



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale

Lingue e
Civiltà dell'Asia
e dell'Africa
Mediterranea

ex. D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Liminalità e orrore:

Un'indagine sulla
ritualità dello
sconosciuto in India.

Relatore

Ch. Prof. Stefano Beggiora

Correlatore

Ch. Prof. Thomas Wolfgang Peter Dähnhardt

Laureando

Pietro Cavallari

Matricola

852140

Anno Accademico

2019/2020

*A quelle persone che
non ci sono più:
dovunque siate finiti,
possiate vivere in pace.*

Indice

भूमिका:	5.
Introduzione:	6.
Capitolo I: Basi metodologiche	12.
Capitolo II: Morte rito funebre e ritorno dall'oltretomba	28.
Capitolo III: Disordine e Purezza	52.
Capitolo IV: Monstrum liminale	68.
Capitolo V: Conclusione: l'alterità necessaria	89.
Ringraziamenti	95.
Bibliografia:	96.

भूमिका

प्रस्तुत शोध कार्य का विषय अत्यंत रोचक और रहस्यमयी है जिसमें कुछ गूढ़ प्रश्नों के उत्तरों को ढूंढने की कोशिश की गई है।

ब्राह्मणी, बौद्ध और आदिवासी अंतिम संस्कार के स्रोतों के माध्यम से मृत्यु और *पोस्टमॉर्टम* के विषय पर खोज करना इस लेख का उद्देश्य है।

सम्पूर्ण विश्व की तरह भारत में भी कई ऐसी घटनाएँ होती हैं जो भय, संदेह और घृणा का कारण बन जाती हैं।

मृत्यु और उसके परिणाम, राक्षस, भूत-प्रेत और अशुद्धियों जैसी अजीब घटनाओं को समझना मानव समाज के लिए एक अत्यंत कठिन कार्य है।

Van Gennep की "liminality", अवसीमियता की अवधारणा एक मानवशास्त्रीय पद्धति है जिसके उपयोग से अज्ञात के दरवाजे तक पहुंचने में सहायता मिल सकती है।

अंतिम संस्कार की रस्म के द्वारा यह समझने में मदद मिलती है कि भारत में "liminal", अवसीमिय अस्तित्वों के विकार के प्रति कैसी प्रतिक्रिया होती है और मानव समाज के भीतर "राक्षस" की भूमिका क्या है।

इस शोध प्रबंध में यह दर्शित करने का प्रयास किया गया है कि किस प्रकार समाज को "राक्षस" की आवश्यकता है और यही इस लेख का प्रमुख उद्देश्य है।

Introduzione

“I beheld in full, frightful vividness the inconceivable, indescribable, and unmentionable monstrosity which had by its simple appearance changed a merry company to a herd of delirious fugitives. I cannot even hint what it was like, for it was a compound of all that is unclean, uncanny, unwelcome, abnormal and detestable. It was the ghoulish shade of decay, antiquity, and dissolution; the putrid dripping eidolon of unwholesome revelation, the awful baring of that which the merciful hearth should always hide. God knows it was not of this world – or no longer of this world – yet to my horror I saw in its eaten-away and bone-revealing outlines a leering, abhorrent travesty on the human shape.”

Nel racconto *“The Outsider”*¹, Lovecraft, l’autore, dà voce alle proprie emozioni di solitudine e di estremo disagio tramite l’io narrante che, nel corso della vicenda, si scoprirà essere, in realtà, un orribile mostro e dalle fattezze che solo vagamente ricordano quelle umane. La creatura, nella finzione dello scrittore, conduce una vera e propria anabasi, attraverso un passaggio segreto²: nascosta nella sommità del castello in cui vive, c’è una botola capace di connettere un’apparente realtà ctonia, da cui scopre di provenire, con il nostro mondo. Le persone risiedenti in quest’universo “normale”, il nostro universo, come lecito aspettarsi,

¹ Lovecraft, H.P., , *“Selected stories”*, 2008 London, Collins Classics, p. 60

² Per inciso, l’utilizzo di portali ultraterreni è una figura presente in altri racconti di Lovecraft, come in *“The rats in the walls”* (1924).

saranno terrorizzate alla sola vista dell'abominio, che pur si rivela conscio di sé e in possesso di emozioni. L'essere, rendendosi conto dell'amara verità della sua condizione, si troverà, infine, intrappolato nel nostro mondo e incapace di tornare indietro, costretto a spendere una vita da "straniero" in un'umanità che lo ripudia ovunque esso vada.

L'estratto dal testo, in questa tesi, è chiaramente un atto di riconoscenza nei confronti dello scrittore di Provence, che da sempre ha instillato in me curiosità e passione verso lo "sconosciuto" che alberga nei meandri della nostra immaginazione. Alcuni dei termini nella descrizione fisica di questo *ghoul*, però, fanno emergere degli spunti interessanti, utili e propedeutici al nostro caso di studio. Esso, infatti, sembrerebbe incarnare quanto è di più alieno e contrario a ciò che consideriamo normale: è sporco, le sue membra sono putride, è un'abietta anormalità che dà solo parvenza di una figura umana; il suo aspetto è a inconcepibile, indescrivibile. Stiamo, a tutti gli effetti, parlando di un mostro. Ma cos'è un mostro? La parola, nel parlare quotidiano, è inevitabilmente associata a un'immensa cultura pop: film, fumetti, romanzi, racconti dell'orrore, ma anche videogiochi della più recente era tecnologica e multimediale. Il "mostro", pur portando alla mente una vastità pressoché infinita di creature, dalle più svariate forme e peculiarità, denota paradossalmente qualcosa dai caratteri distinti e alla quale la persona si sia abituata nel corso del tempo. Il mostro fa parte del nostro immaginario collettivo fin dalla nascita, ma non solo: non è difficile, infatti, vedere una costante tendenza³ nel creare una vera e propria tassonomia del mostro, al fine di affascinare, ma anche di "familiarizzare" ulteriormente un'alterità che consideriamo necessariamente votata al male, alla morte e che, in fin dei conti, ci suscita paura. L'etimologia può aiutarci a spogliare il "mostro" da un'esclusiva connotazione negativa: se ne rintracciamo le radici latine noteremo che "*monstrum*" indicava un segno divino o un prodigio, qualcosa di portentoso, dalla radice del verbo "*monēre*" (avvisare, ammonire). Ecco che il significato non si riduce, allora, a qualcosa di solamente nefasto, ma diviene un vero e proprio messaggio divino con l'intento di trasmettere un avvertimento. Pensiamo anche al gergo comune: riferirsi a qualcuno chiamandolo "mostro", può intendere che la persona in

³ Beninteso che questa "tendenza" non è assolutamente da considerarsi ristretta alla contemporaneità: svariate sono le opere, appartenenti a ogni cultura, di bestiari mitici e su creature leggendarie nel corso della storia. Mi sto riferendo puramente a un'ottica contemporanea, fattispecie i "*monster studies*", ma anche alla criptozoologia.

oggetto possiede qualità eccezionali in qualche ambito. Se le persone, sconvolte alla vista del *ghoul* di Lovecraft, avessero, per assurda ipotesi, appreso il protagonista, anziché fuggire, avrebbero scoperto un individuo altrettanto spaventato, ma sorprendentemente capace di raziocinio e acculturato⁴. Si capisce quindi come questo *τόπος* del fenomeno orrifico non sia unicamente malevolo, ma proprio perché in grado di trasmettere una volontà ultraterrena, capace anche di tramortire gli uomini con un presagio, al fine ultimo di trasformarli spiritualmente, dar loro conoscenza. Ciò non toglie però, seguendo l'analisi terminologica, che Lovecraft è rappresentato come un "abominio". Anche qui, la radice latina può far luce sul reale significato della parola: la preposizione "ab" sottintende un "allontanamento" mentre "omen" è il "presagio". Il risultato ultimo può essere tradotto letteralmente come: "respingere il presagio". Il fenomeno del mostro, il suo presagio, suscita sgomento, spezza veemente gli ordini preesistenti, scioccando, ma questa rottura – emotiva, psichica, spirituale - che ne deriva, è il seme dell'evoluzione e del cambiamento⁵. Allo stesso modo, si può dedurre di conseguenza, che la conoscenza al di là dell'orrore sia materia esoterica e non ottenibile dalle persone che, per paragone, nel caso del racconto, scappano in preda al terrore. Sapere da dove provengono i mostri però, ora non più meramente ridotti a 'informi creature', è una questione che ci tocca inevitabilmente, anche al di fuori della letteratura gotica anglosassone. Dove sono quindi le "botole" che collegano la nostra normalità a un mondo inspiegabile per definizione? E soprattutto: cos'è un mostro in India? Qual è la sua natura? Il suo fenomeno corrisponde all'accezione latina del termine o sottintende qualcos'altro? Dove si celano i passaggi che collegano ciò che è sconosciuto alla società indiana? Questa tesi vorrà, *in primis*, rintracciare e individuare alcuni di questi varchi, proponendo che le porte che si affacciano al sovrannaturale, si aprano col giungere della morte e col rito funebre che segue il trapasso. Così localizzati, capiremo che queste situazioni, nel subcontinente, sono momenti cruciali per la comunità con delle importanti conseguenze socio-religiose. Le informazioni sull'alterità mostruosa che trarremo quindi, dovranno essere comprese solo alla luce di alcune nozioni e idee sulla morte in India che, in via della celebre dottrina del

⁴ Tornando alla cultura cinematografica, possiamo, per esempio, trarre un parallelo con la profonda sensibilità che l'uomo "elefante" dimostrava nell'omonimo film di David Lynch.

⁵ "[...] il mostro incarna la simbologia dei riti di passaggio. Esso divora il vecchio affinché nasca l'uomo nuovo." in Beggiora, S. "Premessa allo studio dei mostri in Himalaya: un'ontologia della paura in Oriente e Occidente" in Beggiora, S. "Mostri, spettri e demoni dell' Himalaya. Un'indagine etnografica fra mito e folklore", 2016, Meti edizioni, p. 9.

samsāra, non è necessariamente vista come l'antagonista della vita. Quest'ultimo concetto ci farà rivalutare quello che percepiamo come 'orrore' di fronte a creature come il *ghoul* di Lovecraft e capire se, oltre alla paura di fronte alle cose sconosciute, esista qualcos'altro.

Volendo ora porre dei quesiti chiave: è possibile che questo mondo ctonio indiano⁶ sia coinvolto in una dialettica costante col mondo terreno e se sì, come risponde una società, di fronte agli "attacchi" del sottosuolo? Qual è il ruolo del rituale funebre in questo scambio e che effetti ha? Ancora; Quali sono le conseguenze della morte e della discesa "agli inferi" tra i vivi? Il male e l'ignoto possono lasciare delle tracce di sé? Chi sono gli agenti attivi o emissari di questo processo?

Attraverso le lenti di studi antropologici e religiosi cercherò di rispondere a queste domande, dandone la mia personale interpretazione e ponendole in ciò che è "ignoto" nel subcontinente indiano. Scopo del mio studio è proprio indagare la condizione di "*limen*"⁷, lo stadio che coincide con l'attraversare la "botola" di Lovecraft, e quali conseguenze partorisca il transito e il ritorno da esso. Avanzero inoltre l'ipotesi della necessità dell'alterità "mostruosa" come metro di paragone della società nonché motore stesso nella creazione di norme e costumi.

Per fare ciò, sarà innanzitutto necessario fornire un metodo che ci possa introdurre ai segreti che la morte – e di conseguenza, lo sconosciuto – racchiude in sé. Queste speculazioni si basano principalmente sui lavori di Arnold van Gennep, Victor Turner, Clifford Geertz e Mary Douglas con l'intento di dare delle chiavi interpretative, per inserirci in un dibattito antropologico, volto a uno studio socio-religioso in grado di farci comprendere appieno il concetto di liminalità e come esso si inserisca negli esempi tratti dal mondo indiano.

Saranno poi prese in esame, nel secondo capitolo, principalmente fonti dell'ortodossia brāhmaṇica, ma darò altresì spazio, per una visione d'insieme, a forme differenti di culto

⁶ Sebbene qui io usi il termine "ctonio" che relega, *de facto*, tutto a un mondo "sotterraneo", nei capitoli a seguire, si capirà che questa concezione può trarci in inganno, se consideriamo il rito funebre relegato solo "sotterrare" i defunti e le entità mostruose provenire solo da un sottosuolo materiale.

⁷ Il latino traduce come "soglia", ma mi sto riferendo al concetto di 'liminalità' sviluppato da van Gennep (1909) che affronteremo nel primo capitolo che identifica, come traduce il latino, le situazioni e gli agenti di "confine", "sulla soglia".

funerario e di concezioni tanatologiche ed escatologiche. In ragione di ciò, per circoscrivere al meglio questi fenomeni, saranno impiegate idee generali relative al buddhismo e anche casi più specifici dell'India tribale. Rintracciando la fenomenologia dell'anima, così come anche brevemente considerata – per confronto – nella storia occidentale, vedremo che essa segue un preciso sviluppo nel prendere forma ed essere identificata come tale. Ovvero, l'anima, ha una propria gerarchia e ogni elemento che la compone rispetta un preciso ordine. Quando il corpo fisico viene meno, si 'esaurisce' così, anche nella morte, alcune gerarchie dovranno essere rispettate. Questo è più evidente nel rituale funebre, che s'inserisce nella società come un momento cruciale: in esso e di conseguenza, solo di fronte alla caducità della vita, è rivelata la struttura ultima di queste gerarchie. Il funerale dovrà pertanto dare delle risposte, avrà un compito didascalico atto a ovviare ai dubbi e alle preoccupazioni che sorgono durante il trapasso di una persona. La morte è intesa come il travolgente momento di 'caos' che fa crollare le nostre certezze e le nostre illusioni. Non solo: vedremo che essa scompone letteralmente gli elementi costitutivi dell'essere umano (questo sarà lampante attraverso lo studio dei *bhūta* e dei *khandha*). Bisogna però precisare che l'essere umano in India, così come ovunque nel mondo, abbia fatto fronte a quest'incombente certezza e abbia perciò formulato una logica escatologica che possa sostenerlo nella sfida contro l'ignoto. Nel rispetto dell'augurata 'buona morte' buddhista e della dottrina degli *āśrama*⁸, si potrà dire che la morte va accolta e accettata sia come natura transitoria delle cose, sia come parte necessaria del ciclo vitale. Se, in quest'ultimo esempio sugli *āśrama*, la dissoluzione del corpo fisico è proprio il sacrificio volontario da rendere al macrocosmo divino, questo concetto sarà reso ancora più chiaro nei confronti della totale assimilazione col dio, tramite la morte, dei devoti medievali *Śaiva*.

Nel terzo capitolo, l'incredibile studio di Louis Dumont ci farà notare l'importanza della parola "purezza": le sfumature del suo significato, abbracciano *in toto* l'India e strutturano l'apparato sociale delle *jāti*. La purezza, che vedremo essere permanente o meno, è un principio 'mobile' che condiziona non solo l'individuo, ma anche la stessa gerarchia cui fa riferimento. Ancora una volta, faremo tesoro degli spunti teorici proposti da Mary Douglas,

⁸ Le fasi che scandiscono la vita dell'uomo indiano secondo la tradizione. Si annotano, qui, *en passant*: *Brāhmacarya* (gioventù, vita da studente), *gṛhastha* (capofamiglia), *vānaprastha* (rinunciante, colui che va nella foresta ascetica) e infine *saṃnyāsa* (ascetismo, abbandono del mondo materiale in vita).

per darci un'idea di fino a che punto una logica di disordine, contrapposta all'idea di purità come "cose in ordine", può influenzare gli stati liminali. La morte, in questo senso, sarà intesa come caos che lascia tracce di sé. Sia il contatto con membri 'inferiori' della società brāhmaṇica, sia le discrepanze generatesi nel *śavāśauca* (l'impurità che nasce dal cadavere), necessiteranno una costante purificazione rituale. Per questo motivo, attenzione sarà posta alle proprietà, utilizzando il linguaggio di Sartre, 'viscose' delle cose in disordine, che 'macchiano' l'uomo, lo trasformano, lo corrompono, aggrappandosi a esso e se non trattate a debito, sviluppano delle loro gerarchie opposte e diacroniche.

Il mostro 'liminale', incarna appieno queste qualità. I *revenant*, cioè 'coloro che ritornano', sono, infatti, entità "sbagliate", che mettono a grave rischio quel poco che possiamo sapere del nostro destino. Fantasmi e vampiri, seguendo una logica di 'giusta morte', non dovrebbero nemmeno esistere, poiché negazione antagonista di quanto di buono e sperato risiede nell'aldilà. Eppure questi esistono, sono riconosciuti come reali, arricchiscono la mitologia, la letteratura e le categorie culturali dell'India stessa da millenni. Gli esempi citati sugli Ādivāsī poi, le popolazioni aborigene del subcontinente, approfondiranno questo tema, suggerendoci anche una possibile e necessaria convivenza con i defunti, con i fantasmi, i mostri. Lo stesso rituale funebre, tuttavia, dovrà tenere conto della loro importanza: cioè esso deve formulare un linguaggio che possa da un lato soddisfare i fedeli, incapaci di comprendere queste minacce 'liminali', dall'altro proteggerli, fornire loro gli strumenti adatti per combattere, placare creature come i *preta* o nel caso del *vetāla*⁹, addirittura sfruttarli. Infine, il mito dell'eterna sfida col mostro ci sarà più chiaro: i mostri sono evenienze che sì, hanno bisogno di essere conosciute e razionalizzate, ma con cui bisogna anche 'duellare' se si vuole accedere ai segreti che la morte e gli stadi liminali custodiscono.

⁹ Rispettivamente: fantasmi e vampiri.

I

Basi metodologiche

1. Premesse iniziali.

Com'è già possibile intuire dall'introduzione del lavoro, imbarcarsi nella ricerca di mostri, fasi transitorie della vita e del fenomeno della morte, è un lavoro che si dispone a più interpretazioni: è un discorso difficile in cui è inevitabile farsi condizionare da luoghi comuni e stereotipi. Questo processo è reso ancor più ostico quando ci si confronta con il mondo del subcontinente indiano, un mondo culturalmente diverso dal nostro¹. A mio avviso, nella concezione comune, la morte, il rituale funebre e l'orrore sono elementi di studio considerati 'antagonisti' nei confronti della vita stessa: per noi il trapasso è ultimamente un momento doloroso; fantasmi, vampiri e spettri, li si consideri esistere realmente o meno, sono entità infauste, relegate per lo più alle storie dell'orrore. Quello che è certo è che aver avuto il bisogno di comprendere e decifrare i misteri che il decesso e il *post mortem* portano con sé, è stata una costante della nostra intera esistenza. Rivolgendoci, quindi, verso l'India, come fosse un esperimento da laboratorio, i frutti della nostra ricerca, saranno inevitabilmente condizionati dal *setting*² e dagli input che noi, soggetti dello studio, immettiamo in essi. Pregiudizi di vario tipo, catalogazioni semplicistiche che si riaffermano e si giustificano a

¹ A tal proposito, sarebbe bene tenere a mente le idee sviluppate da Said, E. in "*Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*", 2013, Feltrinelli.

² Sto qui parafrasando l'esperimento da laboratorio. In breve, per *setting* si può intendere tutto quello che avvolge – la struttura sociale - il nostro sistema culturale di credenze nei confronti di argomenti a noi estranei.

“circuiti chiusi”³, logiche escatologiche che ci sono proprie e quant’altro sono un tentativo di creare un mondo astratto che ha, come unico scopo, quello di ‘familiarizzare’ e avvicinare ciò che ci spaventa e che è fondamentale diverso⁴. Lo scopo della trattazione non sarà, infatti, proporre una “raccolta” d’informazioni su soggetti oscuri, latenti che appartengono al mondo indiano né tantomeno un tentativo di catalogazione, o ‘tassonomia’, che si voglia dire, del mostro e delle stranezze che accompagnano i rituali funebri o quelli di passaggio. L’intento finale, quindi, è volto a sviluppare una particolare chiave di lettura capace di interpretare determinati fenomeni legati al mondo del sovrannaturale, del *post mortem*, dell’ignoto. Il seguente capitolo fornirà quindi, punto per punto, gli strumenti necessari con cui decifrare il corpus centrale del lavoro adottando nozioni, idee e spunti di antropologi e ricercatori in questo campo. Nei due capitoli conclusivi proporrò, invece, una sintesi fra il metodo qui esposto e l’oggetto di studio.

2. Per un’idea di società, religione e simbolo sacro.

Poste le condizioni iniziali per uno studio della materia, per prima cosa, passiamo in rassegna l’ambiente in cui si sviluppano gli eventi legati al mondo del sovrannaturale e della morte: il terreno coinvolto, che per metafora utile alle conclusioni individueremo come una plancia da gioco, è fondamentale la società umana. “Società”, beninteso, è una parola che fugge da definizioni in grado di circoscriverla ed è continuo soggetto di analisi in molte materie scientifiche. Intendiamola, per ora, nel senso comune del termine, come una “collettività d’individui”, tralasciando tutto ciò che ne consegue e che la nostra mente possa associare. Disporre pedine “mostruose” e sovrannaturali in una scacchiera umana è un atto che pare far

³ Per un approfondimento su questo tema vedi: Sperber, D. “*L’epidemiologia delle credenze*”, 1994, Milano, Edizioni Anabasi.

