.
- Lum, Peter (1952) *Fabulous Beasts*. London.
- Mackenzie Brown, C. (1974) *God as Mother. A Feminine Theology in India. A Historical and Theological Study of the Brahmavaivarta Purāṇa*. Hartford.
- (1992) *The Triumph of the Goddess. The Canonical Models and Theological Visions of the Devībhāgavata-purāṇa* (Sri Garib Dass Oriental Series 134). Delhi.
- Magnone, Paolo (1997) Bhakti e salvezza preterintenzionale nei Purāṇa, in AA.VV., *Bandhu, Scritti in onore di Carlo Della Casa*, 2 voll., vol. I, 227-39. Alessandria.
- Mode, Heinz (1980-81) The Four Quadrapeds, Reflections on Indian Animal Preference. *Indologica Taurinensia* 8-9, 269-81. Roma.
- Nagar, Shanti Lal (1988) *Mahishasuramardini in Indian Art*. New Delhi.
- Nanda, Serena (1990) *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Belmont, Calif.
- Narayan, R.K. (1997) *Dei e demoni dell'India* (trad. it. di Riccardo Mainardi). Parma. [Ed. or. *Gods, Demons and Others*. New York 1964].
- O'Neil, Thomas (1980) *Māyā in Śaṅkara, Measuring the Immeasurable*. Delhi.
- Parpola, A. (1992) The Metamorphoses of Mahiṣa Asura and Prajāpati, in A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort (eds.), *Ritual, State and History in South Asia, Essays in Honour of J.C. Heesterman*, 274-308. Leiden.
- Pelissero, Alberto (1993) Divinatory Techniques in Śivapurāṇa V 25. A Common Ground to Medicine, Divination and Speculative Thought. *East and West* 43, 141-55. Roma.
- (1994) Carri aerei, dischi volanti e sosia irreali: il duello tra Kṛṣṇa e Śālva in Mahābhārata III 14-23. *Annali di Ca' Foscari* 33/3, 311-34. Venezia.
- (1996) Il simbolismo animale nell'India antica, in Alessandro Bongioanni, E. Comba (a c.), *Bestie o Dei? L'animale nel simbolismo religioso*, 137-54. Torino.
- (1997a) Kavi e κούης - Congesture sul ruolo del vate in epoca arcaica, in AA.VV., *Bandhu, Scritti in onore di Carlo Della Casa*, 2 voll., vol. I, 275-83. Alessandria.
- (1997b) *Arjuna e l'uomo della montagna (dal Mahābhārata)*. Prefaz. di Giuliano Boccali. Torino.
- (2000) Tipi indiani dell'eroe metamorfico, in *Id.* (a c.), *Itinerari di salvezza, tre saggi indologici*, 9-50. Torino.
- Piano, Stefano (2000) Parte seconda. La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica, in Giuliano Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India, La civiltà letteraria indiana dai Veda a oggi. Principi, metodologie, storia*, 125-381. Torino.
- Piantelli, Mario (1984) L'autonomia umana e la libertà divina nell'ambito dell'induismo, in AA.VV., *Peccato e riconciliazione nelle religioni*, 85-131. Bologna.
- (1996) Il simbolismo dei nāga, in Alessandro Bongioanni, E. Comba (a c.), *Bestie o Dei? L'animale nel simbolismo religioso*, 123-35. Torino.
- Pyayappan (1966) *Lord Ayyappan, the Dharma Sasta* (Bhavan Book University, Rupee Series 53). Bombay.
- Rocher, Ludo (1986) The Purāṇas, in Ian Gonda (gen. ed.), *A History of Indian Literature*, vol. II, fasc. 3. Wiesbaden.
- Rolleston, Thomas William (1994) *I miti celtici* (trad. it. di Elena Campominosi). Milano. [Ed. or. *Myths and Legends of the Celtic Race*. London 1911].

- Sharma, Dasharatha (1963) Verbal Similarities between the Durgā-sapta-śatī and the Devī-bhāgavata-purāṇa and Other Considerations Bearing on their Date. *Purāṇa* 5, 90-113. Ramnagar.
- Shastri, Biswanarayan ed. and trans. (1991-92) *The Kālikāpurāṇa, Text, Introduction and Translation in English*, 3 vols. Delhi.
- Shastri, J.L. et al. (1970) *The Śivapurāṇa, Translated by a Board of Scholars* (Ancient Indian Tradition and Mythology Series 4). Delhi.
- Sheth, Noel (2000) Salvation through Hatred. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 80 [1999], 167-81. Pune.
- Shulman, David Dean (1980) *Tamil Temple Myths: Sacrifice and Divine Marriage in the South India Śaiva Tradition*. Princeton.
- Stietencron, Heinrich von (1983) Die Göttin Durgā Mahiṣāsūramardini: Mythos, Darstellung und geschichtliche Rolle bei der Hinduisierung Indiens. *Visible Religion* 2, 118-66. Leiden.
- Thompson, C.J.S. (1930) *The Mystery and Lore of Monsters*. London.
- Thompson, Stith (1955-58) *Motif-Index of Folk Literature*, 6 voll. Bloomington, Ind.
- (1967) *La fiaba nella tradizione popolare* (trad. it. Quirino Maffi). Milano. [Ed. or. *The Folktale*. New York 1946].
- Varenne, Jean trad. (1975) *Célébration de la Grande Déesse, Devī-māhātmya, texte sanskrit traduit et commenté*. Paris.
- Vijñanananda, Swami [al secolo Hari Prasanna Chatterjee] trans. (1996) *The Śrīmad Devī Bhāgavatam*. New Delhi. [1<sup>a</sup> ed. Allahabad 1921-22].
- Vogel, J.Ph. (1926) *Indian Serpent-lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art*. London. [Rist. New Delhi 1995].
- White, David Gordon (1991) *Myths of the Dog-man*. Chicago.
- White, T.H. (1956) *The Book of Beasts*. London.

## SUMMARY

The paper examines various typologies of the Indian metamorphic hero, starting with the *avatāra*-s of Viṣṇu and going on with some fading hints of this mythical character in the *smṛiti* literature, in the *Bhagavadgītā*, in the mythology of Indra. A better chance is offered by the cycle of the *nāga*-s. The metamorphic nature of these beings is scattered here and there in Buddhist and Brahmanical literature. The case of Uttāṅka in the *Mahābhārata*, the tale about a Buddhist *nāga* in the *Vinayapīṭaka* and an episode from the *Pañcatantra* are taken into consideration. From the *nāga*-s we pass to examine a metamorphic typology related to Hanumat in the *Rāmāyaṇa*, then the Bengalic story of a 'magic pursuit'. The story of Māṅkicandra, Mayanāmāfi and Gopīcandra finds an interesting parallel in the Celtic story of Tegid Voel, Cerridwen and Afagddu. The Vedic and Brahmanical roots of the modern Bengalic story are individuated in the *Brhadāranyakopaniṣad* and in the duet-duel between Prajāpati and Vāc. The best *avatāra* of an Indian metamorphic hero is however to be found in the figure of Mahiṣa. Six different *paurāṇika* versions of his metamorphosis are translated and commented upon. Finally the most recent interpretations about Mahiṣa are resumed, from Hildebeitel (1978) to Coburn (1984) to Parpola (1992) and to Berkson (1995). A personal interpretation of the importance of the metamorphosis within the general process of Mahiṣa's apotheosis is presented as a conclusion.