⁴ L’idea è suggerita dalla nozione di “*Harlequin Effect*”, sviluppata da Urs App in “*The cult of emptiness: The western discovery of buddhist thought and the invention of oriental philosophy*”, 2012. Per l’autore, i modelli cognitivi su queste aree di studio sarebbero influenzati da un comportamento che ricalca quello della maschera bergamasca: Arlecchino, ignaro di possibili *gap* culturali, tratta qualsiasi estraneo come se fosse un familiare, un amico, stereotipando i tratti della personalità altrui e riducendoli al pari di quelli dei suoi conoscenti.

pendere l'ago della bilancia inequivocabilmente da un lato: è scontato che si tratti di un punto di vista antropocentrico, ma se dovessimo qui porci delle domande su entità, spiriti o Dei al di fuori della cognizione umana, sarebbe una pratica non dissimile dall'interrogarsi sulla possibilità dell'albero di fare rumore mentre cade nella foresta, senza che ci sia nessuno ad ascoltarlo. Esiste un suono se nessuno può udirlo? Esiste il sovrannaturale se non esiste un sistema culturale umano a decifrarlo? Può darsi di sì, ma in ogni caso, per noi, non avrebbe alcuna valenza. Ragioniamo adesso sulle parole di Émile Durkheim che serviranno da presupposti alla nostra ricerca⁵:

Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal. Cette création n'est pas pour elle une sorte d'acte surrogatoire par lequel elle se compléterait, une fois formée; c'est l'acte par lequel elle se fait et refait périodiquement. Aussi, quand on oppose la société idéale à la société réelle [...] on réalise et on oppose des abstractions. La société idéale n'est pas en dehors de la société réelle, elle en fait partie. Bien que nous soyons partagés entre elles [...] on ne peut tenir à l'une sans tenir à l'autre. Car une société n'est pas simplement constituée par la masse des individus qui la composent [...] mais, avant tout, par l'idée qu'elle se fait d'elle-même.

Vediamo quindi, a seguito della citazione, che nella formula di "società" non bisognerebbe dimenticare di aggiungere il mondo 'ideale', quello 'delle idee' all'equazione. Sotto questa prospettiva, la società non appare più come una sistematica massa d'individui – argomento proposto a inizio paragrafo - cui si contrappone un mondo, etereo, d'idee, perché esse sono parte integrante di essa e ne sostengono ciclicamente la crescita. Ne conseguirà che l'uomo potrà applicare una dualità 'd'essere' solo apparente agli aspetti fondamentali di questa società: gli elementi del rituale si differenzieranno, sì, da quelli non rituali, ma non nella sostanza, poiché permeati della stessa materia. Sacro e profano si comporteranno parimenti,

⁵ Durkheim, É. *“Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie”*, 1912, in De Coppet, D. *“Introduction”* in *“Understanding rituals”*, 2003, London, New York, Routledge.

così come simbolico e reale, cerimoniale e mondano ecc⁶... Gli elementi costitutivi di una società, ideali o reali che siano, sono in costante dialettica fra loro.

La partita a scacchi giocata dagli umani col sovrannaturale non è da meno⁷. Ogni mossa che avverrà, nell'uno o nell'altro senso, servirà solo a rinforzare, mutare entrambe le parti. Si tratta essenzialmente di un processo di permuta. Ancora, se seguiamo questa struttura logica ci accorgeremo che non stiamo parlando di due mondi *essenzialmente* separati, sebbene di differenze ne esistano di incalcolabili, almeno in superficie. Parafrasando liberamente Durkheim, noi, pur essendo divisi tra queste due realtà, come fra due poli opposti, non possiamo aggrapparci a uno senza avere una mano stretta sull'altro. Per non dare l'idea di svalutare la parte trascendentale, ultraterrena della vita sociale ricorderemo che comunque, in antropologia, una delle tesi più accreditate afferma che l'apparato del credo religioso è ultimamente basato sul sovrannaturale⁸. Si parli di divinità onnipotenti, modelli di riferimento che strutturano la morale dei fedeli, oppure di spiriti maligni da cui bisogna salvaguardarsi, in ultima istanza gli uomini risiedono in un *continuum* che spazia fra entità ben definite e altre più marginali⁹. Sia esso malevolo o benigno, il costante battito religioso irradia ogni venatura della vita sociale¹⁰. In ogni caso, così come la sua etimologia, la valenza della parola 'religione' è ambigua: non tutte le teorie convogliano con quella proposta poco fa, ma per ragioni di semplicità seguiremo la direzione intrapresa che più si confà ai temi proposti. Riassumendo questo pensiero di Durkheim, abbiamo nominato due termini chiave su cui ora vorrei spostare il focus: Simbolo e rituale. Mi soffermo brevemente sul primo per poi dedicare più spazio, nel prossimo paragrafo, al secondo.

⁶ De Coppet, D., *op. cit.*

⁷ Vorrei specificare che la metafora degli scacchi è puramente funzionale al concetto di 'plancia da gioco' e non implica necessariamente un antagonismo di fondo.

⁸ Eller, J.D. "*Introducing anthropology of religion*", 2007, New York, Routledge.

⁹ Sulle qualità delle entità in dettaglio si tornerà nello specifico nel capitolo 4.

¹⁰ Si potrebbe qui aprire una parentesi per quel che riguarda le implicazioni che quest'assunto comporta verso le comunità dei non credenti: Non è mio compito e non è questo il luogo per cercare di giustificare l'influsso della religione sui tratti distintivi della personalità atea, ma è mia convinzione che, in un'ottica macroscopica, anche la nostra società contemporanea non sia mai stata esente dal debito religioso. Questo è riscontrabile particolarmente nell'ambito delle arti in cui, anche i movimenti di "devianza", avversione o il rigetto di canoni prestabiliti, dovrebbero essere contemplati come i figli di un impulso originario della fede. La religione è una *condicio sine qua non*.

Per “simbolo” s’intende convenzionalmente un segno, un oggetto, un gesto o qualsiasi cosa capace di azione comunicativa che rimandi a un significato. Hanno sostanzialmente una funzione cognitiva perché sono veicoli per concepire e funzionano come un deposito di significati, d’idee¹¹. Sono state prese delle posizioni che vorrebbero negare lo *status* di ‘significante’ del simbolo, proponendo che non necessariamente ‘significano’ qualcosa per tutti – un fedele potrebbe non capire pienamente il significato dietro l’oggetto di culto che sta venerando – ma tali opinioni sono state dimesse nell’ottica in cui questi significano qualcosa per qualcuno di *esterno*¹². Victor Turner (1967) nel corso del suo studio sui rituali della popolazione Ndembu, parla di simboli come delle vere e proprie “forze” capaci di influenzare le persone: i simboli hanno vita, sono l’unità primaria dell’azione, si agitano, istigano all’atto sociale¹³. Citiamo un esempio *en passant*: la croce cristiana, apparentemente non è altro che: “Due pezzi di legno disposti in maniera perpendicolare l’uno all’altro o due righe tracciate in maniera che, intersecandosi, formino quattro angoli retti [...]”¹⁴, ma si rivela una geometria “evocatrice” per il fedele che la osserva, la sogna o più semplicemente, ci pensa. Proviamo a pensare al simbolo della croce nei termini che descrive Turner: La croce ha indubbiamente istigato, eccitato l’azione sociale nel corso della storia e questo è riscontrabile in crociate, pellegrinaggi, missioni cristiane ecc...

Clifford Geertz¹⁵, in seguito, propone un’interpretazione dei simboli simile a quella di Turner, ma sviluppa il suo pensiero integrandolo all’autorità religiosa: secondo la sua interpretazione, i simboli sacri hanno valore attivo nel controllo del comportamento e nell’organizzazione sociale. Essi sintetizzano appieno l’*ethos*¹⁶ di un popolo e sono oggetti, azioni, avvenimenti, rapporti che servono per trasmettere dei concetti. Sciogliendo la sua definizione più famosa, Geertz inquadra la religione come un complesso sistema di simboli atti a stabilire stati d’animo e motivazioni negli uomini per mezzo di una formulazione di concetti di “*un ordine generale dell’esistenza*”. Questi “concetti” sono considerati reali e

¹¹ Eller, J.D. *op.cit.*

¹² *Ibidem.*

¹³ Turner, V. “*The forest of symbol. Aspects of Ndembu ritual*”, 1967, Cornell University, London.

¹⁴ Fabietti, U. “*Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*” 2014, Raffaello Cortina Editore, Milano, p. 43.

¹⁵ Geertz, C. “*The interpretation of cultures*”, 1973, Basic Books, Inc., Publishers, New York.

¹⁶ Per Geertz questo include la visione del mondo, la qualità della vita, sentimenti morali ed estetici.

concreti, così come lo sono gli stati d'animo e le motivazioni sopra citati. Non solo a livello personale, anche gli stessi modelli culturali, in più larga scala, sono visti essere sistemi di simboli allacciati fra loro: "*Culture is public because meaning is*". Se i simboli allora inducono disposizioni religiose, siamo, dunque, costantemente immersi in un immenso mare di simboli che provocano cambiamenti di stato d'animo, fenomeni più repentini, ma fanno anche germinare in noi i semi di motivazioni più persistenti, con scopi ben precisi.

The thing we seem last able to tolerate is a threat to our powers of conception, a suggestion that our ability to create, grasp, and use symbol may fail us, for were this to happen, we would be more helpless [...]

Quest'ultima citazione¹⁷ ci riallaccia col tema principale: che ruolo ha il sistema simbolico, delineato finora, nei confronti del sovrannaturale, verso il caos del mondo 'esterno'? Sempre nella terza parte del suo libro, Geertz indaga gli effetti di questa minaccia nei confronti dell'uomo: per lui il caos dev'essere inteso come: "*Un tumulto di eventi che non manca solo d'interpretazioni, ma di interpretabilità*"¹⁸. Ciò che è sconosciuto è un pericolo, non solo per l'individuo, ma per tutto il sistema religioso e sociale poiché vengono a mancare proprio le componenti chiave per analizzarlo, scomporlo. L'atavico pericolo 'dall'esterno' mina le basi dell'ordine su cui si regge la vita del nostro mondo. Esso spinge l'uomo al limite delle sue capacità analitiche perché incapace di interpretarlo, ma costretto a farlo, porta sofferenza e la necessità di sopportarla, incrina la morale preesistente. Parlando poi del male¹⁹:

The strange opacity of certain empirical events, the dumb senselessness of intense or inexorable pain and the enigmatic unaccountability of gross iniquity all raise the uncomfortable suspicion that perhaps the world, and hence man's life in the world, has no genuine order at all – no empirical regularity, no emotional form, no moral coherence.

¹⁷ Geertz, C. *op cit.* p. 99.

¹⁸ *Ibidem.* p. 100.

¹⁹ *Ibidem.* pp. 107-108.

Con queste bellissime quanto agghiaccianti parole, Geertz solleva un dubbio inquietante: Al di fuori della nostra realtà composta da simboli cosa c'è? Forse i rituali religiosi ci persuadono solo a convincerci della veridicità dei nostri ordini interni e non celebriamo l'ambiguità, il mistero, l'ignoto così come sono, ma piuttosto nella misura in cui riusciamo a integrarli. Allora, i rituali presenti nelle società rinforzano le nostre credenze? E queste sono ultimamente vere?

3. Analizzare il rituale: le porte della liminalità.

Prima di addentrarci nel vivo dell'analisi del rituale, vorrei riportare delle citazioni da due letture, molto diverse fra loro, ma entrambe a me care:

Diceva spesso che la Via è unica, ed è come un grande fiume: le sue sorgenti si trovano davanti ad ogni soglia, ed ogni sentiero ne è l'affluente. “È pericoloso ed impegnativo uscire di casa, Frodo”, mi ripeteva sempre. “Cammini per la strada e, se non fai attenzione, chissà fin dove sei trascinato.”²⁰

A society is similar to a to a house divided into rooms and corridors.²¹

È auspicabile che leggendole si possa già trarre qualche connessione preliminare fra autori così distanti fra loro. Dove van Gennep immagina il mondo sociale come una casa, attraversata da lunghi corridoi, Tolkien, impiegando la metafora dell'acqua, vede queste stesse soglie allacciate insieme da un'unica, grande corrente. Le nostre più piccole realtà domestiche, quindi, sarebbero collegate l'una all'altra da un'unica estensione, spaziale o

²⁰ Tolkien, J.R.R., “*Il signore degli anelli. La compagnia dell'anello*”, 1979, Edizione Euroclub Italia, Milano, p. 83.

²¹ Gennep. A. van. “*The rites of passage*”, 1960, The university of Chicago press, Chicago, p.26.

ideale che sia e per accedervi o uscirvi si dovrà passare attraverso la porta, la soglia, il *limen*. Si tornerà su questo punto nello specifico alla fine del paragrafo.

Turner (1967) definisce il rituale come: “*prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to belief in mystical beings or powers. The symbol is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behavior*”²². La concezione comune di “rituale”, nella nostra società contemporanea, quella ‘occidentale’, vorrebbe relegarne il significato, in un certo senso, in un posto lontano da noi: nella visione moderna, infatti, figlia di sentimenti romantici, di filmografia, di fiction letteraria, sussistono ancora idee sul rituale che lo circoscrivono a qualcosa di primitivo²³, esotico, all’iniziazione, al culto, alla setta. Ci sentiamo “slegati” dal rituale, non lo associamo più alla nostra vita quotidiana, sembra non appartenerci perché la scienza, ormai, da risposte più concrete e reali. A tal proposito, Mary Douglas avanza la teoria, esaminando trans-culturalmente il concetto di purezza, che parte del nostro aspetto rituale si sia spostato, invece, tramite i progressi scientifici, nell’igiene²⁴:

On this view our washing, scrubbing, isolating and disinfecting has only a superficial resemblance with ritual purifications. Our practices are solidly based on hygiene; theirs are symbolic: we kill germs, they ward off spirits. This sounds straightforward enough as a contrast. Yet the resemblance between some of their symbolic rites and our hygiene is sometimes uncannily close.

L’antropologa britannica mette in luce una questione provocatoria: il rituale si sarebbe trasformato. Anche per noi sarebbe, quindi, necessario proteggersi da ciò che è invisibile e

²² Turner, *op.cit.* p. 19

²³ L’accezione della parola qui dev’essere intesa come negativa, ma nel suo *magnum opus* “*La Pensée sauvage*” (1962), l’antropologo Claude Lévi-Strauss già dava voce a delle critiche volte a contestare il ritratto “retrogrado” del primitivo, proponendo una struttura d’idee che ricerca degli “universali”, presente anche nella società ‘occidentale’.

²⁴ Douglas, M., “*Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*”, 1984, Routledge, New York, p. 33.

dannoso²⁵. Da questo punto di vista, in un certo senso, viene meno l'intenzione di relegare il termine "rituale" a una pura idea di primitività. È ovvio che la malattia sia un pericolo reale e certificato, ma è importante capire che è il pensiero a riguardo che, come afferma Douglas, mantiene ancora delle strette somiglianze con chi teme il mondo degli spiriti. Mentre queste considerazioni sulla purezza ci torneranno più utili nel prossimo paragrafo e nel terzo capitolo, consideriamo nuovamente la definizione di rituale fornitaci da Turner, per cercare di analizzarla in modo più approfondito: il rituale ha, almeno a prima vista, una referenza verso "il credo di poteri ed esseri mistici". In linea con l'idea di religione di Geertz, atta a indurre, ricordiamo, stati d'animo e motivazioni, esso si offre come una serie di forme di comportamento da adottare in situazioni che evadono dalla mera tecnicità giornaliera. Turner affermerà, inoltre, che il rituale è un processo segmentato, diviso via via, tramite fasi o stadi, in unità e sub-unità sempre più piccole che rispondono al processo simbolico²⁶. Nell'insieme, del rituale si può dire con certezza che non può esistere senza il credo – e viceversa –, ma che può anche essere visto come un singolo aspetto dell'attività umana così come un processo assolutamente autonomo²⁷. Il rituale è però, prima di tutto, una forma di comunicazione verso un mondo non umano, quindi, che si aspetta delle risposte – simboliche, poiché non ne vediamo *direttamente* il risultato – da parte di esso. In particolare nei rituali religiosi l'audience della *performance* è proprio il sovrannaturale, il Dio, l'entità spirituale, ma anche l'antenato. Si propone come un atto sociale di quello che non è empiricamente osservabile²⁸. Trattando materie 'sottili' di così grande importanza per la costruzione della morale sociale, risulta ovvio che le autorità²⁹ coinvolte nel rituale dovranno mantenere un tono più solenne e austero per evitare di cadere nella formalità di altre azioni della vita quotidiana.

Nella sua ormai più celebre opera (1909), van Gennep, uno dei più grandi antropologi del secolo scorso, indaga i riti di 'passaggio' influenzando molti suoi posteri ed epigoni. Impiegando un'ottica odierna sulla questione, dovremo dargli credito e ammettere che la nostra vita è effettivamente costellata da queste fasi: dalla nascita all'adolescenza, fino

²⁵ Anche i virus e i batteri, in fin dei conti, non sono visibili a occhio nudo. È però importante specificare però che laddove non ci sia un riscontro empirico per quel che riguarda gli spiriti, è possibile invece, attraverso i dovuti strumenti scientifici, individuare gli anticorpi.

²⁶ Eller, J.D. *op.cit.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ Sul concetto di autorità in ambito spirituale e dei simboli legati a essa vedi: Fabietti, U. *op. cit.*

all'ingresso nell'età adulta, attraverso lauree, promozioni lavorative, ma anche funerali ecc... L'intera esistenza umana attraversa, in effetti, fasi di transizione. Parimenti, annota Genep, anche gli animali e l'universo stesso sono soggetti a continui cambiamenti ed evoluzioni; basti pensare alla trasformazione da crisalide a farfalla o al ciclico avvenire delle ere glaciali. Non possiamo liberarci dalle nostre catene biologiche. Questi passaggi, i riti di passaggio veri e proprio, sono per di più impliciti nella realtà umana³⁰:

Transitions from group to group and from one social situation to the next are looked on as implicit in the very fact of existence, so that a man's life comes to be made up of a succession of stages with similar ends and beginnings [...] For every one of these events there are *cerimonies* whose essential purpose is to enable an individual to pass from one defined position to another which is equally well defined.

Ognuno di essi, come riportato, sarà caratterizzato da rituali che trasformano e cerimonie specifiche, atte a giustificare la buona riuscita della transizione. Successivamente, van Genep (e solo in seguito, Turner) demarca tre parti fondamentali, quasi una dialettica hegeliana, di questo processo:

- 1. Fase pre-liminale di “detachment”; ‘distacco’.
- 2. Fase liminale o “ambiguous”; ‘liminale’.
- 3. Fase post-liminale o “consumated”, “embodied”; ‘incarnata’.

Questo apparato è relativamente semplice da spiegare: Ogni cambiamento comporta, *in primis*, un “distacco” dallo *status*, dalla condizione primaria per attraversare, poi, un altro *status*, di natura transitoria che si conclude con l'assorbimento, “l'incorporazione” del nuovo. Qui stiamo però parlando in generale. Se, restringendo il campo d'indagine, poniamo, per esempio, un iniziato a un culto qualsiasi come soggetto di questa prassi, potremo vedere che, per essere integrato nel rituale iniziatico, all'individuo sarà necessaria una ‘rottura’, sia essa

³⁰ Genep, A. van., *op. cit.*, p. 3, corsivo mio.

psichica³¹ che simbolica, con ciò che conosceva prima: morte simulata, improvvisa esclusione dal villaggio, strazianti prove fisiche e psicologiche, sono solo alcune delle tante modalità volte a ‘spezzare’ internamente (e non) il soggetto. Prima di poter essere riammesso, in questo caso, nella società, l’iniziato attraverserà una fase incerta, misteriosa, in cui nulla è definito, in cui non esistono né ordini religiosi, né norme comportamentali. È preda di ciò che era tanto temuto da Geertz ovvero, una non-struttura che manca di interpretabilità. Ora egli è invisibile³², così come lo sono i fenomeni paranormali nei confronti degli ordini umani – classificabili ma allo stesso tempo non classificabili – intrappolato in un limbo tra la morte e la vita, tra il sacro e il profano, ricettacolo di tutte le dicotomie³³.

Quest’ultimo esempio ci serve per inquadrare definitivamente la “liminalità” come nozione che possa essere impiegata nel resto della tesi; riassumendo: è una condizione in cui tutto è malleabile, plasmabile, un non-*status*, un crocevia fra uno stato d’essere e un altro e pertanto indefinibile. Incarna una circostanza astratta, dove tutte le cose sono uguali poiché senza struttura, male e bene, giusto o sbagliato. È sia il luogo originario della conoscenza arcana o *sacerrima*³⁴, ma anche la matrice del pericolo impercettibile, spiraglio in cui forze oscure, ma anche malattie, si possono insinuare e mettere a repentaglio i malcapitati che la attraversano senza riuscire a tornare.

L’uomo, spinto da un insaziabile desiderio di *intelligere* e controllare, creerà sempre, nel corso della storia, dei confini per proteggersi, con l’intento di delimitare queste aree liminali – che, come ricordiamo, comportano anche gravi rischi – e separarle dall’essere umano. È certo che laddove esistano precisi limiti fisici per indicare questi confini tra il mondo ‘reale’ e quello ‘liminale’, allo stesso modo l’ordine morale, sociale e religioso va inteso come un ‘confine’ simbolico. Un esempio di terminologia islamica può aiutarci a comprendere meglio questa sfumatura fra confine fisico e simbolico: “*Urdu*”, parola di origine turca, designava un

³¹ La rottura psichica è un’evenienza che può avvenire nel caso all’iniziato siano richiesti immensi sforzi psicofisici. È assimilabile alla fase di “distacco” (in questo caso, con ciò che era il precedente apparato mentale).

³² Turner, V. 1967, *op. cit.*

³³ Questo percorso, sebbene in altri termini, è ben applicabile anche al percorso regio. Il re non assume la sua carica dal nulla, ma è sottoposto, abdicato o morto il predecessore, a prove e rituali al fine di verificare il suo valore e la sua posizione. Lo stesso si può dire, anche se con alcune differenze, del percorso del guerriero; vedi: capitolo VI, Genep, A. van., *op. cit.*, p. 65 e seguenti.

³⁴ Turner, V. 1967, *op. cit.*, p.107.

“accampamento”, una base primaria da cui esercitare controllo militare in territori ostili ai musulmani. Nella concezione islamica, così come in quella di molte altre culture, il “paradiso” era interpretato come un giardino attraversato da quattro fiumi: Era necessario, quindi, per affrontare luoghi dalle condizioni climatiche avverse, ricreare un paradiso “in terra” e l’*urdu* ne doveva essere la struttura architettonica³⁵. Se però indagiamo ulteriormente, l’etimologia di “paradiso”, scopriamo che essa descrive un mondo assai diverso da quello ultraterreno popolato da angeli e defunti di buona fede; Scomponendo radici sanscrite (pari – intorno; deha - zona, reparto), iraniche (pairi – intorno; daēza - reparto) e greche (παράδεισος – giardino, parco recintato) il ‘vero’ paradiso indicava originariamente un luogo “recintato” da dei pali (elementi fisici ben concreti) e pertanto circoscritto, protetto dai pericoli esterni e dalle influenze, in questo caso, ‘liminali’. Con le parole di van Gennepe³⁶, in conclusione, ci ricollegiamo ora ai due passi citati a inizio paragrafo:

Precisely: the door is the boundary between the foreign and domestic worlds in the case of an ordinary dwelling, between the profane and sacred worlds in the case of a temple. There to cross the threshold is to unite oneself with a new world.

Avventurarsi al di fuori della soglia domestica, congiungersi al “grande fiume”, è l’inizio di un’avventura dagli esiti incerti, direbbe Tolkien e “raccolgere le fila di una vecchia vita”, tornare a uno stadio precedente, un processo ancor più difficile, se non impossibile. Nel mondo di porte ideato da van Gennepe, varcare l’uscio³⁷ di una di esse, con l’intento, per

³⁵ Pieruccini, C., “*Storia dell’arte dell’India II. Dagli esordi indo-islamici all’indipendenza*”, 2013, Piccola Biblioteca Einaudi, 2013, Torino, pp. 25-30.

³⁶ Gennepe, A. van., *op. cit.*, p.20.

³⁷ A tal proposito, sarebbe interessante far notare, come velocemente riporta van Gennepe, l’importanza delle divinità delle soglie domestiche: esse sono guardiani che difendono l’incolumità di chi abita in una casa. Il pericolo liminale *non* può minacciarci fintanto che queste entità sono riverite e soddisfatte: qualsiasi cosa cerchi di penetrare, dovrebbe subire un ‘contrappasso’ da parte di esse. Esse hanno essenzialmente uno scopo apotropaico, ammesso siano dovutamente identificate come oggetto di culto quotidiano. Nell’iconografia orientale possiamo ricordare la simbologia del leone delle nevi nel buddhismo che già nella prima arte buddhista rappresentava lo stesso Śākyamuni, dove poi, ne divenne il guardiano, il protettore, ma anche il veicolo. Gli aspetti ‘mostruosi’ delle sculture di

esempio, di attraversarne un'altra, ci connetterebbe con un mondo "nuovo", ma 'nuovo' non sottintende necessariamente "positivo". Abbiamo visto che il rituale liminale ha lo scopo di irrompere nella 'normalità' di uno stato d'essere ben definito o di un individuo al fine di trasformarlo. Ciò non toglie, come già detto, che l'ambiguità propria delle fasi liminali, il varcare queste porte simboliche – e non – può danneggiare irreversibilmente chi le attraversa, ma non solo: Le porte, si sa, hanno una maniglia da entrambi i lati e nulla ci assicura che, fuori dalla nostra abitazione, qualcosa, qualcuno non voglia entrare o addirittura tornare. Un atteggiamento di cautela nei confronti delle minacce esterne può essere ancora più chiaro se visto in un'ottica di "invasione militare" oppure in come la società reagisce nei confronti di uno "straniero"³⁸, ma sarà ancor più lampante e utile ai fini della discussione, se posto in un contesto di interpretazione della morte e dei suoi pericoli, del rito funebre e infine, delle entità maligne che vogliono violare il nostro focolare domestico³⁹.

4. Invertire l'ordine: il problema del caos.

Da quanto riportato fin qui una cosa è chiara: l'uomo è quotidianamente minacciato dal caos esterno ai propri ordini. I passaggi, le porte liminali sono dei varchi in cui esso può penetrare in tutte le sue forme: non si può permettere che il pericolo sprigionato da morte, mostri,

questa bestia mitica, poste al di fuori dei luoghi di culto di Tibet, Cina e Giappone, sottolineerebbero la sua funzione di temibile custode. Fra altre divinità "della casa" si può citare, *en passant* il "Bes", creatura dalle fattezze di nano, appartenente alla mitologia egizia antica, ma anche i più famosi "Lari" che vivevano nella *domus* romana. – in Lurker, M., "The Routledge dictionary of Gods, Goddesses Devils & Demons", 2005, Routledge, London.

³⁸ Van Gennep, nello specifico descrive un processo comune a tutte le culture d'isolamento e integrazione nei confronti dello "straniero" al fine di poterlo familiarizzare. Questo, al pari della creatura già citata in Lovecraft, è, *in primis* fonte di terrore "magico-religioso" e per accomodarlo propriamente nella società saranno necessari adatti rituali.

³⁹ Vedi rispettivamente il secondo e il quarto capitolo.

invasori, creature ultraterrene, malattie, ma anche dagli iniziati⁴⁰, metta a repentaglio l'ordine religioso, la struttura sociale. Eppure, come abbiamo già annotato nel secondo paragrafo, siamo coinvolti in una costante e necessaria dialettica, una 'permuta' che lega il 'nostro' mondo⁴¹ a quello del sovrannaturale: il *monstrum*, diciamo, è qualcosa di cui si dovrà tenere sempre conto, poiché inevitabile. Il quesito che qui si pone, allora, sarà *come* affrontare l'alterità, le aberrazioni e quali comportamenti, sia l'individuo sia, in più larga scala, il mondo sociale, assuma per far fronte a queste minacce.

Mary Douglas analizza primariamente le reazioni nella psiche dell'individuo di fronte alle 'anomalie': per lei, la visione umana del mondo, durante tutto il nostro ciclo vitale, adotta un processo attivo, un meccanismo, dedito a decifrare correttamente ciò che è indefinito: "*In perceiving we are building, taking some cues and rejecting others*"⁴². Le nostre categorie mentali, cioè, nel percepire il mondo esterno, non sono limitate all'assorbire ciecamente le informazioni, ma hanno un ruolo dinamico e creatore. Vivere è, in ultima analisi, un incessante atto di selezione: raccogliamo ciò che ci è utile e scartiamo – o modifichiamo – ciò che è dannoso, quello che non comprendiamo. "*As time goes on and experience pile up, we make a greater and greater investment in our system of labels*"⁴³: Per l'antropologa, quello che decidiamo di integrare da 'fuori' coi nostri *pattern* mentali, si dovrebbe adattare a priori a ciò che lei chiama un "*conservative bias*"⁴⁴. Ovverosia, dove le cose 'ambigue', propriamente adattate e modificate, tenderanno a essere armonizzate, quelle 'discordi' saranno rimosse. È importante ricordare, però che la cultura e la religione, fornendoci, fin dalla nascita, dei modelli mentali, tramite simboli sacri o norme morali, mediano sempre l'esperienza individuale. Le categorie di pensiero che adottiamo sono, *in primis*, rese più rigorose dalle autorità pubbliche e religiose e difficilmente si prestano a totali revisioni. Ciò nonostante, nemmeno questi due ultimi più grandi insiemi sono esenti dalla sfida proposta dal pericolo 'esterno', ma anzi, al pari dell'individuo, devono adattarsi, risolvere, analizzare e modificare questo caos.

⁴⁰ Per l'iniziato, provare pericolo è parte integrante del suo momento di passaggio, ma un individuo instabile come quest'ultimo può essere anche una minaccia alle persone più 'profane': il suo comportamento appare folle e inspiegabile.

⁴¹ Anche qui, sarà bene tenere a mente e impiegare lo spunto proposto precedentemente da Durkheim: questi due mondi non sono *essenzialmente* separati, il separarli, qui, è utile solo al fine del discorso.

⁴² Douglas, M., 1984, *op. cit.* p.37.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

La Douglas conclude proponendo, quindi, uno schema di come sia possibile accettare l'aberrazione che vorrei seguire di pari passo:

- L'ambiguità può essere 'ridotta', minimizzata. Nel momento in cui avviene qualcosa d'inspiegabile, ridurlo a una logica di "*una tantum*" può aiutare la società a sentirsi più protetta.
- Può essere *fisicamente* controllata⁴⁵.
- Le anomalie si autogiustificano. Proprio localizzandole come elementi che non si conformano, paradossalmente le stiamo già classificando: l'eccezione conferma la regola.
- Possono essere definite pericolose: elevarne lo *status* a "pericoloso" è già sufficiente a escluderle da qualsiasi altra disputa. Considerare pericolosi determinati fenomeni permette all'uomo di comportarsi di conseguenza, salvaguardarsi ed evitare influssi negativi.
- I simboli ambigui e misteriosi possono anche arricchire l'apparato mitologico e sacro.

Stiamo cominciando ora a capire l'importanza di questa "spinta dal sottosuolo" e ci tornerà nuovamente utile considerarla sotto le lenti di un "processo di permuta". I nostri ordinamenti prestabiliti non devono essere considerati come "cristallizzati" nel tempo e nello spazio, ma come organismi vivi, che si evolvono, si adattano, integrano ferocemente sotto la pressione incessante di un mondo sovranaturale e sconosciuto. È ancora più chiaro nel caso della religione, dove la chiave è, di nuovo, il rituale: Esternalizzando l'esperienza traumatica, orrificica, il rituale modifica l'esperienza vissuta dai fedeli che ora hanno la possibilità di concepirla e adattarla secondo i loro *pattern*. L'atto del rituale, quindi, con i suoi stadi, le sue fasi e le sue rappresentazioni spinge l'uomo a focalizzarsi sul caos, fornendogli strumenti per concepirlo, ma aiutandolo anche a *creare* qualcosa da quel "tumulto di eventi". La volontà del disordine di distruggere i nostri schemi è sì un pericolo, ma fornisce allo stesso tempo nuovi metodi con cui conoscere; ha potenziale indefinito. È pertanto corretto assumere che ci sono cose relative al mondo dell'orrore, della morte e del male, in questo caso, che non è possibile conoscere senza il rituale.

⁴⁵ Pensiamo, per esempio, all'eugenetica e a cosa comporta.

Spinti da questo timore ancestrale, quasi in una forma di legalità, gli permettiamo di soggiornare fra noi al pari di uno straniero, riverendolo o allontanandolo, purché questi non minacci di invertire, distruggere o deformare ciò che conosciamo. Quello spetta, in caso, solo a noi.

II

Morte, rito funebre e ritorno dall'oltretomba

1. Introduzione: la visione dell'anima.

Acquisiti i mezzi d'indagine necessari, possiamo ora esaminare gli oggetti di discussione. Faccio notare che la tripartizione del titolo di questo capitolo rispecchierà la dialettica liminale, affrontata nel capitolo precedente, composta anch'essa da tre parti. L'organizzazione di questa parte del trattato si articola, infatti, seguendo questo schema: la morte, per ovvie ragioni, sarà considerata come lo sconvolgente fenomeno che coincide con il “*detachment*” fisico. Dobbiamo cioè valutarne l'immensa carica emotiva che porta con sé, esplorarne le caratteristiche e i suoi immediati effetti sulla società. Mentre il viaggio nell'oltretomba dell'anima, tortuoso, disseminato di prove atte a giudicare il defunto¹, può essere visto come un momento liminale *per se*, la conseguente necessità umana di venire a patti con l'inevitabile effimerità della vita costringe noi, quelli ancora in vita, a formulare un linguaggio in grado di sostenerci durante momenti così dolorosi. Pur dando per scontato una 'buona' dipartita dell'anima del defunto, non verrebbe meno il problema della morte, infatti, tra i viventi, i “rimasti indietro” che, loro malgrado, si ritrovano costretti ad affrontare, attraversando una vera e propria fase di transizione, cioè adattarsi all'orrore della perdita. Abbiamo visto, infatti, alla fine del precedente capitolo, che il rituale si adopera come un mezzo di comunicazione *gnostico* nei confronti di ciò che è essenzialmente indefinibile. In contesto funebre, allora, esso dovrà proporre risposte corrette in grado di farci comprendere i misteri legati al trapasso, o per meglio dire, alla distruzione delle qualità vitali. Questa conoscenza, in ultima sede non empirica e nettamente parziale, deve svolgere comunque

¹ Pensiamo, per confronto, al purgatorio cristiano.

un'importante funzione di controllo sulla popolazione, aiutandola, in primo luogo, a sistematizzare il caos generatosi dall'esperienza della finale dissoluzione. Quando, infine, s'ipotizza un "ritorno dall'oltretomba" si sta aprendo una grande parentesi che tocca direttamente molte questioni, la maggior parte delle quali senza risposta: è realmente possibile un ritorno dall'abbraccio della morte o siamo solo sospesi in una logica escatologica? Persiste qualcosa di definibile, riconducibile al mondo dei vivi nel *post mortem*? E ha effetti ultimi su di noi? Ma soprattutto, è davvero necessario morire per ottenere informazioni sull'aldilà? Cercheremo, alla fine del capitolo, di teorizzare su quest'ultimo aspetto, indagando su un caso specifico appartenente al mondo indiano.

Dato che esaminiamo idee circostanti morte, vita nell'aldilà, le parti più occulte, insomma, della vita e del pensiero umano è opportuno, innanzitutto, ricapitolare le qualità di quest'"anima"², il soggetto capace di connetterci ai mondi oltre l'immanenza materialistica, che abbiamo nominato poco fa. Per avvicinarci alla concezione che il mondo indiano ha di essa, che è poi ciò che ci importa, cerchiamo prima di evidenziarne, per sommi capi, le differenze con l'anima "Occidentale", riassumendone la storia, onde evitare problemi di generalizzazione: Già a partire dall'antica Grecia – escludendo le prese di posizioni atomistiche come quella di Democrito – si rintraccerà l'esistenza di elementi divini nell'uomo a partire dai culti orfici che vedranno il "δαίμων", un principio divino capace di trasmigrare tra un ciclo di esistenza e l'altro³. Non essendo propriamente un'anima individuale, per Aristotele e quindi per il suo maestro Platone, l'essere umano sarà scisso in

² Dal greco "ἄνεμος" ossia "soffio, vento". La concezione originaria, al pari di altre religioni e credenze, identifica l'anima come un "soffio vitale", un movimento 'aereo' primordiale che scatena, accende la vita. Parallelamente, per capire meglio, rivolgiamoci al concetto espresso dal carattere del cinese antico "氣", "qi" che rappresenta il: "[...]flusso o energia vitale che anima l'universo intero. Né al di sopra né al di fuori della vita, ma dentro la vita [...] ne è la stessa corrente. [...] Spirito e materia insieme, il soffio assicura la coerenza organica dell'ordine dei viventi a tutti i livelli. In quanto flusso vitale, è in costante circolazione fra la sua fonte indeterminata e la molteplicità infinita delle sue forme manifeste." – in Cheng, A., "Storia del pensiero cinese. Volume primo. Dalle origini allo studio del mistero", 2000, Giulio Einaudi editore, Torino, pp. 20-21.

³ "[...] ogni daimon è il principio che sta a capo di una catena di esistenze, che regge una molteplicità di esistenze, senza però confondersi con esse. [...] è una sorta di archetipo e non è quindi l'anima individuale.", in Sorisi, S.G., "Mentalità e morte. Percezioni, concezioni e credenze in Occidente e in India. Uno studio comparativo.", 2019, FrancoAngeli, Milano, p. 339.

tre parti (ternario): il δαίμων - un'anima immortale, un corpo fisico⁴ e un'anima individuale soggetta a decadimento assieme al corpo, ovvero mortale. Per Plotino, infine, e quindi per i movimenti neoplatonici, quest'anima intellettiva, immortale, rimane legata: *“all'intelligenza e all'Essere universale e l'io che si isola nel corpo è un riflesso passeggero che non altera l'universalità dell'essenza dell'anima”*⁵. Con Gesù e in seguito assieme alla dottrina cristiana, molto più in là nel tempo, avverrà una sostanziale differenza nel concepire l'anima, rispetto ai pensatori greci: mantenendo l'idea dell'immortalità dell'anima, essa, pur essendo creata da Dio non è più vista come divina (o degli dèi). Ovverossia, Dio – che è unico – è trascendente. L'uomo è, sì fatto a immagine e somiglianza di Dio, ma la sua anima pur essendo immortale, non è divina⁶. La fede cristiana si evolverà con il tempo, ma non solo: *“a partire dai secoli XI-XII che, lentamente, inizia a riemergere una mentalità razionalista-laica la quale d'altronde, soltanto dopo il rinascimento assumerà un carattere marcatamente materialista.”*⁷. Le prime idee che rifiutano l'immortalità dell'anima – per esempio quelle già propugnate da Pietro Pomponazzi – cominciano a farsi strada nel Rinascimento e instillano sentimenti scettici nei confronti dell'anima e di Dio. Ciò che ne consegue, nel corso dei secoli, sarà una *“desacralizzazione della morte”*,⁸ pertanto dei riti funebri ad essa associati e alle concezioni sull'anima immortale. Assieme all'emergere della classe borghese, nell'Ottocento, e del trionfo del progresso scientifico, in un'età più contemporanea, si giunge anche alle concezioni sull'anima a noi più familiari, attraverso le quali, mi auguro, ci si possa confrontare nel corso della trattazione.

⁴ Il corpo, “σῶμα”, visto come “la tomba dell'anima” o la sua ‘prigione’.

⁵ *Ibidem*, p. 344.

⁶ ⁶ Per approfondire, vedi: Lecouteux, C., *“Witches, Werewolves, and Fairies: Shapeshifters and Astral Doublers in the Middle Ages: Shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages”*, 2003, Inner Traditions. Visto che, il quarto capitolo andrà a prendere in esame questioni simili mi è sembrato giusto annotare la ricerca appena citata. In quest'ultima, lo storico francese, con l'ausilio di fonti originarie, dimostra la possibilità – nel medioevo – dell'anima umana di alcuni eletti di “spezzarsi” in più parti e trasferirsi in animali (lupi, volpi, ma anche topi, uccelli) attraverso una *trance* spiritica autoindotta: Qui, secondo l'autore, risiederebbe il nucleo di molte leggende riguardanti la licantropia, poi demonizzata dal culto cristiano.

⁷ Sorisi, *op. cit.*, p 376.

⁸ *Ibidem*, p. 427.

1.1 Gli elementi costitutivi dell'essere umano in India

Prima di poter cominciare a riflettere sui problemi posti dalla morte, tratte alcune brevissime conclusioni sulla storia dell'anima in Occidente, sono necessarie altre premesse per quel che riguarda la natura della vita e l'essenza di quest'anima in India. Per comprendere meglio i fattori che portano alla *disgregazione* delle componenti vitali, ovvero, bisogna, almeno in parte, provare a snodare la complessa rete di idee che il termine "Hinduismo"⁹ porta con sé. Per fare ciò, ci occuperemo principalmente di indagare il pensiero dell'India tradizionale sull'anima, mentre, per confronto che tornerà utile nelle pagine a seguire, daremo delle idee generali sul pensiero buddhista riguardo essa. È necessario annotare, che hinduismo e buddhismo prenderanno posizioni molto differenti, pur non smettendo di influenzarsi a vicenda in tutta la storia del subcontinente.

"*Ātman*" è un concetto, onnipresente nella storia indiana e certamente il più famoso in tutto il mondo, è già visto risalire a partire dalla rivelazione vedica e troverà la sua piena affermazione nelle *Upaniṣad* e nel conseguente sistema di pensiero della scuola 'filosofica'¹⁰ Vedānta. Da queste due fonti in particolare, scopriamo che, *in primis*, l'*ātman* è la vera essenza di forma spirituale che risiede in tutti gli esseri, che permea ogni cosa fino al suo nucleo più profondo. È eterno, immortale, il vero "Sé" che trascende il mondo fenomenico. Rispetto alla possibilità di come interpretare questo "vero Sé", la scuola di pensiero Vedānta, è risaputo, intraprende due percorsi fondamentalmente distinti: Advaita e Dvaita. Dove la prima (non-duale) propugnerà un'idea di monismo assoluto, facendo coincidere questo *Ātman* individuale con l'unico principio creativo universale (*Brahman*), indicandone una totale identità¹¹, il pensiero Dvaita (duale) contrapporrà a un *ātman*, proprio di ogni essere

⁹ Anche se "*hindū*" è un termine certamente più antico, non dobbiamo dimenticare che la definizione moderna di "Hinduismo" trova le sue radici nel periodo di colonizzazione britannica in India e può essere vista come una definizione a "ombrello" che raccoglie un grande insieme di religioni e culti del paese.

¹⁰ Sulle possibilità di considerare l'idea di una "filosofia" indiana (*darśana*) in senso strettamente 'Occidentale' vedi: Torella, R. "*Il pensiero dell'India. Un'introduzione*", 2008, Carocci Editore, Roma, pp. 11-24.

¹¹ "La posizione di Śaṅkarā è meno estrema [...] Il mondo della dualità non è un puro nulla, ma il frutto di un'erronea sovrapposizione concettuale (*adhyāsa*) che attribuisce all'unica realtà assoluta, il *brahman*, dei caratteri che non gli sono propri." *Ivi*, p. 91.

vivente, il sé supremo *Parātman* in cui: “[...] *l’ātman perde ogni connotato di individualità per assurgere a una dimensione assoluta e ineffabile*”¹². Per il pensiero Dvaita, come dice il nome stesso, infatti, la differenza risiede nel considerare due separate realtà in una delle quali esiste l’unico Dio che controlla l’intero universo e la restante realtà, composta dalle anime individuali e dalla materia. Questo approccio della scuola Vedānta, va ricordato, è solo uno delle scuole dell’ortodossia filosofica indiana (*Āstika*)¹³ che specula sulla natura dell’uomo e del Sé¹⁴. Riassumendo, abbiamo cercato di individuare l’*ātman* come il principio ultimo e più in profondo di ogni individuo, ma non ci siamo ancora dati risposte attinenti alla composizione biologica e soggettiva della vita vera e propria che è ciò da mettere in conto quando si parla di figure nello stato liminale nel mondo indiano. Quest’ultima è il “*jīva*” (जीव)¹⁵ e rappresenta l’esistenza individuale che si manifesta, che anzi, “entra in esistenza” (*bhava*)¹⁶ ed è: “*obbligatoriamente dotato di vita*”¹⁷. Come poi specifica Filippi però¹⁸:

Questo non vuol dire necessariamente che si tratti di vita corporea. Tutti gli individui rimangono latenti in una vita esclusivamente psichica a partire dall’inizio del ciclo in cui devono manifestarsi, fino a quel momento appropriato [...] per elaborare un corpo composto dai cinque elementi (*pañcabhūta*). Analogamente i defunti, dopo la perdita del corpo, continuano a *vivere* di un’esistenza esclusivamente psichica. [...] *jīva*, lasciato il corpo, rimarrà in una dimora sottile di questo mondo.

¹² *Ivi*, p. 90.

¹³ Il termine a esso contrario (*nāstika*) denota, infatti, le dottrine che non credono nel sistema dell’*ātman* e *Brahman*.

¹⁴ Per inciso, le principali cinque, esclusa quella del Vedānta, sono: Nyāyā, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga e Mīmāṃsā.

¹⁵ Quest’ultimo termine, in virtù della sua radice sanscrita *jīv-*, “respirare”, può rifarsi all’anima intesa come “soffio vitale”, rappresentando un essere che abbia la facoltà di vivere.

¹⁶ “भव”, “esistenza”, “creatura”, “nascita” dalla radice sanscrita “भू” (*bhū*), “diventare”, “apparire”, ma anche “insorgere”.

¹⁷ Filippi, G.G., “*Il mistero della morte nell’India tradizionale*”, 2010, Itinera Progetti, Bassano del Grappa (VI), p. 15.

¹⁸ *Ibidem*.

In questa citazione è già possibile intravedere l'incerto destino delle funzioni mentali e psichiche dell'anima dopo la morte, ma abbiamo anche introdotto due diversi concetti: quello dei cicli (temporali) e quello dei cinque elementi. Al primo, sarà dato più spazio all'inizio del prossimo paragrafo, mentre per il secondo sono necessarie ulteriori specificazioni. La teoria del "Pañcabhūta" raccoglie in sé, come traduce il nome, l'insieme di cinque elementi "di base" necessari alla creazione universale. Come in altre cosmogonie, la presenza dei quattro elementi, assieme a una quintessenza (etere), è un *τόπος* volto a interpretare un indissolubile legame fra il macrocosmo naturale e il microcosmo umano. Nel corpo puramente 'solido', materiale (*sthūla śarīra*) dell'individuo 'indiano' essi sono infatti l'essenza 'grossolana' stessa che lo compone. *In primis*, questi hanno il compito di realizzare, nel processo di sorgere alla vita, dei principi "sottili" detti *tanmātra*¹⁹ a loro volta concepiti da un primordiale 'moto volitivo', archetipo della creazione fisica, detto *Ahaṃkāra*, la "coscienza individuale"²⁰. Etere (*ākāśa*), fuoco (*tejas*), acqua (*āpas*), vento (*vāyu*)²¹ e terra (*prthivī*) prima di potersi esprimere, attraverso la loro commistione, nei corpi solidi, sono contenuti nei *tanmātra* assieme ai dieci *indriya*, coordinati da *manas*, la facoltà razionale, potenzialità sensoriali a loro volta latenti²². Questa sintesi, seppur non esaustiva, funzionerà come una piccola introduzione da tenere a mente in vista degli argomenti che andremo a trattare, soprattutto per quel che riguarda il rituale funebre e le qualità degli esseri diversi dall'uomo.

¹⁹ Paragonabili ai cinque sensi, essi sono: *Śabda* (sonorità), *sparśa* (tangibilità), *rūpa* (visibilità), *rasa* (sapidità/gusto) e *gandha* (olfattibilità).

²⁰ Letteralmente: "individualità" ; Descritto come il "*piṇḍa*", ovvero il "seme" da cui si sviluppa "*l'intero composto individuale di un essere*" – in Filippo, G.G., 2010, *op. cit.*, p. 19.

²¹ Sarà qui importante ricordare che il *prāṇa*, l'aria respirata che "fa muovere" gli organi e ne permette lo spostamento dei fluidi appartiene a questo elemento primario.

²² Specifico che questo riassunto segue l'elenco all'interno del lavoro di Filippi, G.G., *Ivi* pp. 19-25, sviluppato utilizzando l'interpretazione della dottrina "Sāṃkhya" che, indagando a fondo la natura della *Prakṛti* ("causa scatenante dell'universo creato", ma traducibile anche più semplicemente con "natura"), formerà consistentemente il pensiero dell'India: "*L'india finirà per far proprie, in maniera quasi subliminale, le più caratteristiche tra le idee guida del Sāṃkhya*" in Torella, R. 2008, *op. cit.*, p.63.

La situazione nel buddhismo è abbastanza differente: per il Buddha storico, Śākyamuni, non esiste un *ātman* con le qualità appena descritte²³:

It is because of the fact that things are impermanent that they are also *dukkha*. Because they are [...] in some sense painful, moreover, they are to be seen as *anattā*, non-Self.

La parola pali “*anattā*”, “*anātman*” in sanscrito, fa uso del prefisso “*an*” per negare quelle che sono le prerogative dell’*ātman*: Pur accettando un uso convenzionale del sé, il Buddha non lo volle mai far coincidere col “Sé” come ipotetica essenza immortale della persona, ma descrivendolo come transeunte, senza realtà metafisica o sostanziale. Se, come abbiamo visto, le dottrine dell’India tradizionale o brahmanica volevano identificare l’*ātman*, la realtà ultima, col Brahman, qui il credo buddhista avrebbe visto lo stesso processo come un’aggiunta causa di *dukkha*, sofferenza onnipresente. Gautama però non nega una resa di “anima” come ciò che “dà vita” al corpo umano che può tradursi nelle sue componenti emotive, psichiche, morali della persona, le sue qualità intellettuali, ma contesta radicalmente l’idea di un anima ‘trascendentale’. In definitiva, usando di nuovo le parole di Harvey, l’essere umano sarebbe solo²⁴:

[...] a collection of rapidly changing and interacting mental and physical processes, with character patterns (*citta*) re-occurring over some time.

Con questi presupposti possiamo invece elencare brevemente che cosa il Buddha contempla o accetta come elementi costitutivi degli esseri senzienti: Esistono, effettivamente dei fattori che portano alla creazione della persona empirica e sono meglio riassunti nella formula “Pañcupādānakkhandha” o, più semplicemente *khandha*, “i cinque grandi aggregati

²³ Harvey, P., “*An introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*”, 2013, Cambridge University Press, New York, p. 58

²⁴ *Ivi*, p.60, parentesi mia.

dell'attaccamento". Questi²⁵, non liberi, ma anzi invischiati nella trama del *dukkha*, sono dei gruppi di stati che hanno referenza nel pensiero d'identificazione di "me", "Io", "me stesso". Gli stessi quattro (sei, nel caso del buddhismo)²⁶ elementi (acqua, fuoco, ecc...) trovati prima farebbero parte, in accordo col canone pāli, del grande gruppo "*rūpa*", quello che determina, appunto, le "forme" che la materia assume e sono chiamati *dhātu*.

2. La morte fisica.

Raccolto un sufficiente bagaglio di nozioni per quel che riguarda la natura dell'anima, possiamo ora sviluppare un'introduzione sulla "morte" affinché ci aiuti a inquadrare i fenomeni liminali in misura migliore. Come abbiamo già anticipato, quest'ultima equivale al momento critico che all'interno della società genera sia timore, sia l'esigenza di una struttura di formule atta a decifrarne i misteri: partendo da un presupposto scientifico, la morte dev'essere compresa, innanzitutto, come il venire meno delle funzioni *biologiche* negli organismi viventi. Allo stesso tempo, anche determinare con chiarezza quando questo effettivamente avvenga, specie nel genere umano, non è sempre facile²⁷: Morire è, sì, un dato di fatto, una certezza, ma il problema d'analisi su di essa risiede non tanto sulla morte in sé, sul "che cos'è", quanto, piuttosto, nel come questa avvenga e cosa realmente significhi per chi vive, oltre per chi muore. In tutte le culture si contemplano generalmente due casistiche, due tipologie: morte di vecchiaia e morte violenta. Notiamo subito che la seconda eventualità porta con sé il greve fardello dell'idea di "male". La morte violenta fa paura, dev'essere evitata, non ci si vuol nemmeno pensare ed è addirittura allontanata simbolicamente tramite

²⁵*Rūpa* ("forma", aspetto materiale dell'esistenza), *vedanā* ("sentimento", di ogni esperienza), *saññā* ("percezione sensoriale"), *sankhāra* ("formazioni mentali", insieme dei pattern mentali che rispondo agli oggetti) e *viññāṇa* (la "coscienza discriminativa"). In Harvey, P. *op. cit.* pp. 56-57.

²⁶ Si aggiungono *ākāsa* (che qua indica lo "spazio", in particolare le cavità) e occasionalmente *viññāṇa* (l'elemento di "coscienza").

²⁷ Pensiamo alla "morte cerebrale" in ambito medico, per esempio: può, sì, precedere quella "fisica", il cessare di battito cardiaco, nell'uomo, ma allora in quale punto si dichiara effettivamente "morto" il paziente?

formule scaramantiche. Tutta questa logica inserisce il trapassare più come qualcosa da evitare a ogni costo piuttosto che accettare come dato di fatto. Fatta eccezione di scendere a patti con la realtà delle cose e posticipare la morte durante la “vecchiaia”, una speranza a noi tutti comune, sembra che la vita umana sia trascorsa nell’illusione che la morte non debba mai giungere. Questa continua angoscia del “*memento mori*” cerca risposte, assicurazioni nella religione, tramite i processi teorizzati precedentemente, ma anche nella scienza e in altri insegnamenti escatologici. Ma il legame fra la nozione di “male” e la visione della morte dev’essere necessariamente obbligatorio?

Molti culti, religioni, ma anche dottrine iniziatiche risponderebbero negativamente: Per quanto siano stati fenomeni assai diversi, tra Mahavira, il capostipite del jainismo che, raggiunto il *mokṣa*, secondo la tradizione, si lascia “morire” volontariamente²⁸, e l’enorme suicidio di massa avvenuto nel 1978 a Jonestown, sotto l’autorità di Jim Jones, non ci sarebbero molte differenze per quel che riguarda l’atteggiamento nei confronti della morte²⁹. Questo era solo uno fra gli innumerevoli esempi che spiegano come il decesso possa essere concepito e vissuto anche serenamente, ma potremmo certamente includere anche la diffusa credenza che porta le persone a sentire di coesistere con gli spiriti dei defunti. Di nuovo: la permuta in questa dialettica non è necessariamente negativa. Queste premesse puramente retoriche servono per non escludere dalla teoria sociale, sviluppata nel primo capitolo, una condizione in cui l’apparato simbolico comprenda “l’eutanasia” o, più in generale, un’idea di morte che non rispecchia quella più comune o cupa. Vediamo ora come si è evoluta l’idea della morte fra il sapere induista e il buddhismo.

2.1 Ciclo temporale e il termine dell’esistenza

Non si potrà procedere con l’esposizione degli argomenti, senza prima, accennare alla concezione di “tempo” in India. Kṛṣṇa si proclama così ad Arjuna³⁰:

²⁸ Torri, M., “*Storia dell’India*”, 2000, GLF Editori Laterza, Roma-Bari, p.54. Consideriamo però che, raggiunto il *mokṣa*, si è liberi da una futura rinascita e si sconfigge la morte.

²⁹ Impiegando il paragone con dovuta cautela, poiché la morte di Mahavira si rifà alla religione del jainismo, che ha basi metafisiche, mentre il movimento di Jim Jones è un culto avvolto nel mistero.

³⁰ Gnoli, R. (a cura di), “*Bhagavadgītā. Il canto del beato*”, 11.32, 1987, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, p. 179, parentesi mia.

Io sono il tempo (*kālo 'smi*), distruttore dei mondi, l'antico, e mi adopero qui a divorare i mondi Anche senza di te, tutti questi guerrieri schierati in battaglia tra poco non saranno più.

“*Kāla*”, il “tempo”, manifestatosi attraverso l'*avatāra*, si mostra al pari di un vorace e inarrestabile Κρόνος nel suo atto di consumare inesorabilmente tutto il creato. È infatti insito, nel divenire di *kāla*, nel suo iniziale impulso, permesso lo sviluppo diacronico di tutte le cose, un consecutivo ritorno a una condizione di mera potenzialità, un'estinzione, un collasso equivalente all'ipotesi del “Big Crunch”. Il pensiero indiano divide il tempo in più cicli (*kalpa*) quindi³¹:

Possiamo considerare che l'essere sviluppa sue determinate particolarità, esaurite le quali [...] non ha più alcuna necessità di permanere rinchiuso in quella stessa condizione. [...] è come un serpente che, crescendo, si libera della vecchia pelle che gli rimane stretta.

Il *jīva* o, per meglio dire, gli *jīva* degli esseri viventi che abbiamo cercato di scomporre precedentemente, sono coinvolte in cicli, a noi riconoscibili, a loro volta compresi in macrocicli³². Al di fuori del mondo umano (*manuṣyalo*), però, nemmeno entità di rango più “alto”³³ sono in grado di fuggire da questo destino di dissoluzione cosmica: *Deva* e *asura*, rispettivamente déi e ‘demoni’, che pur godono di una vita infinitamente più longeva,

³¹ Filippi, G.G., 2010, *op. cit.*, p. 12.

³² Un *kalpa* è poi suddiviso in grandi ere (*mahāyuga*) a loro volta divise in ere (*yuga*) e così via fino ad arrivare alle strutture cronologiche proprie degli umani.

³³ Questo in relazione al fatto che se gli uomini sono preventivamente sopposti alla condizione di esistenza “*nāma-rūpa*”, dualità di “nome” e “forma”, al contrario “il Sé [...] nei gradi d'esistenza in cui si manifestano gli déi è svincolato dalle determinazioni del binomio [...]” in in Filippi, G.G, “*Discesa agli inferi. La morte iniziatica nella tradizione Hindū*”, 2014, Novalogos Edizioni, Università Ca' Foscari, Venezia, p.48.

connaturato al *kalpa* in cui questo si sviluppa³⁴, andranno incontro alla morte con la fine (*mahāpralaya*) del loro mondo³⁵.

Non solo ciò che è sconosciuto e pericoloso, quindi, ci costringe a riconoscere la fragilità delle nostre convinzioni e dei nostri ordinamenti ma ora, a mo' di spada di Damocle, anche il tempo stesso incombe tenebrosamente sulle nostre teste. Il processo finora descritto racchiude in sé una prima parte della dottrina indiana della “rinascita delle anime”, più conosciuta come “*samsāra*”. Dato che l'obiettivo ultimo di questo lavoro è rintracciare un ipotetico ritorno *ab inferis* e in particolar modo, circoscrivere la natura delle entità *liminali*, molte delle considerazioni sulla reincarnazione in sé verranno tralasciate poiché, a mio parere, esonderebbero dal contenuto del trattato, sfociando piuttosto nella fenomenologia religiosa dell'India. Per ora, usando le parole di Filippi³⁶ (2014) limitiamoci a ricordare che l'anima, dopo la morte fisica: “[...] stazionerà nei cieli (*svarga*) o negli inferi (*naraka*) in base ai meriti o demeriti accumulati in vita, in attesa della fine del mondo in cui era vissuta. [...] Dopo questa sosta [...] trasmigrerà a un altro grado di esistenza [...] in base alle opere, *karma*, compiute in vita”. Appreso il meccanismo base del tempo del contesto, avviciniamoci al descrivere il decadimento fisico *propter se*: specifichiamo prima di tutto che, poiché viviamo nel *kali yuga*, era in cui dominano l'ignoranza spirituale e la decadenza dei valori, la durata della vita umana è ridotta rispetto a quella degli *yuga* precedenti e la morte per vecchiaia sopraggiunge con limiti precisi, a noi comuni. Anche nel caso di una morte violenta, l'apparato del pensiero indiano, per quanto tragica e dolorosa possa essere, dovrà, di conseguenza, considerare una “potenzialità” a priori dell'esistenza individuale: che qualcuno sia morto è oggettivo, ma è possibile che tra le varie “mute” di questo serpente, quest'ultima doveva solo essere più breve. Nella morte, tutti gli elementi descritti quando è stato introdotto il concetto di “*jīva*”, subiranno un processo, per forza di cose, inverso alla loro creazione, un loro vero e proprio riassorbimento. Le facoltà sensoriali, gli *indriya*, sono le prime a lasciare il corpo³⁷: la vista (*cakṣus*), la capacità di parola (*vāc*), il gusto (*rasana*), l'odorato (*ghrāna*), l'udito (*śrota*) si affievoliscono e pian piano scompaiono. Lo stesso raziocinio, *manas*, si

³⁴ “Essendo privi di un'anima individuale, *jīvātman*, gli dèi sono di natura perenne o permanente (*nityamaya*)”, in Filippi, G.G. *ibidem*.

³⁵ *Pātāla* o *asura loka*, le regioni inferi, nel caso degli *asura*, e i cieli ultraterreni (*svarga*) per i *deva*. Ognuno di questi due mondi ha una propria durata cosmica.

³⁶ Filippi, G.G., *op. cit.*, p.50.

³⁷ Vedi: Filippi, G.G., 2010, *op. cit.* pp. 82-83.

ritrae nei *prāṇa*, corrispondente al *vāyu-bhūta*, lasciando il morente in una pericolosa condizione liminale onirica. I *pañcabhūta*, stiamo vedendo, letteralmente si de-compongono per essere restituiti al macrocosmo al di fuori dell'uomo: l'acqua, (*āpas*) e la terra (*prthivī*) si disgregano e anche il fuoco (*tejas*) si ritrae nella coscienza individuale, l'*ahamkāra*. Solo quando questo calore abbandona il corpo, rendendolo freddo, avremo un'effettiva morte fisica. La morte dello *sthūla śarīra*, il corpo 'grossolano' non è però che l'inizio del viaggio intrapreso dalle qualità dissipatesi durante il decesso. Difatti, se i residui psichici (l'insieme dei quali è, anch'esso, chiamato *bhūta*) aleggeranno ancora nel mondo dei viventi e saranno fonte di preoccupazione per la comunità³⁸, d'altro canto l'anima, *jīvan*, del defunto – che abbiamo visto, è diversa dal concetto espresso da *ātman* – dovrà ora affrontare un viaggio, una “κατάβασις” nel regno della morte, per poter essere giudicato da Yamarāja e passare, quindi, al prossimo grado di esistenza³⁹.

Detto ciò, si potrà già prevedere che nei momenti che precedono e seguono la morte dell'individuo, l'intero apparato sociale è estremamente vulnerabile e pertanto a costante rischio di attacco da parte di entità maligne e impurità. Una giusta soluzione a questi inconvenienti spetta, ancora una volta, alla formula rituale, che come detto più volte, deve dare risposte volte a conoscere e interpretare i misteri della vita – dopo la morte – ma anche aiutare le anime a intraprendere il giusto percorso postumo.

2.2 La morte del Buddha

La morte, il più terribile dei mali, non è niente. Quando ci siamo noi la morte non c'è, e quando c'è lei noi non siamo più.

Direbbe Epicuro⁴⁰ a Meneceo nel somministrargli parte del suo “*tetrafarmaco*”. Con le dovute precauzioni comparative, una simile presa di posizioni potrà essere integrata, in parte,

³⁸ Sulle qualità specifiche dei *bhūta* e *bhūt-preta*, si tornerà successivamente nel quarto capitolo.

³⁹ Gli attributi del Dio, del suo regno e dei suoi sgherri infernali saranno approfonditi nel quarto capitolo.

⁴⁰ Epicuro, Giulia Mancinelli (traduzione a cura di), “*Lettera a Meneceo sulla felicità*”, 2019, www.epicuro.org, p.9.

anche a quello che il Buddha storico rivelava ai suoi discepoli: La morte è sì una realtà inevitabile, dal momento in cui siamo nati cominciamo a morire, ma essa è solo parte di qualcosa di più grande. Nel suo primo sermone, enunciando la prima delle “Quattro Nobili Verità”, il Siddhārtha incorpora il “morire”, così come il nascere, ma anche tutto il restante percorso di vita, come parte del processo di sperimentare “*dukkha*”, dolore o sofferenza. Secondo il principio buddhista, la nostra stessa essenza, composta, ricorderemo, dai *Pañcupādānakkhandha*, è dolorosa. Siccome però secondo Gautama, nell’uomo non esiste nulla d’imperituro ed eterno paragonabile all’*ātman*, ne deriverà che non siamo propriamente “noi” a morire, poiché attribuirsi un senso ultimo di sé sarebbe erroneo, ma solo gli elementi più fini che compongono la persona empirica e che *in primis* ci creano. Citando Karma Lekshe Tsomo⁴¹:

All that arises will inevitably perish, even the most minute particles that
are the basis for presuming the existence of persons.

Ci ricollegiamo a quanto detto dal filosofo greco: Appare ovvio che non solo “noi” non “siamo più” nel momento in cui arriva la morte, poiché oramai privati delle “particelle” stesse che ci rendono tali, ma anche non siamo stati “noi” dall’inizio! Per Il Buddha, tuttavia riflettere sulla nostra condizione di mera transitorietà e sulla natura della morte è il primo passo che può aiutarci a liberarci da un infinito ciclo di morti e rinascite, il *samsāra*, e ottenere il *nirvāṇa* o letteralmente, “estinguerci”. Se diamo per certo che, al termine della nostra persona, i *khandha* che reggevano la nostra struttura “impermanente” si dissolvano, rimarrà da capire cosa succede a essi e se possano esistere figure “liminali” anche in un contesto in cui tutto, almeno a primo avviso, è soggetto ad annichilimento e dispersione. La dottrina del *samsāra*, vede tutti e sei i regni⁴² in cui l’esistenza si manifesta, intrappolati, come in una rete e costretti a morire e rinascere continuamente e reincarnandosi in base alla qualità dei “frutti” delle opere compiute in vita (*karma*). Attraverso la morte e la rinascita, ogni rappresentante di questi mondi è appartenuto, almeno una volta, in una vita passata, a

⁴¹ Tsomo, K.L., “*Into the Jaws of Yama, Lord of Death. Buddhism, Bioethics and Death*”, 2006, State University of New York Press, Albany, New York, p.17.

⁴² In ordine: Degli dèi (*deva*), degli umani (*manuṣya*), dei semi-dèi (*asura*), il regno animale (*tiryag*), dei fantasmi (*preta*) e infine, degli esseri infernali (*naraka*). Vedi: Harvey, P., 2013, *op. cit.*, pp. 33-34.

uno degli altri regni. La legge del *karma* determina, inoltre, che ogni azione intenzionale, sia essa buona che cattiva, lascia una traccia di sé nella psiche e comporterà risultati futuri, per esempio sulla qualità del tipo di rinascita⁴³. Nel voler risolvere il dubbio di qualcosa che “rimane” dopo l’estinzione dei *khandha*, la visione classica del buddhismo contempla questa possibilità⁴⁴:

After the dissolution of the physical constituents of an individual at death, the momentary stream of *consciousness* continues to another rebirth and is imbued with the tendencies or propensities created by actions in the past. The quality of one’s consciousness and one’s actions are therefore of critical concern, because they sow the seeds that propel us to the next state of existence⁴⁵

Pur ammettendo la natura effimera dell’esistenza e che il “sé” è puramente convenzionale, ciò che avviene delle particelle dissolte nel *post mortem* non è chiaro, sebbene la teoria più accreditata rimane quella in cui la coscienza, le proprietà psicologiche si uniscano nella successiva rinascita in base al *karma* accumulato. Tuttavia, nel buddhismo, che tiene conto di un’enorme differenza d’interpretazioni, sviluppi filosofici ed epistemologici attraverso tutto lo scenario asiatico – ma anche Occidentale – vengono contemplate fasi di transizioni più concrete e durature. La più famosa è certamente la figura del *bardo* tibetano. Esso è identificato come uno stato intermedio che si posiziona a metà fra la vita e la morte⁴⁶. La stessa parola, che è tradotta, appunto da “transizione”, è composta da “*bar*”, “*fra*” e “*do*”, “sospeso, gettato”⁴⁷. Più precisamente è proprio quella fase liminale che si viene a creare fra una rinascita e l’altra, laddove la coscienza “fluttuante” appena descritta manca del corpo disgregato. Per verificarne l’esistenza era necessario possedere però percezioni sovraumane,

⁴³ *Ivi*, p. 39.

⁴⁴ Tsomo, K.L., 2006, *op. cit.*, pp. 33-34, corsivo mio (vedi nota seguente).

⁴⁵ Coscienza è un termine che traduce molte cose nella visione buddhista: può essere un momento di consapevolezza nel *continuum* di impermanenza (*citta*), ma anche l’atto di percezione (*pratyakṣa*) o inferenza cognitiva (*anumānapramāṇa*).

⁴⁶ Tsomo, K.L., 2006, *op. cit.*, pp. 40-41.

⁴⁷ Rinpoche, S., “The Tibetan Book of Living and Dying”, 2002, HarperCollins Publishers, Inc., p. 106.

che potessero⁴⁸: “*verify the uninterrupted continuity of mental moments in the transitional state (bardo) through [...] yogic perception (svasaṃvedanapratyakṣa)*”. Nel rispetto dell’insegnamento *bardo* però, questo, pur riferendosi a momenti di simile incertezza, non dovrà mancare di richiamare il “Bardo Thodol”, il libro tibetano dei morti, dove la nozione del *bardo* è centrale e indica, approfondendo il costrutto di “rimanenze della morte” prima della rinascita come unica chiave interpretativa, quattro realtà, quattro *Bardo*, che partono dal vivere in sé, visto come fase transitoria e liminale verso la reincarnazione, fino ad arrivare al *bardo* “karmico” vero e proprio, antecedente la futura rinascita. Nella morte sperimenterà appieno, su di sé, la condizione di Buddha “embrionale”, il *tathāgata-garbha*, la matrice pura di “buddhità” comune a tutti gli esseri viventi privi del insudiciamento della materia⁴⁹.

3. Il rito funebre.

Quanto appreso finora è servito a comprendere di quali “materie” si va a discutere, quando si parla delle componenti proprie dell’anima, della vita e cosa succeda loro nel momento in cui queste vengono a mancare, attraverso il metro di paragone della religione indiana. Ora, nei confronti dei rituali funebri, senza ripeterci oltre, queste dovranno essere impiegate assieme alle conclusioni tratte sul rituale e sulla società simbolica nel primo capitolo. Una sintesi chiarificatrice sarà proposta nell’ultimo capitolo.

3.1 Prima e dopo la morte.

Torniamo al rituale funebre nell’India tradizionale: già prima che un defunto possa chiamarsi tale, la società svilupperà una serie di norme da rispettare e dovesse venire meno la loro

⁴⁸ Tsomo, K.L., 2006, *op. cit.* p. 40.

⁴⁹ Harvey, P. (2013), *op. cit.* p. 139.

osservanza⁵⁰, si potrebbe incappare in pericoli provenienti “dall’altro lato della porta”. Com’è lecito aspettarsi e come, d’altronde, avviene ovunque nel mondo, l’uomo, giunta la sua ora, raduna a sé i parenti più stretti e proclama le sue ultime volontà. Questo momento non è necessariamente vissuto con dolore perché come ricorda Jonathan Parry⁵¹ :

Death, and more especially cremation, are symbolically constructed as a sacrificial offering of the self to the gods.

E ancora:

Death must therefore be a *voluntary* renunciation of life, a *controlled* evacuation of the body

Dopotutto, nella concezione indiana di morte, ci si aspetta anche che l’uomo abbia già compiuto correttamente tutti i passaggi del sistema *āśrama* e che quindi, abbracci il suo destino consapevolmente, senza rimanere aggrappato al mondo materiale⁵². Il corpo grossolano dell’individuo, ricalcando quello dell’antico *Puruṣa* vedico, il cui sacrificio creò la vita, sarà inteso come un’oblazione, un dono da ri-offrire allo stesso macrocosmo divino che l’ha generato. Idealmente, precisa Parry, il perituro in vista di questo viaggio nell’aldilà, dovrebbe bagnarsi nelle sponde delle acque del sacro fiume Gange presso Varanasi, ma ciò non sempre è possibile e pertanto si ricorrerà, durante la cremazione, all’uso di acqua presa in precedenza dal fiume. Nel caso si fosse condotta una vita retta, raggiungendo un’età avanzata, l’individuo commissionerebbe poi una serie di doni simbolici e propiziatori ai *brāhmaṇa* di cui l’ultimo e più importante è la vacca “*vaitaraṇī*”. In vista della morte, l’animale fungerà simbolicamente da veicolo psicopompo, capace di condurre l’anima presso il mondo ctonio di Yama⁵³. La geografia del regno di quest’ultimo farà posizionare il corpo

⁵⁰ Si tratta, ovviamente, di una serie di pratiche da attuare in cui si muore per vecchiaia o dopo una lunga malattia senza cura e non in modo accidentale.

⁵¹ Parry, J., “*The end of the body*”, in *Fragments to a History of the Human Body*, 1989, M. Femer ed., Urzone Inc. New York, p. 503. Vedi anche, per lo stesso argomento: Bloch, M., & Parry, J., “*Introduction: Death and regeneration*” in *Death and the regeneration of life*, 1982, Bloch, M. & Parry, J. ed., Cambridge University Press, pp. 15-18.

⁵² L’attaccamento troppo ossessivo al mondo dei vivi è proprio dei fantasmi, i *bhūt-preta*.

⁵³ Filippi, G.G., 2010, *op. cit.*, pp. 73-74.

del morente verso Sud, *dakṣiṇā*, punto cardinale dove sono identificati gli inferi. Negli studi indologici, è generalmente ritenuto che il rituale della cremazione abbia mantenuto un certo grado di continuità, ammessi minimi cambiamenti dovuti al tempo, a partire già dagli albori della civiltà vedica⁵⁴ e che si seguano le stesse prescrizioni vediche (*śrauta*). Quello che è certo, è che la cremazione, *antyeṣṭi*, si configura come la parte più importante del rituale funebre, nel momento in cui, avvenuta la morte secondo le condizioni dettate nel secondo paragrafo, il corpo è finalmente pronto a dissolversi fra le fiamme dell'ultimo rituale e donarsi al divino. Giacché l'individuo non è più presente, sarà compito dei familiari occuparsi della corretta procedura e vegliare sulla salma, al fine di assicurarsi di allontanare presenze oscure che vorrebbero insidiare il cadavere. Al defunto, poi, vengono date nuove vesti, in linea con la cerimonia mentre il *brāhmaṇa* officiante gli prepara cinque *piṇḍa* (dolci sferici) atti ad “accompagnarlo” nel suo viaggio; l'ultimo di questi sarà proprio offerto alla pira funeraria. Il corteo funebre, partendo dalla casa del defunto e aperto dal primogenito, si dirige alle *ghāṭ* sulla riva del Gange o nel caso non fosse possibile, verso qualsiasi fonte d'acqua sufficientemente grande e raggiunto il luogo indicato per la cremazione – rivolto, in genere, verso Sud per la stessa ragione elencata sopra – il corpo è posizionato sulla pira dopo un'ultima abluzione purificativa. Il corteo svolge una perambulazione (*prasavya*) attorno alla catasta di legno e in seguito, il primogenito, accende il fuoco e offrendo il corpo alle cure del dio Agni attraverso un *mantra* del *ṛgveda*. Arso il corpo è possibile assistere al “*kapāla kriyā*”, azione rituale che consiste nel spaccare letteralmente il cranio del cadavere qualora questo non fosse esploso autonomamente, cosa che avrebbe impedito la fuoriuscita dell'ultimo *prāṇa*⁵⁵. Compiuta la dissoluzione del corpo, nei giorni a seguire, avverranno

⁵⁴ “*The Vedas define, once and for all, the central, paradigmatic, orthodox ritual tradition of Indian religions, while Hinduism then works out the ramification of these Vedic conceptions. [...] Recent studies of Indian rituals of cremation reach exactly this conclusion. Veena Das, Meena Kaushik, David Knipe and Jonathan Parry postulate a continuous “orthodox” tradition of crematory practice, stretching in an unbroken lineage from the funerary hymns of the R̥gveda through the sketchy prescriptions of gṛhyasūtras [...]*” in: Davis, H. R., “Cremation and Liberation: The Revision of a Hindu Ritual”, *History of Religions*, Vol. 28, No.1, 1988, The University of Chicago press, p.38.

⁵⁵ Lo schema di questo rituale ricalca l'analisi, ben più esaustiva, proposta dalla già citata opera di Filippi (2010) pp. 89-95. Per motivi di semplicità, ci si atterrà a questa senza dare troppo spazio alle molteplici digressioni che l'autore propone, col rischio di sovraccaricare, alla fine, di dati non concerni al tema della tesi.

ulteriori riti di purificazione, attuati da parte dei *sapiṇḍa*⁵⁶ e parenti, per creare un corpo nuovo e sottile all'anima del defunto (*yātanā śarīra*). Senza queste ultime precauzioni, si potrebbe far nascere un *piśāca*⁵⁷. Obiettivo ultimo è di garantire l'ingresso alle rimanenze psichiche, ormai trasformate, nel mondo degli antenati, il *pitṛloka*⁵⁸.

3.2 Forme alternative di rito funebre

Nina Mirnig⁵⁹ propone uno studio volto a demarcare le differenze del rituale tantrico *Śaiva*, in epoca medievale, con quello appena evidenziato dei *brāhmaṇa* che, come già postulato, sarebbe rimasto invariato, o quasi, fin dall'epoca degli inni vedici. La tanatologia *Śaiva*, appropriatasi dei concetti della cremazione vedica, avrebbe saputo non farne semplicemente uso, ma *reinterpretarla* attraverso la visione di liberazione nella morte solo tramite il rito iniziatico, qui chiave di volta del rituale⁶⁰. L'idea di fondo a questi rituali, infatti, è riassunta dallo scopo finale di totale "identificazione" del morto col e nel dio Śiva. L'anima, facendo così, perderà i suoi connotati personali, sublimandosi immediatamente nel divino e avendo quindi, ottenuto la libertà nella morte, qualsiasi ulteriore rito risulterebbe superfluo. Per far sì che questo accada, il fedele *Śaiva* dovrà aver ricevuto, in vita, una dovuta *dīkṣā*, un'iniziazione, volta a mostrargli l'identità fra sé stesso e il Dio. Al fine di spezzare il perpetuo girare della ruota *karmica*, sarebbe infatti sufficiente sottoporsi ai principi esoterici e devolvere la propria vita a riconoscere Śiva come ultima verità. Nel rituale funebre, al contrario di quanto visto, le divinità e i mantra invocati durante la cremazione (Rāma, Agni, Yama) sono sostituiti unicamente dal dio del *tāṇḍavam* e non c'è bisogno di assicurarsi

⁵⁶ Coloro che rintracciano una discendenza di antenati comune.

⁵⁷ Vedi capitolo 4.

⁵⁸ Filippi, G.G., 2010, *op. cit.* pp. 101-107.

⁵⁹ Mirnig, N., "Hungry Ghost or Divine Soul? Postmortem Initiation in Medieval Shaiva Tantric Death Rites" in Berger, P & Kroesen, J., *Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality*, 2016, Berghahn Books, Oxford, New York, pp. 187-205.

⁶⁰ Davis, H.R., 1988, *op. cit.*, pp. 39-40.

l'accesso dell'anima del defunto nel regno degli antenati, il *pitrloka*. Il cadavere, anche qui condotto da un corteo verso la pira funeraria, è innalzato su una piattaforma e l'ufficiante Śaiva si assicura di "trasformare" le parti del suo corpo attraverso *mantra* dedicati alla divinità. Al fine di catturare l'anima *postmortem*, lo stesso officiante, o *gurū*, produce il *mahājalaprayoga*, il "metodo della Grande Rete" che tramite delle *mudrā* e la ripetizione dell'*Oṃ*, riesce a incastrare l'anima prima che possa fuggire. Questa è poi intrappolata e agganciata (*aṅkusa*) e pronta a essere propriamente distrutta. Il metodo è dato seguendo le norme del "*Somaśambhupaddhati*", manuale rituale risalente all'11° secolo, della corrente Śaiva *siddhānta* dove, all'interno di esso, l'universo è visto diviso in cinque parti che si rispecchiano nel corpo umano: testa, volto, cuore, ombelico e parte inferiore del corpo. Questi elementi microcosmici sono sacrificati per ordine al fuoco, sotto il giudizio di un evocato Śiva, e coincidono con il liberarsi dalle "catene materiali" che prevengono l'assorbimento finale dell'anima nel dio⁶¹.

L'antropologia delle religioni riconosce una grande vastità di culti, religioni e lingue diffuse nelle popolazioni tribali dell'India (*Ādivāsī*) che spesso uniscono insegnamenti rituali concepiti dall'esperienza brāhmanica, assieme a pratiche più vicine allo sciamanesimo. Determinare quale sia la percentuale di influenza tra i due insiemi non è facile, considerando che gli *Ādivāsī* sono considerate, come dice il nome, essere le popolazioni indigene del subcontinente e sarebbe pertanto più corretto affermare che tra le due realtà c'è sempre stato un rapporto di dialettica e scambio mutuo. Piers Vitebsky⁶² inquadra il gruppo etnico dei Saora dell'Orissa vivere in un mondo a metà fra la vita e la morte: Per loro esiste un rapporto reciproco fra i morti e le persone che ancora non lo sono, una continua comunicazione che non pone effettive barriere. Al fine di dialogare coi parenti defunti l'anima di un individuo Saora (*puradan*), diventata inizialmente un fantasma (*kulman*) sarà convertita in un entità capace di spaziare più a lungo nello stato liminale: il *sonum*. Perciò, al morto, tramite questo processo, sarà consentito di presenziare fra i vivi per più tempo e quasi ribaltando una certa divisione fra i due mondi – seppur dialettica – introdotta nel primo capitolo, sarà integrato nel tessuto sociale. La parola "*sonum*" è importante precisare, specifica anche le categorie

⁶¹ Mirnig, N., *op. cit.* pp. 191-194.

⁶² Vitebsky, P., "*Shape of Mourning among the Sora*" in Berger, P & Kroesen, J., *Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality*, 2016, Berghahn Books, Oxford, New York, pp. 37-55.

riguardanti il decesso poiché, quasi a livello totemico⁶³, le cause della morte saranno correlate a macro-insiemi di *sonum* (morte per *sonum* “leopardo”, per *sonum* “lebbra”)⁶⁴. Il ruolo terapeutico dello sciamano della tribù⁶⁵ non potrà curare il più grande fra i mali e ogni paziente dovrà, infine, morire. Subito, la mattina seguente il defunto verrà convocato e interrogato in merito alla tipologia di *sonum* che lo ha preso. Capiamo che il vero rituale funebre, infatti, si estende diacronicamente e non è immediato. Questo deve assicurarsi che il fantasma malevolo non possa causare del male alla comunità, trascinando con sé i vivi nel medesimo destino *sonum* e pertanto occorrerà trasformarlo, quanto prima, da entità maligna in antenato pacifico capace, invece, di trasmettere potenza spirituale fra i vivi⁶⁶. Per far sì che ciò accada saranno necessari però, in genere, almeno tre anni in cui lo sciamano e i parenti dovranno dialogare incessantemente con lo spettro, al fine di placarlo e persuaderlo a non aggrapparsi al mondo terreno⁶⁷.

3.3 Le spoglie del Buddha.

Nell’etica buddhista, così come per i vivi, si dovrà mostrare altrettanta compassione e benevolenza per i morti e soprattutto disporre le condizioni che portino a una “buona morte” non dissimilmente dal rituale brāhmaṇico⁶⁸. Dopotutto, l’idea di “dare” e non “volere” è un

⁶³ “ *Il mio stupore fu grande quando unanimamente mi fu ripetutamente che i Saora hanno un unico dio che si chiama Sonum. [...] Abbiamo tradotto precedentemente il termine sonum come antenato e potenzialmente come nume tutelare. [...] Esiste inoltre un altro termine in Saora che significa letteralmente dio, kittung. [...] I kittung erano il punto d’incontro fra poteri sovrannaturali ed aspetto umano. [...] Se kittung è quindi un termine qualificativo, per quanto riguarda la deità, la parola sonum ne identifica l’effettiva sostanza. [...] sia gli antenati, sia i tutelari che gli dei possono essere chiamati col nome di sonum.*”, in: Beggiora, S., “*Sonum: spiriti della giungla. Lo sciamanismo delle tribù Saora dell’Orissa*”, 2003, FrancoAngeli, Milano, p. 49.

⁶⁴ *Ivi*, p. 39.

⁶⁵ Per confronto vedi: Stutley, M., “*Shamanism. An Introduction*”, 2002, Routledge, cap.6.

⁶⁶ “*Tramite queste sedute, col passare della dimensione temporale delle manifestazioni, il sonum del defunto comincerà gradatamente a fondersi con il Sonum deità.*”, in Beggiora, S., *op. cit.* (2003), p. 50.

⁶⁷ Vitebsky, P., *op. cit.*, p. 43-45.

⁶⁸ Harvey, P., (2013), *op. cit.* p. 281

conosciuto precetto buddhista e questo è presente anche nell'atto di morire. L'ideale, qui, è di andarsene con consapevolezza e tranquillità d'animo, data la transitoria natura delle cose e consci dei frutti raccolti dalle proprie azioni in vita. Quest'ultime, ricordiamo, avranno il ruolo fondamentale di accompagnare nella prossima rinascita e pertanto, ci si deve operare affinché sia positiva. Quest'atmosfera fa sì che generalmente il trapasso sia vissuto con serenità anche da coloro che sono in lutto e spesso i funerali via cremazione diventano delle vere e proprie festività: Se, in queste, il dolore della perdita non dovrebbe essere immediatamente manifesto, questo si può "consumare" in solitudine, salvo il caso di morti particolarmente violente e improvvise. Durante queste celebrazioni i monaci buddhisti sono soliti dare sermoni a scopo didascalico e raccontare aneddoti della vita del Buddha (*jātaka*) e ogni visitatore è ben accetto. Al morente verrà letto il *Bardo Thodol*, al fine di guidarlo nell'esperienza liminale del *bardo*.

In linea con quanto detto, lo stesso Gautama, giunta l'ora di liberarsi delle spoglie mortali, affrontò il trapasso senza timore e continuò a fornire precetti ai suoi discepoli⁶⁹. Prescrisse la disposizione del suo corpo, che sarebbe dovuto essere avvolto da un sudario composto da 500 fila di tessuto prima di essere posizionato in un sarcofago di ferro colmo d'olio⁷⁰. Quest'ultimo avrebbe dovuto conservare le spoglie mortali del corpo con lo scopo di venerarle per sette giorni prima della cremazione. Stando a quanto ricorda Strong però notiamo un'importante differenza con il rituale brāhmanico⁷¹:

[...]the parallelism between the two traditions should not mislead us. First of all, cremation, for ordinary Hindus, is a sacrificial rite intended to ensure rebirth and generally results in the eradication of all bodily remains. Cremation for Buddhist monks is a ritual hopefully productive of relics.

⁶⁹ Ivi. pp. 26-27.

⁷⁰ Strong, S.J., "The Buddha's Funeral" in Cuevas, J. B. & Stone, I.J. (a cura di), *The Buddhist Dead. Practices Discourses, Representation*, 2007, Kuroda Institute, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 33-40.

⁷¹ Ivi. pp. 44.

E così fu, anche nel caso dell'iniziatore della dottrina buddhista: le sue reliquie, ritenute sacre, avrebbero scatenato una "guerra" fra i discepoli con lo scopo di impossessarsene⁷², ma la decisione finale sul loro destino, sarebbe spettata al *brāhmaṇa* Dhūmrasagotra che decretò di dividerle in otto parti uguali, posizzarle in delle urne (*khumba*) e costruire altrettanti otto *stūpa* per conservarle.

4 Ritorno dall'inferno: Il caso Déllok.

Il rituale cerca di dare risposte interpretabili alla società di fronte a una morte inevitabile che ci mette in comunicazione col mondo degli antenati e degli dèi, ma anche con quello degli inferi e degli spettri. Se non ci si è soffermati sulle implicazioni sovranaturali di quest'ultimo, è perché maggiore spazio verrà dato a questo apparato sovranaturale nei capitoli a seguire, in linea col tema di "orrore" della tesi. Eppure, tutto questo non esclude che sia davvero necessario morire, come ipotizzato a inizio capitolo, per avere accesso ai misteri dell'aldilà⁷³. Nello specifico, riporto lo studio del fenomeno dei "déllok" o "'das log" tibetano, così come affrontato dagli studiosi Cuevas⁷⁴ e Pommaret⁷⁵. Prima di poter disquisire sul "monstrum" in sé – che richiede ancora un discorso introduttivo per vari aspetti legati alla purezza – è il caso di chiedersi se possano esistere esempi di personaggi "positivi"⁷⁶ in grado di esplorare la *liminalità* e cosa ci possano trasmettere attraverso i loro viaggi e ritorni dall'oltretomba. Il mondo tibetano ci racconta di personaggi chiamati *déllok* che avrebbero la presunta capacità di risorgere dalla morte. Il loro nome, da un punto di vista etimologico,

⁷² Per una lista delle "fazioni" vedi: *Ivi* p.46.

⁷³ Cfr. Filippi, G.G., (2014) *op. cit.* pp. 119-132.

⁷⁴ Cuevas, J.B., "Travels in the Netherworld. Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet", 2008, Oxford University Press, Inc. New York.

⁷⁵ Pommaret, F., "Les Revenants de l'Au-Delà dans le Monde Tibétain. Sources littéraires et tradition vivante", 1989, Centre National de la Recherche Scientifique, Parigi.

⁷⁶ In quest'ottica sto escludendo il fenomeno dello "sciamao" nell'Asia centrale, col rischio di debordare in contesti diversi da quelli qui esaminati.

evidenzia questa natura di viandante fra due mondi, prendendo il significato di “andato (morto) e tornato”, dalla radice “*da ba*”, “viaggiare, passare oltre” o “attraversare”. I resoconti sia orali che letterari, tuttavia, mostrano che queste figure non si rifanno necessariamente a ordini monastici o vie iniziatiche, ma sono persone comuni e ordinarie che⁷⁷:

[...] either women or men, who die, tour the netherworld, and return to report their afterlife experiences.

Per quello che ci perviene dalle fonti scritte (risalenti già a partire dal 12° secolo) i *délok* sembrerebbero sposare le nozioni buddhiste elencate precedentemente, in particolare per quel che riguarda la sofferenza, i diversi regni di esistenza e la implicita transitorietà di tutte le cose. Laddove, però, annota Pommaret⁷⁸, il *délok* “moderno” è ancora oggetto di discussione tra gli etnologi per via della sua indefinibilità – esso è a metà fra sciamano, viandante, monaco buddhista – nelle fonti più antiche è visto come messaggero della dottrina del *karma* e della morte. Nell’ottica contemporanea e per estensione, per gli antropologi è comunque un “estraneo” cui non è nemmeno permesso di partecipare ai funerali e alle nascite, forse proprio a causa del rischio di “contagio liminale” che questo personaggio può infondere nelle persone comuni. Un altro fattore che rende difficile comprendere questo soggetto è che raramente il *délok* scrive un’autobiografia delle proprie esperienze che di solito sono lasciate a chi osserva o chi richiede i suoi servizi. Specifichiamo che, pur rifacendosi alla struttura buddhista della visione del mondo, l’intento di questi individui, maschi o femmina che siano, è prettamente sociale: Il pubblico cui si rivolgono non sono adepti al sentiero del *nirvāṇa*, bensì persone “normali” come loro. Sebbene la stessa religione tibetana si premurasse di proteggere le comunità dalle forze del male, si augurava, come obiettivo finale la condizione di *buddha*. Come sottolinea Cuevas⁷⁹ però:

[...] we must avoid forcing the categories into a hierarchically dichotomy between a monastic “elite” culture and a lay “popular” one [...] The boundaries were simply too fluid.

⁷⁷ Cuevas, J.B., *op. cit.* p. 4

⁷⁸ Pommaret, *op. cit.* pp. 125-127.

⁷⁹ Cuevas, *op. cit.* p.10.

Posto ciò, i resoconti *délok*, qualora pervenissero, non trattano i temi degli eroi buddhisti e delle loro gesta, ma spostano il focus sullo spiegare lo sconosciuto e sciogliere le paure della gente comune. Per far ciò il *délok* soffre quella che parrebbe una vera e propria “chiamata sciamanica”: Ammalatosi dal nulla, dà la parvenza di essere morto per poi misteriosamente tornare in vita. In questo periodo liminale, anche qui detto *bardo*, riferisce di essere stato condotto nel regno di Yama e aver ascoltato le disperate urla delle povere anime che lo pregavano di riferire messaggi ai parenti vivi, al fine di alleviare le loro pene. Lo stesso dio della morte l’obbligherebbe a condurre una vita pia per aiutare chiunque soffra. Nei resoconti di questi viaggi tratti dalle due letture, si noterà che la morte è sempre vissuta come un’esperienza traumatica che catapulterebbe il *délok* in vari mondi al limite dell’onirico. In una putrida esperienza allucinatoria, essi, sono mangiati vivi, inghiottiti dagli elementi naturali, disturbati da voci strazianti che incitano a uccidere. Una cosa comune a tutti è però la presa visione del proprio corpo morto, sotto le spoglie di un cadavere di animale, spesso un maiale purulento, ma anche cani, rane ecc... . Attraversate tutte le regioni dell’inferno e sottoposti al giudizio di Yama, come si è detto, al *délok* è concesso di tornare fra i vivi ammesso che⁸⁰:

At this point, in order to return home, you must [vow] to work diligently
on the side of virtue when you go back there

Tornato “qui”, dovrà rispettare il patto sancito col dio e devolvere parte della sua vita ad aiutare le altre persone, specialmente nel organizzare i giusti rituali atti a salvare e placare le pene degli antenati intrappolati all’inferno.

⁸⁰ *Ivi.* citando il *délok* Lingza Chokyi, p.52.

III

Disordine e purezza

1. Viscoso e liminale.

L'intento di esplorare il fenomeno del rituale funebre, ci ha dato spazio per mettere in luce alcuni esempi – classici e non –, che fanno parte di una ben più ampia gamma di culture e credenze diffuse in tutta l'India. Quello che però non è stato reso più evidente, nei precedenti paragrafi e soltanto accennato nel primo capitolo, è l'elemento della “purezza”. Proprio a quest'ultimo aspetto saranno dedicate le pagine a seguire, in modo da poterlo circoscrivere con una definizione congrua all'argomento. In seguito, dovremo chiarire il suo significato all'interno dell'India, ma soprattutto capire prima come applicarlo a una logica di disordine o, per meglio dire, di “inversione dell'ordine” e se questo è possibile, in che modo e con quali effetti. Con le informazioni finora raccolte, saremo in grado di capire anche che ruolo ha la purezza nel rituale, cosa comporta e perché è così importante nel *post mortem* liminale, col fine di localizzare quale tipo di correlazione esista fra l'impurità e le alterità che minacciano di stravolgere ciò che creiamo (e ricreiamo). Cerchiamo ora di fare ordine sulla questione di “purezza”, partendo da come si presenta nel lavoro di Mary Douglas. Analizzando il lavoro di Edward Harper sui diversi gradi di purità religiosa all'interno del sistema brāhmaṇico *Havyak* del Karnataka, la Douglas afferma¹:

Contact with a person in the middle state will cause a person in the highest state to become impure, and contact with anyone in an impure state will make either higher categories impure.

¹ Harper, E.B., “Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion”, *The Journal of Asian Studies* Vol.23 *Aspects of Religion in South Asia*, 1964, pp. 151-197, Association for Asian Studies, Ann Arbor in Douglas, M. *op. cit.*, 1984, p. 33.

Il sistema religioso *Havyak*, infatti, riconosce tre gradi in cui la purezza si esprime: la prima, la più alta, è propria dei brāhmaṇi, ottenuta mediante tre abluzioni sacre prima di ogni pasto, condizione senza la quale non sarebbe possibile svolgere alcuna attività di culto. Mentre il secondo grado è uno stato di purezza più “normale”, ovvero, che non si aspetta la messa in atto di particolari pratiche di devozione, il terzo è classificato più semplicemente come “impuro”. Posto che il discorso fra i diversi gradi di purezza e i loro relativi tabù che intercorrono all’interno del sistema castale indiano meriterà un successivo approfondimento, soffermiamoci, per il momento, sui concetti sviluppati dalla Douglas. Notiamo che quando si parla d’impurità, si sottintende un processo “fluidico”: l’insudiciamento è un fattore di rischio, poiché capace di trasferirsi da un oggetto all’altro o esprimere, nel caso degli umani, il timore di un contagio. Abbiamo visto nel primo capitolo che la nostra concezione di “sporco” è fortemente influenzata dalle idee d’igiene: la costante necessità di proteggersi dalle malattie, repellere quotidianamente l’intrusione di organismi patogeni è una realtà culturale che abbiamo ereditato dalle recenti scoperte mediche del 19° secolo, basate, in gran parte, sullo studio della trasmissione batterica. Se però, come propone l’antropologa, ci sforzassimo e provassimo a discostarci da questi dati esclusivamente scientifici, risalenti al secolo scorso, otterremmo delle conclusioni differenti²:

If we can abstract pathogenicity and hygiene from our notion of dirt, we are left with the old definition of dirt as matter out of place [...] Dirt then, is never a unique, isolated event. Where there is dirt there is a system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far ordering involves rejecting inappropriate elements.

Ovvero, escluse le premesse “patogene” sulla nostra idea di purezza, rimarremo con la nozione di “sporco” che denota materia in *disordine* all’interno di un *sistema*. Lo sporco è disordine. Riprendiamo in mano quanto detto nel quarto paragrafo del primo capitolo: l’essere umano è una creatura limitata e ha continua necessità di conoscere, classificare e integrare un mondo oscuro e misterioso – e potenzialmente pericoloso – alle proprie categorie

² *Ivi.* p. 36.

mentali. Le alterità sovranaturali sono comprese in questo meccanismo: se il rituale atto a trasferire le parti psichiche del defunto in un nuovo *yātanā śarīra* non fosse eseguito correttamente, come abbiamo visto, si correrebbe il rischio di creare un *piśāca*, un orribile demone mangia-uomini³. La prassi del rituale che conduce l'anima al *pitṛloka*, deve seguire un *ordine* preciso o non si riuscirebbe più a controllare il *disordine* che il mostro genera. La nascita di quest'ultimo non solo violerebbe le qualità psichiche "pure" del deceduto – che pure, si ricorda, hanno un loro ordine gerarchico di manifestazione –, ma metterebbe anche a repentaglio l'intera comunità: il *piśāca* divorerà altri poveri malcapitati nel tentativo di placare la sua inarrestabile fame. Questo era solo un esempio utile per cominciare ad avvicinarci al tema del mostro, ma soprattutto per comprendere meglio fino a che punto il disordine e lo sporco possano essere pericolosi per noi. La purezza, al contrario di quanto riportato sopra, è invece ordine, ci sostiene, ci rassicura. Ogni rituale perciò, si preoccupa di circondarsi di quante più azioni, volte a purificare quello che si sta facendo, specie se trattiamo di materie come cadaveri o insidie sovranaturali. Il cadavere del defunto, infatti, intraprende una fase di decomposizione che si conclude con la putrefazione totale; diventare via via più umido e marcire. Questo, oltre a rappresentare un pericolo a causa delle malattie e possibili infezioni che portano i batteri al suo interno, può scaturire la paura del *revenant*, il mostro, lo *zombie* che torna dall'oltretomba. Per metro di paragone appartenente al subcontinente indiano si può introdurre il *vetāla*: è uno spirito infernale, invocato da *yogi* necromanti, assomigliante al vampiro, che abita i corpi dei defunti e li rianima. È tuttavia importante usare la similitudine fra lo *zombie* haitiano e il *vetāla* con attenzione, come specifica Michael Walter⁴:

Although this might lend credence to the view that Vetāla-inhabited corpses are “zombies” [...] most of the uses of such corpses by *yogis* [...] don't correspond to this idea. [...] The issue of the “zombie”-like nature of the Vetāla-inhabited body has resulted from the ambiguous phrasing of passages discussing “tamed” Vetālas. [...] Of course with zombies the consciousness of the person ---- who is not dead--- is

³ Filippi, G.G., *op. cit.*, (2010), p. 103.

⁴ Walter, M., “*Of corpses and Gold: Materials for the Study of the Vetāla and the Ro langs*”, in *The Tibet Journal* Vol. 29, No.2 (Summer 2004), pp. 13-46, p. 39.

controlled by magicians. Also. Zombies can't provide the *siddhis* [...] they are only capable of menial labor.

Il corpo di cui il *vetāla* si è impadronito possiede, viene da sé, proprietà miasmatiche in virtù delle sue membra molli e cadaveriche che provocano un immediato ribrezzo, oltreché terrore⁵. Vedremo che le due reazioni sono strettamente correlate con quello che sappiamo sul disordine e sulla purezza finora. Le sostanze *viscose*, è risaputo, ci disgustano fin dalla nascita, si tende sempre a evitarne il contatto. La sola idea di toccare un corpo *revenant* in putrefazione, in questo caso, fatto di carni cadenti, collose e appiccicose, è abbastanza per suggerirci la nocività di queste creature. Sartre (1943), esplorando la natura umana dell'essere, suggerisce la presenza di un problema di fondo con questa "viscosità". Usiamo le parole del filosofo⁶ per provare a tracciare altre connessioni con la purezza e in seconda sede, con le condizioni liminali:

Il vischioso appare come un liquido visto in un incubo le cui proprietà si animerebbero di una specie di vita e si rivolterebbero contro di me. [...] Se io affondo nell'acqua, ho, per nessun motivo, la paura di diluirmivi: io rimango un solido nella sua fluidità. Se affondo nel vischioso, sento che sto per perdermi, che mi diluisco nel vischioso [...]

Ciò che è vischioso, appiccicoso fa paura. Fin da quando siamo bambini, l'idea di una sostanza non definibile (abbiamo dato l'esempio dello *zombie-vetāla*, ma pensiamo più semplicemente anche alle sostanze gelatinose) ci ripugna, ci disgusta, la riteniamo ignobile. Se abbiamo stabilito che lo sporco è essenzialmente disordine in un sistema, allora non ci sarà nulla di più caotico e putrido di una sostanza viscosa, del corpo del *vetāla* rispetto al 'perfetto' rituale funebre, per così dire. Non solo: il viscoso pare prendere vita, rendersi concreto e giustificarsi subdolamente solo tramite l'incontro di elementi più solidi, fattispecie

⁵ L'impurità della creatura si esprime anche nella sua dieta: si ciba di carni e beve sangue (vedi il quarto capitolo).

⁶ Sartre, J-P., "L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo", Franco Fernagni e Martina Lazzari (a cura di), 2014, il Saggiatore, Milano, pp. 690-691

il nostro corpo. Proprio per questo ci si guarderà dall'invocare e venire in contatto con simili creature. Mentre questo avviene però, quello che reputiamo concreto e immutabile di noi svanisce pian piano, si "diluisce" nel caos: il *vetāla* che si nutre della nostra carne è qui *antimateria* che si afferma e *non-vive* a scapito della nostra stessa esistenza, *attraverso* di noi. Per capire meglio, pensiamo lateralmente anche al concetto d'impermanenza buddhista: noi, in definitiva, non "siamo" né siamo mai "stati" e ciò che dava parvenza di *essere*, è da ricondurre solo ai *khandha* che ci componevano. Questi, con la morte, saranno svincolati dalla forma umana, per attraversare una fase di *disordine* sparso, un riassetto delle particelle costitutive – che può includere il percorso *bardo* – prima che possano reincarnarsi in un'altra forma. Con la consapevolezza che la stessa realtà del "Buddha" sarebbe poi quella priva d'insudiciamento⁷, potremmo addirittura ipotizzare che tutta la nostra vita, altro non è che un continuo essere "assorbiti" e "dissolti" da una transitoria viscosità; ancora, estremizziamo questa filone logico: se abbiamo voluto descrivere la liminalità nei termini di fase di passaggio e condizione in cui tutto è plasmabile e indefinibile, possiamo azzardarci a dire che, in fin dei conti, la nostra intera vita è come un processo liminale, in un'ottica in cui essa sia ridotta ai minimi termini. Poniamo queste speculazioni da parte, che ci torneranno utili nella conclusione della tesi e continuiamo a seguire il ragionamento della Douglas. Ciò che è sporco è in disordine e ciò che è in disordine è anche necessariamente liminale. È chiaro, ora che tutte le forme di alterità e aberrazione sono circostanze che ci mettono di fronte al problema di questa liminalità. Dovremo, d'ora in poi, cominciare a ragionare impiegando lo schema proposto nel primo capitolo e vedere come sia possibile scendere a patti con il disordine o l'impurità. Prima di fare ciò, ritengo però necessarie ulteriori premesse sulla purezza nell'ideologia del mondo indiano.

⁷ "The nature of living beings is not different from that of the Buddha and these living beings will become buddhas themselves once the sheaths of defilements have been removed" Zimmerman, M., "A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India", 2002, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica 6 (Tokyo: The international Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University), p. 50, in: Silk, A.J., "Buddhist Cosmic Unity. An Edition, Translation and Study of the Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta", 2015, Hamburg University Press, Hamburg, p. 38.

2. Impurità in India.

Immergersi nel dibattito di puro e impuro in India è un processo difficoltoso: molte delle usanze e costumi del paese appaiono, a prima vista, assurde e prive di senso o, addirittura, manchevoli, da un punto di vista occidentale. L'India è un mondo vivo e pulsante, che irradia costante energia e a mio avviso, avvicinarsi impiegando una logica d'igiene, così come l'abbiamo inquadrata, non lascerebbe altro che confrontarci con un'apparente dualità di estremi: da un lato, l'incredibile bellezza di città del deserto come Jaisalmer e Jodhpur, la finezza Rajput di Jaipur e Amber, ma anche lo splendente rigore dell'architettura funebre Mughal, di cui il Taj Mahal ne è solo l'esempio più famoso; dall'altro villaggi e angoli di città immersi totalmente da spazzatura e avanzi, baracche fatiscenti e povertà estrema. Eppure l'India impiega un concetto di purezza a tutto tondo, che scava a un livello assai più intimo del nostro, inserendosi nel profondo delle pieghe religiose e sociali. Molto di quello di cui possiamo (ancora) parlare, riguardo all'impurità, ai suoi dogmi e di come questi costruiscano le fondamenta del mondo indiano, lo dobbiamo alla monumentale raccolta di studi fatta da Louis Dumont (1966) e proprio su quest'ultima opera ci baseremo ora, per dare un'idea generale del soggetto di discussione. La tesi principale dell'antropologo, è quella per cui il sistema delle caste sarebbe una struttura gerarchica basata sulla purezza: la purezza ne è il principio ideologico. Le considerazioni di Dumont sono state, però, sottoposte a delle critiche⁸:

The connection between caste and purity that is at the hearth of Dumont thesis, furthermore, appears not to be based on ethnographic data. This is a point asserted repeatedly by reviewers and is the basis for Dirks' (1990) critique. Madan (1971:9) notes the ethnologists' "complain of his [Dumont's] attitude to empirical evidence" and acknowledge Dumont's "devaluation of the ethnographic datum," [...] Berreman (1971: 22-23) explicitly states that Dumont "relies heavily on some classical Sanskrit

⁸ Olivelle, P. "Caste and Purity: A Study in the Language of the Dharma Literature" in *Language, Texts, and Society: Explorations in Ancient Indian Cultures*, Olivelle, P. Anthem Press, 2011, p. 218.

texts while ignoring others [...] Von Fürer-Haimendorf (1971:24) notes Dumont's "expertise in classical Indology".

Una delle critiche più insistenti, quindi, è quella che rimprovera Dumont di aver ottenuto gran parte dei suoi risultati sull'idea di purezza, basandosi sulla teoria brāhmaṇica dei *varṇa*, attraverso un solo studio delle letture classiche, ignorando il fenomeno delle caste in sé, le *jāti*, assieme alle loro infinite suddivisioni. Olivelle però, nota saggiamente⁹ che lo stesso autore si era già preoccupato di precisare una differenza sostanziale¹⁰ fra le due gerarchie¹¹:

Esiste in effetti nell'India un'altra gerarchia oltre quella del puro e dell'impuro: è la gerarchia dei quattro *varṇa* [...]

Analizziamo adesso, più nel dettaglio, stabiliti questi chiarimenti, il pensiero di Dumont: nella gerarchia di puro e impuro delle *jāti*, egli si pone il problema del perché questa contrapposizione abbia caratteri ereditari, ovvero perché l'intoccabile¹² sia sempre intoccabile mentre il *brāhmaṇa* rappresenterà sempre il grado massimo di purezza. L'antropologo rintraccia che la fonte d'impurità che il sacerdote *Havyak*, per usare un esempio già citato, potrebbe contrarre da un fuori casta è: "in relazione alla vita organica"¹³ di quest'ultimo. È il fatto di specializzarsi in compiti impuri – sbarazzarsi di cadaveri, lo svisceramento di animali e conciare le pelli – che permeerebbe l'intoccabile di una "impurità massiccia e permanente"¹⁴. Questa qualità, come già detto, è fluida, trasmissibile e può essere quindi considerata anche "temporanea"; Il *brāhmaṇa* che dovesse venire a contatto con una casta più bassa ne verrebbe "temporaneamente" corrotto. In questo senso, gli intoccabili, in via delle loro mansioni, vivono costantemente in entrambi gli stati: per loro,

⁹ *Ivi.* p. 219.

¹⁰ Seppur differenti, fra loro interdipendenti.

¹¹ Dumont, L., "Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni", 2000, Adelphi, Milano, p. 163 (corsivo mio).

¹² Il termine di origine sanscrita "*dalit*" trovò più largo impiego nel corso del secolo scorso, mentre l'altra denominazione, "paria" trova le sue radici in "*paraiyar*". Vedi: *Ivi.* pp. 144-145 e nota 19.

¹³ *Ivi.* p. 135.

¹⁴ *Ibidem.*

l'impurità è sia permanente che temporanea¹⁵; sono quindi la stessa cosa. Si capirà che nel mondo indiano l'impurità implica un abbassamento di *status* sociale o, nel caso del *brāhmaṇa*, di rischio di degradamento. Per questo motivo avrà bisogno di praticare un costante rituale di purificazione, *śuddhi*, che¹⁶:

[...] it normally has a dynamic meaning, referring to the act or process of purification/cleansing rather than to a state of purity. [...] refers directly to the act of purification, the getting rid of impurities [...]

Sarà reso più chiaro, ora, anche il processo che porta il *brāhmaṇa Havyak* a svolgere le abluzioni prima dei pasti. L'uomo, infatti, sarebbe proprio a maggiore rischio nell'atto di mangiare poiché il cibo è una sostanza deperibile, che rischia di deteriorarsi, ma che può anche essere contaminata da chi la cuoce, attraverso i propri resti umani come secrezioni salivari, la pelle, peli ecc... Per estensione, gli avanzi, *ucchiṣṭa*¹⁷:

[Gli avanzi] alimentari non sono soltanto i resti di qualche cosa, sono anche gli avanzi di qualcuno: tanto più impuri quindi quanto più era vile la persona cui l'alimento era destinato e che ha potuto toccarlo.

E come conferma la ricerca epistemologica di Olivelle¹⁸:

¹⁵ Dumont, qui, pone in esempio mestieri come il lavandaio e il barbiere specificando però: “*Questi due specialisti però non fanno parte degli Intoccabili propriamente detti*”, *Ivi*. p. 137

¹⁶ Olivelle, P., *op. cit.* 2011, p. 232. Dove però, lo stesso Olivelle, ci tiene a ricordare che *śuddhi* è più spesso impiegato per rivolgersi alla purezza di cose e oggetti, mentre in quella delle persone è più comune *śuci*.

¹⁷ Malamoud, C., “*Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*”, 1994, Adelphi, Milano, p.20. Non bisogna però confondersi, continua l'autore, con altri tipi di avanzi “religiosi”, per esempio lo *śrāddha* iniziatico. Vedi pp. 25-29.

¹⁸ Olivelle, P., *op. cit.* 2011, p. 236

[...]because of contact with the inside of the mouth while eating, the eater, the eaten food and the plate from which one eats become *ucchiṣṭa*.

Abbiamo abbastanza materiale per affermare che la ricerca dello *status* di purezza è un processo perpetuo in India: dove essa non fosse permanente, come invece nel caso degli intoccabili, l'individuo dovrebbe cercare di prevenire o curare un possibile contagio o lordura proveniente "da sotto". Questo avviene principalmente attraverso l'elemento dell'acqua, attraverso il bagno rituale, di cui quello nel fiume Gange è l'espressione massima, ma anche attraverso la rasatura e l'utilizzo dei prodotti della vacca. Su questo animale, Dumont propone un'ulteriore tesi: il bovino è metafora della gerarchia di puro e impuro¹⁹. Per lui il carattere sacro della vacca ha una funzione sociale; se uccidere una di queste creature è considerato un reato, allo stesso tempo il delitto è considerato pari all'assassinio di un *brāhmaṇa*. D'altro canto, i *paraiyar* sono gli intoccabili che hanno invece il compito di eviscerare gli animali, al fine di raccoglierne e batterne le pelli per la fabbricazione di tamburi²⁰. Come riassume più propriamente l'autore²¹:

Si vede dunque che la vacca, una specie di doppio mezzo animale mezzo Brahamano, separa effettivamente gli uomini più elevati da quelli più infimi [...]

Dumont, prendendo atto di queste gerarchie di potere e purezza, afferma che i ruoli sociali dei *brāhmaṇa* e degli intoccabili si siano influenzati e rafforzati reciprocamente col progredire della storia. O, per meglio dire, è più corretto ipotizzare che questi due "poli" siano stati per lo meno interdipendenti e che²²: "[...] *lo sviluppo della casta sia stato storicamente accompagnato da uno sviluppo delle prescrizioni brahmaniche relative alle impurità della vita organica e familiare*".

¹⁹ Dumont, L., *op. cit.* 2000, pp. 144-145.

²⁰ *Ibidem*. "Paraiyar" significa di per sé "quelli del tamburo".

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*. p. 143.

3. Scomporre il rituale funebre nell'*āśauca*.

I lavori di van Gennep (1909) e Turner (1967) ci restituiscono nuovamente la dialettica dei riti di passaggio e della condizione liminale, come viste nel primo capitolo. Se accostate con le nozioni di purezza sull'India, potremo trarne dei paralleli significativi: le condizioni d'impurità costringono spesso, chi le subisce, ad attraversare un periodo in isolamento dal resto della comunità. Questo è manifesto già dal momento della nascita (*sūtaka*), dove l'impurità familiare è confinata a madre e neonato²³, ma anche più chiaro nel caso in cui alla donna, nel momento del flusso mestruale, non è concesso l'ingresso ai luoghi di culto e non le è nemmeno permesso di cucinare per la famiglia - in base all'impurità che gli *ucchiṣṭa* prevedono. Dove questo processo sembrerebbe capovolto nel caso del matrimonio, che eleva lo *status* sociale di chi si sposa, è invece ancora più netto nel caso del rito funebre: L'impurità (*āśauca*) si attacca direttamente alla famiglia in lutto che si vedrà costretta a isolarsi, poiché ora al pari degli Intoccabili. L'*āśauca*²⁴, per di più, avrebbe un effetto talmente dilagante e pervasivo da ignorare i confini geografici: non serve essere vicino alla salma del defunto per esserne infetti, qualsiasi grado di parentela verrà immediatamente intaccato dall'impurità²⁵. In quest'ottica nemmeno i *brāhmaṇa* saranno incolumi da una lordura del sottosuolo. La *śavāśauca* – l'impurità del cadavere – trascende momentaneamente la gerarchia di purezza, andando a colpire anche la struttura *varṇa*²⁶ e costringendone gli esponenti a un'impurità con differenti tempistiche di espiazione tramite isolamento: nove giorni per i *brāhmaṇa*, dodici per gli *kṣatriya*, quindici per i *vaiśya* e un mese intero per gli *śūdra*²⁷; l'impurità a livello familiare avrà medesimi esiti di confinamento: dieci giorni per i parenti più prossimi (che comprende anche marito o moglie), tre giorni per gli altri membri della famiglia e un bagno

²³ Ivi. p. 139.

²⁴ “Even more than *śauca*, however, *āśauca* developed a restricted technical meaning. In the Dharma literature it invariably applies to the period of impurity following death or a birth [...] The period of impurity following a death is sometimes distinguished from the former (*sūtaka*) with the expression *śavāśauca* (“*āśauca* caused by a corpse”). In Olivelle, P., *op. cit.* 2011, p. 229, parentesi su “*sūtaka*” mia.

²⁵ Dumont, L., *op. cit.*, 2000, p. 139.

²⁶ Che si ricorda, essere basata sul potere e *non* sulla purezza.

²⁷ Filippi, G.G., *op. cit.*, 2010, p. 85.

śuddhi per conoscenti o persone meno vicine²⁸. Cerchiamo di trarre qualche conclusione preliminare su quanto sappiamo: per ovviare al disordine cagionatosi delle qualità ormai disperse tramite la morte, è necessario isolare le persone che ne sono direttamente coinvolte. Bisogna, cioè trovare un modo di fermare la “viscosità” della morte prima che ci assorba, che ci si attacchi addosso, al pari di quello che una sostanza gommosa farebbe con le nostre mani. Così come nei casi d’impurità generatisi dalla *sūtaka* e dal ciclo mestruale, anche e soprattutto nel rituale *post mortem* possiamo adottare il sistema trifasico dei riti di passaggio: dove la morte s’insinua come una frattura che irrompe nella normalità quotidiana, la fase liminale, la *śavāśauca*, avvolgerà coloro in lutto – e parallelamente la più ‘semplice’ *āśauca*, farà la stessa cosa con la donna nel periodo di ciclo e con la madre e il suo neonato –, obbligandoli a permanere in un limbo al di fuori della società, al fine di essere reintegrati nuovamente, ma solo dopo che il male scatenatosi dall’impurità è stato propriamente diluito, accettato o “consumed”. Questo processo però, può essere compreso in più larga scala, anche adottando lo schema di Mary Douglas, che ricordavo di tenere a mente prima: il trapasso, il lutto, forza la società a isolare, in via di quanto detto finora sulla visione indiana della purità, i membri che possono essere pericolosi, ovverossia impuri. Permanere nella propria abitazione è un’azione *fisicamente controllata* per arginare un contagio che mette a rischio non solo i parenti più prossimi, ma l’intera popolazione. Se non si rispettassero le pratiche mortuarie, come già abbiamo accennato, vi sarebbe poi il rischio di invocare delle creature dall’oltretomba, dei *revenant* come il *piśāca* che incarnano l’impurità di per sé. Questa però è solo un’evenienza che è possibile scongiurare, ammesso il rituale sia svolto correttamente. Per quanto riguarda il fenomeno del *bhūta* la situazione è diversa: nel secondo capitolo lo abbiamo esaminato come l’insieme delle rimanenze psichiche, *prāṇiche*, più correttamente, che emergono congiuntamente al dissolversi delle componenti fisiche. I *bhūta* sono altrettanto pericolosi perché tentano di ricalcare le azioni compiute dal defunto in vita e come i nostri fantasmi, rimangono attaccati in modo maniacale alla materia che erano abituati a percepire e rischiano di diventare aggressivi per la frustrazione di non avere più un corpo fisico. Se il rituale funebre non si preoccupa, *in primis* attraverso il giusto disfacimento del cadavere, di porre dei confini a queste entità spettrali, essi potrebbero attaccare altri esseri umani, possedendoli temporaneamente, inducendo in loro stati emotivi di malumore, ma

²⁸ Dumont, L., *op. cit.*, 2000, p. 139.

anche causando malattie più serie e fisicamente riscontrabili²⁹. Parlando di malattia, ovviamente, ci si rifà al concetto di purezza: molte malattie, nel contesto indiano³⁰, a differenza della visione patogena e batteriologica contemporanea, sono viste risalire proprio a causa dei fantasmi, dei *bhūt-preta*. Questi si attaccano, si “appiccicano” alla persona, usando la logica della viscosità liminale e rendono una persona *āśauca*, nuocendo alla sua salute e di conseguenza, a quella di chi gli sta attorno. Proponiamo, anche qui, lo schema espresso in “*Purity and Danger*”: dato che ci si aspetta che il rituale vada buon fine e che la nascita di *bhūta* sia solo un accidente – dovuto magari a una morte violenta –, si può dire che la presenza di questo fantasma sia solo un evento sfortunato. L’ambiguità è *ridotta*. Esistono dei rituali capaci di porre fine alle loro pene, come l’utilizzo di forme labirintiche atte a scacciarli, placarli, cioè i maṇḍala o l’esorcismo³¹. L’anomalia è qui *fisicamente controllata*. Abbiamo capito che sono entità pericolose, ma non riusciamo a definirle del tutto e nemmeno a vederle. Ne abbiamo ora *elevato* le qualità a *pericolose* e *indefinibili*, quindi paradossalmente, le possiamo conoscere. Infine, per quanto possano essere pericolosi, appunto, e malevoli, fanno parte e sono anzi complementari e necessari alla tanatologia indiana. Il simbolo ambiguo *arricchisce l’apparato mitologico e sacro*. Saranno necessari altri approfondimenti³² sui *bhūta* prima di poter proporre una più accurata dialettica liminale della loro non-esistenza. Le ultime analisi ci sono semplicemente servite a conoscere le importanti sfumature che una parola come “purezza” comporta quando è impiegata in India.

4. La diacronia del male

Analizziamo due casi nello specifico, piuttosto distanti fra loro, sia in senso geografico che culturale, ma con caratteristiche in comune: il primo è una ricerca etnologica compiuta da

²⁹ Vedi: Bindi, S. “Una storia di fantasmi in Garhwal. Analisi di una credenza in contesto” pp. 25-26; Torri, D., “La persistenza della paura. Una introduzione allo studio delle storie di fantasmi e spettri in Nepal”, pp. 107-108 in *Mostri, spettri e demoni dell’Himalaya. Un’indagine etnografica fra mito e folklore*, Beggiora, S. (a cura di), 2016, Meti Edizioni, Torino.

³⁰ Soprattutto, però, a livello tribale e sciamanico, data l’assimilazione delle più recenti teorie scientifiche della medicina Occidentale nel subcontinente.

³¹ Filippi, G.G. *op. cit.*, 2010, p. 131.

³² Vedi capitolo 4 e 5.

Erik de Maaker presso le popolazioni Garo³³, mentre il secondo è uno studio sull'antropologia del tempo e della contaminazione, così come concepita dalle comunità buddhiste del Ladakh, condotto da Martin A. Mills³⁴. Noteremo, dopo aver riassunto i concetti fondamentali degli articoli, analogie interessanti tra i due autori, che possono aggiungersi a quanto finora detto e sviluppare oltre il concetto d'impurità come forza malevola.

Anche tra gli indigeni Garo, popolazione tribale del nordest dell'India, è convinzione che la morte sia un fattore "inquinante": questo esempio sugli Ādivāsī può aggiungersi a quanto abbiamo già detto sull'ortodossia brāhmaṇica e dare, per paragone, ulteriori delucidazioni. Per i Garo, la morte crea un'impurità, chiamata "*marang*", che può letteralmente espandersi a macchia d'olio e uccidere altre persone. Il *marang* si esprime non solo nel momento della morte, poiché esso è insito e si scatena in tutte le azioni violente, nel sangue, nelle armi, così come nei conflitti, ma anche durante occasioni delicate come la nascita e il parto. Dato il suo effetto dilagante, la comunità Garo deve costantemente trovare metodi atti ad arginarlo, contenerlo e repellerlo. Il cadavere però, così come nell'ortodossia brāhmaṇica, è sostanzialmente un oggetto liminale. Nelle sue proprietà psico-fisiche, esso rappresenta, per coloro ancora in lutto, gli attributi vitali del defunto e pertanto il rituale funebre dovrà occuparsi da un lato di prevenire infezioni *marang*, dall'altro assicurarsi una sepoltura adeguata³⁵. La morte, nella cultura Garo, è un avvenimento molto importante perché innesca un processo per cui l'intera comunità dovrà adattare la dipartita dell'anima (*janggi*) nell'aldilà in modo graduale e corretto. Durante il fenomeno, infatti, la *janggi*, distaccatasi dal corpo fisico, si trasforma in un fantasma (*mi'mang*) che pone gli stessi rischi del *bhūta*. Essendo un'entità liminale, i Garo concepiscono il *mi'mang* come ancora parte della società e per evitarne i pericoli, essi verranno posti, attraverso il rituale, in "corpi surrogati", delle vere

³³ Maaker, de E., "Ambiguous Mortal Remains, Substitute Bodies, and other Materializations of the Dead among the Garo of Northeast India" in Berger, P & Kroesen, J., *op. cit.*, 2016, pp. 15-35.

³⁴ Mills, A. M., "Living in Time's Shadow: Pollution, Purification and Fractured Temporalities in Buddhist Ladakh", in *The Qualities of Time, Anthropological Approaches*, James. W & Mills, D., 2005, Berg, Oxford, New York, pp. 349-366.

³⁵ "Previously, most corpses were cremated, and cremation still figures in relation to dead who are attributed high social status, but also those who have died in a way that is considered dangerous [...] It is likely that this changeover has been inspired by Christian practices, which have become widespread throughout the Garo area", Maaker, de E., *op. cit.* p. 23.

e proprie effigi fisiche che possano contenerli chiamate *kima*. Costruire queste effigi che ricalcano gli attributi della persona scomparsa, generalmente composte di bamboo o legno, è vitale per i Garo, come poi specifica Maaker³⁶:

Many people believe that the association between the effigy and the deceased person is so strong that his or her *mi'mang* is able to animate it.

Solo quando l'effigie sarà consumata dal tempo e dalle condizioni ambientali, si avrà una totale "distruzione" dell'anima. Capiamo quindi che il funerale Garo è un'azione che paradossalmente "crea" un'altra vita nella società. Poter comunicare e intrattenere relazioni con i morti accompagna i viventi non solo nel lutto, ma attraverso un ininterrotto filo conduttore, che parte dalla nascita, passando a celebrazioni come il matrimonio fino ad arrivare al trapasso e infine al *post mortem* liminale.

Una concezione simile, in termini di purezza, al *marang* dei Garo, è quella espressa dalla parola "*dip*" dei buddhisti del Ladakh³⁷. Laddove esistano rituali di purificazione e auspicio "*dip*" ne esprime il totale contrario. Il termine, che tradotto, significa propriamente "ombra", a differenza della nozione di *karma* spazia nel corso di una sola vita e può – e deve – essere *fisicamente controllato*. Nella cultura buddhista tibetana, gli oggetti di culto come statue e *stūpa*, ma anche testi sacri, sono posti in alto in modo che abbiano valore simbolico per i fedeli. Il *dip*, invece incarna l'opposto di questo sistema, poiché esso è proprio "l'ombra" che questi elementi creano sotto di sé: è il sacro al contrario. Seguendo questa idea, compiere azioni insolite che invertano l'ordine delle cose, come porre le scarpe o il materasso sopra la propria testa, ma anche, più in generale, contraddire la sacralità degli insegnamenti religiosi sono fonte di *dip*. Il *dip* è l'atto distruggere gerarchie d'ordine ed è una forza contagiosa ed espansiva. Allo stesso modo dell'*āśauca* (e della *śavāśauca*), la trasmissione di *dip* invita le persone a munirsi di cautela nel cucinare in occasioni come la nascita e la morte e può costringere all'isolamento forzato. Può attaccarsi alle persone come i *bhūta*, rendendole letargiche, causando loro problemi dermici, ma anche paralisi³⁸. La persona affetta da *dip*

³⁶ *Ivi*. p. 26.

³⁷ Mills specifica però che è proprio: "For Tibetan Buddhists of all traditions". - Mills, A. M., *op. cit.* p. 354.

³⁸ *Ivi*. p. 356.

rimane comunque un pericolo virulento e la esula dal contesto astrologico nel buddhismo del Ladhak, in cui ci si aspetta benedizioni e doni dai Buddha in determinati periodi di tempo³⁹. Dove dovrebbe essere invocato l'influsso benefico di un Buddha, colui che è affetto da *dip*, "spezzerebbe" il tempo e attrarrebbe solo presenze demoniache, con un alto rischio di possessione. Mills, infine, aggiunge⁴⁰:

Certain temporal flows are therefore seen emerge correctly from socially legitimate sources (Buddhas and local numina); others are not and become demonic.

Tirando le somme di quanto detto finora, abbiamo visto che, escluse le prese di posizione della medicina moderna e contemporanea, l'impuro si manifesterebbe, essenzialmente, come disordine, come "*matter out of place*"⁴¹, con tutte le implicazioni "viscose" e "mostruose", che abbiamo cercato di analizzare nel complesso della ritualità indiana. Nei confronti di questo sistema, però, Mills propone una visione alternativa, dai risvolti decisamente significativi⁴²:

[...] once removed, the anomaly should – according to Douglas's theory – disappear, presumably taking any associated pollution with it. Ethnographically, this is simply not the case: remove the mattress from one's head and the pollution that has been produced *remains*, requiring subsequent purification.

Il "disfare" le azioni impure, quindi, non basterebbe a rimuovere l'impurità. Per assurdo, sarebbe come pretendere di riportare in vita un morto, ricostruendone le qualità vitali, con l'intento di eliminare la *śavāśauca* che colpisce i parenti più prossimi. Il male che l'impurità

³⁹ *Ivi.* pp. 351-353. Il tempo astrologico struttura la stessa vita sociale.

⁴⁰ *Ivi.* p. 357.

⁴¹ Douglas, M., *op. cit.* p. 36.

⁴² Mills, A.M., *op. cit.* p. 357.

scaturisce, il doppio “demonico” dei Buddha, ma anche il *piśāca* contrapposto all’anima divenuta *pitṛ*, s’incarna, permane, ma soprattutto costruisce una propria gerarchia di contaminazione e inquinamento che si sviluppa in maniera diacronica. Così come l’elemento viscoso assorbe la mano umana, venendo a realizzarsi *in* noi, anche qui il tempo gioca un fattore chiave, diversamente della sua interpretazione apocalittica di “divoratore di mondi”. L’impurità impermanente del *marang*, così come quella che il *brāhmaṇa* raccoglie tramite contatto con l’intoccabile, è un problema che rischia di avvelenare le persone vive, stando parallelamente nella nostra linea temporale. Si capirà perciò, l’importanza assoluta di un ciclico e costante rituale di purificazione, anche alla luce della teoria di Mary Douglas⁴³, soprattutto nei confronti delle entità maligne di per sé: il *marang* dev’essere debellato, così come *bhūta* e il batterio⁴⁴, affinché questi invasori non costruiscano la loro realtà, le loro anti-gerarchie, il proprio tempo, a scapito dei nostri ordini.

⁴³ Vedi terzo paragrafo, capitolo 1.

⁴⁴ Vedi nota 25, capitolo 1.

IV

Monstrum liminale

1. Classificare il “mostro”.

Nell'introduzione, con il prestito del lessico fantastico di Lovecraft, ci siamo fatti un'idea di cosa possa essere, nella sua forma più aberrante, un mostro. Questo esempio, volto a rendere omaggio allo scrittore horror statunitense, ci ha aiutato, nel corso della trattazione, a familiarizzare con una realtà fondamentale diversa, ma pur sempre connessa alla nostra. A costo di ripeterci, la metafora della porta, così come vista nel primo capitolo, ci torna utile, un'altra volta, perché incarnerebbe in modo preciso questo principio: al di là della soglia domestica si annida un mondo incerto e pericoloso che regolarmente mette alla prova l'uomo, fino al limite delle sue capacità cognitive, una verità liminale che rischia di distruggerne gli ordini. Eppure, questa stessa realtà, si può rivelare anche benigna, in un senso, perché consente all'individuo, innanzitutto, e alla società in seguito, un'evoluzione, una crescita, ma anche un impulso vitale non indifferente, come riportato nel caso ultimo dei *mi'mang* presso le popolazioni Garo. In linea con quanto s'intende dimostrare, continueremo a seguire questi propositi. Il rituale funebre ha la funzione, attraverso la costruzione di adatti sistemi simbolici, ma anche intervenendo fisicamente, di colmare questo scompenso causato dalla minaccia liminale. I riti di passaggio della nostra vita, infatti, sarebbero momenti particolarmente delicati, spiragli in cui l'assenza di ordine può penetrare, che possono evocare delle impurità come il *sūtaka* o il *śavāśauca*, con le conseguenze che implicano e che abbiamo esplorato. Parimenti, i *bhūta*, gli spiriti, i non-morti, approfitterebbero di queste stesse occasioni per introdursi subdolamente tra noi e penetrare attraverso queste porte che si affacciano sul caos. In un certo senso, la nostra vita è scandita da pericolosi intervalli che vanno affrontati sistematicamente. Il male così inteso, pare, quindi nascere proprio dalle pieghe di questi interstizi, un abisso “nietzschiano” che guarda dentro di noi, mentre, a nostra

volta, ci specchiamo in esso. A tal proposito, Malamoud (1994) mette in luce una caratteristica interessante del rituale dell'India classica¹:

Al *ṛta* (“pieno differenziato”) si oppone] la *nirṛti*, «disordine», «disorganizzazione». La *nirṛti* risiede nei buchi, negli intervalli, negli abissi che il lavoro rituale si adopera instancabilmente a riempire. Essa è anche il male che bisogna combattere o piuttosto che bisogna fuggire; [...] La *nirṛti* è quindi la lacuna e l'abisso. Occorre aggirarla, evitarla e nello stesso tempo neutralizzarla o conquistarla; o ancora utilizzarla nel sacrificio invertito della magia nera.

Affacciarsi all'abisso, quindi, è un volgere lo sguardo verso una Nirṛti² che partorisce mostri. L'abisso va riempito, colmato e i mostri che provengono da esso devono essere evitati o affrontati, ma in alcuni casi, anche “utilizzati” – e vedremo come, tramite l'esempio del *vetāla*, il “vampiro” indiano. Se i mostri, quindi, sono immediatamente accostati alla definizione di male, ciò non toglie, come già abbiamo visto, che la loro stessa etimologia ha un duplice significato. Già nel greco antico il mostro è “τέρας”, che è un³:

[...] «termine di origine oscura, che indica prima il segno divino, inviato in particolare da Zeus e che spesso implica un'atmosfera di terrore», mentre da Omero in poi [...] si applica a qualsiasi segno divino che i mortali possono interpretare per prevedere il futuro.

Fino ad arrivare alla più conosciuta radice latina, già definita nelle prime pagine di questo lavoro, che demarca l'ambivalenza intrinseca della parola⁴. È chiaro che il mostro è un

¹ Malamoud, C., *op. cit.*, pp. 79-80, parentesi mia.

² Nirṛti, è infatti la dea che personifica il disordine, l'assenza di leggi e di ordini divini e cosmici (vedi paragrafo 4).

³ Sebenico, S., “*I mostri dell'Occidente medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi ed animali fantastici*”, 2005, EUT, Trieste, p. 7.

⁴ Cfr. Miyake, T., “*Mostri del Giappone. Narrative, figure, egemonie della dis-locazione identitaria*”, 2014, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, p. 16: “*Questa ambivalenza costitutiva è stata poi declinata in tempi più recenti attraverso il dualismo moderno fra ciò che è naturale e innaturale o sovranaturale,*

fenomeno inevitabile e che laddove esista un qualsiasi sistema simbolico capace di decifrarlo, lì, allora sarà stato elaborato un “*pántheon*” mostruoso. Questo, si è rivelato necessario sia per il fascino che queste creature esercitano nell’immaginario umano, ma anche per disporre gli individui di categorie adatte a scontrarsi con l’orrore che generano. In India, allo stesso modo, già a partire dall’antichità dei *Veda*, si invocavano inni ad Agni⁵, fuoco sacrificale personificato, per chiedere alla divinità soccorso contro i demoni della notte, i “*rākṣasa*”. ‘*Rākṣasa*’, oltre a rimandare inevitabilmente alla *quest* di Rāma nell’epica del “*Rāmāyaṇa*” di Vālmīki⁶, è anche come la lingua hindī moderna traduce la parola “mostro” o “orco”. Il manifestarsi, in ambito religioso, di dèi dai connotati “mostruosi” è poi un *τόπος* della letteratura e della tradizione indiana: alcune divinità dovranno, infatti, assumere forme orrifiche per tramortire i fedeli, al fine di iniziarli alla realizzazione spirituale, ma anche per sconfiggere potenti *rākṣasa* o, nel caso del *tāṇḍavam* di Śiva, addirittura per annichilire – e ricreare – l’universo.

Nelle pagine a seguire, per provare a rispondere a una delle domande dell’introduzione, saranno presi in esame alcuni di questi “agenti della liminalità”, al fine di comprenderne le caratteristiche e la fenomenologia e unirli a quanto già sappiamo per sviluppare una conclusione.

relegando infine i mostri allo statuto della non-esistenza empirica come prodotto della superstizione o della fantasia, o a quello dell’anomalia organica in termini scientifici, oppure ancora, a quello di sinonimo generico per qualsiasi cosa disumana, crudele, terrorizzante”.

⁵ Ṛgveda, X, 87 in Griffith, H.T.R., “The Hymns of the Rigveda”, 1896, Kotagiri, in Dr. Narinder Sharma, *Rig Veda Griffith*, Internet Archive, 2013, pp. 466-467.

⁶ Rāma dovrà affrontare proprio il re dei *rākṣasa*, Rāvaṇa e le sue schiere di demoni per salvare la sua sposa Sītā. Per inciso, l’epica dev’essere vista come una metafora del percorso iniziatico, in accordo col *dharma*, per raggiungere il divino, difatti: “*Il realizzato (jīvanmukta) è dunque colui che affronta il mostro, uccide il drago, dissolve l’illusione di māyā e acquisisce l’immortalità. [...] il mostro può essere interpretato come l’immagine di un Io che è necessario superare per poter giungere a sviluppare un Io superiore*” in Beggiora, S. (a cura di), *op. cit.* (2016), p.11. Per confronto: “*Questa non è un’impresa per voi, non è a misura d’uomo, ma solo alla mia, confrontare le forze col Mostro, fare apparire la propria nobiltà*” in Koch, L. (a cura di), “*Beowulf*”, 2016, ET Classici, Torino, p. 217.

2. *Bhūta, preta e piśāca.*

William Sax si pone un'importante domanda⁷: Perché in alcune culture si vedono i fantasmi e in altre no? Si potrebbe dire che, sia l'ufficiante *brāhmaṇa*, sia i parenti in lutto, vivano ancora in un mondo "incantato" dove possono vedere e comunicare con gli spettri, e teoricamente impiegare le tecniche del rituale per allontanare lo spirito inquieto del defunto; non sarebbero quindi usciti da una realtà apparentemente magica, desso per scontato la nostra necessità empirica, autoptica di determinare l'esistenza dei fantasmi. Questo bisogno è per di più rinforzato, se traduciamo l'atto di percepire i fantasmi con la formula impiegata in hindi "*bhūt dekhnā*". La traduzione, cioè "vedere *bhūta*", non abbraccia interamente il significato più complesso del *vedere* i fantasmi nel subcontinente: gli spiriti sono, infatti, avvertiti nell'aria, il loro spostarsi dà origine a una piccola brezza, li sentiamo attaccarsi al nostro corpo o parti di esso, causando attacchi di panico, sensazione di pesantezza e malattie; e quindi non sono "visti" tramite gli occhi, se non, più raramente, in occasioni simili ai nostri avvistamenti di fantasmi, dove prendono un aspetto deforme e orripilante. Laddove, sia in Occidente che in india, le si voglia intendere come superstizioni, questo non toglie che l'apparato spiritico incida profondamente nel mondo dei vivi. Anzi, potremmo dire che gran parte del rituale funebre indiano è devoluto proprio ad assicurarsi la completa rimozione delle forze psichiche instabili scaturite dalla morte e l'allontanamento di famelici spiriti come i *piśāca*. I *bhūta* rappresentano, come ormai sappiamo, proprio l'insieme dei composti gassosi ed eterei (*ākāśa*) che non seguono immediatamente il *jīvan* nel suo viaggio verso la prossima rinascita⁸. È probabilmente scorretto affermare che il *bhūta* mantenga una volontà propria dopo la morte, che sia cosciente delle sue azioni e dei suoi movimenti, perché, al pari di

⁷ Sax, W., "Seeing Ghost in India and Europe" in Micheals, A., & Wulf, C., (a cura di), *Exploring The Senses. South Asian and European Perspectives on Rituals and Performativity*, 2014, Routledge, Abingdon, cap. 7.

⁸ Il *Brahmāṇḍa Purāṇa*, in un famoso passaggio vede le entità spettrali nascere proprio da un adirato *Brahmā*: "After creating the serpents out of his anger a set of terrible beings whose diet was flesh and who were furious by nature were created. [...] Since they had been born (*bhūtatvāt*), they are remembered as *Bhūtas* [...]", in G.V.Tagare (a cura di) "*Brahmāṇḍa Purāṇa*", XL-XLI, 6, 1958, Narendra Prakash Jain For Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

alcuni fantasmi, questo: “ripete sempre la stessa azione, come un film difettoso, ed emettendo sempre gli stessi suoni come un disco rotto”⁹. Aleggia nella casa in cui viveva, percorre le strade a lui familiari, sposta oggetti della sua passata quotidianità ecc... Ciò non toglie che rappresenta comunque una liminalità instabile e a volte, specie nei casi di mala morte, anche aggressiva, finendo con possedere temporaneamente parenti a lui vicini – soprattutto i bambini, gli adolescenti e le donne soggetti più suscettibili alle possessioni – ma anche attaccandosi a elementi naturali come alberi o animali. Se un rituale funebre corretto (o eventuali esorcismi) dovrebbe essere in grado di disfarsi, in teoria, degli elementi che compongono il *bhūta*, la situazione diventa più complicata quando si parla di *preta* e *piśāca*. Abbiamo già incontrato il secondo, descrivendo alcune delle sue caratteristiche fisiche, ma questo non deve trarci in inganno: essi sono, in primo luogo, spettri, “anime in pena”, entità alla disperata ricerca di un nuovo corpo fisico con cui tornare fra i vivi. Più nello specifico, il *preta*, spesso accoppiato al *bhūta*, rappresenta il nuovo involucro psichico del defunto, il *piṇḍaja śarīra*, con cui sarà in grado di passare per il giudizio di Yama e trasformarsi nel *pitṛ*, l’antenato benevolo¹⁰:

Nous l'avons vu, les textes rituels considèrent que tous les morts sont des *preta*, au sens de trépassé, pour un temps limité, un an, ou bien douze jours, après leur décès. C'est là un état foncièrement indésirable.

Ogni morto, quindi, diventa necessariamente un *preta*. Il rituale “*śrāddha*”, dieci o dodici giorni dopo l’*antyeṣṭi*, dovrà essere eseguito correttamente al fine di creare questo nuovo “corpo” del *preta*, attraverso l’offerta di dolci sferici, i *piṇḍa*. Ad ognuno di questi dieci *piṇḍa*, infatti, atti a saziare l’altrimenti illimitata fame dello spettro informe¹¹, è associata una parte del nuovo corpo sottile. Così costruitosi (*piṇḍaja*, cioè tramite i *piṇḍa*), il *preta*, “colui

⁹ Filippi, G.G., *op. cit.* (2010), p. 130.

¹⁰ Tarabout, G. “*Ancêtres et revenants. La construction sociale de la malemort en Inde*”, in Baptandier, B. (a cura di) *De la malemort en quelques pays d’Asie*, 2001, Karthala, pp.165-199. (p.8)

¹¹ “*Tra le altre cose, bhūt e pret si mostrano nelle storie molto spesso golosi di dolci e di latte, mentre avrebbero un rapporto conflittuale con sale e curcuma*” in Torri, D., *op. cit.* (2016), p. 105.

che è partito”, potrà scendere negli inferi di Yama. Anche qui, ci si dovrà appellare a Viṣṇu¹² affinché il *preta* non rimanga intrappolato nei gironi dei *naraka*, ma possa avanzare al mondo successivo, il *pitṛloka*¹³. Tarabout ci avverte di una sgradevole eventualità¹⁴:

Mais si les rituels funéraires ne sont pas accomplis, ou le sont imparfaitement, le défunt restera de façon durable dans cet état. C'est ce qui arrive, en particulier, pour ceux qui sont victimes de malemort : les rites ordinaires sont insuffisants.

L'assenza di un corpo fisico, renderebbe la condizione di *preta*, quindi, indesiderabile. Alla ricerca di un nuovo corpo, lo spirito si farebbe sempre più proponderante tra i vivi, tentando di costruire una propria gerarchia interna¹⁵ che contrasta quelle umane. Il concetto di diacronia ci torna nuovamente utile: lo spettro che si genera da un rituale sbagliato, o da una mala morte, il *piśāca*, è una creatura affamata di vita, alla disperata ricerca di organi surrogatori a quelli che ha perso e a differenza del *bhūta*, pone maggiori pericoli, proprio perché cosciente e responsabile dei suoi malvagi intenti¹⁶. L'estendersi nel tempo del *śavāśauca* è perciò terreno fertile per il fantasma che vorrà impossessarsi degli individui più a rischio della società, come donne, persone nel sonno, ma anche persone soggette a disturbi psichici. Il fine ultimo del *piśāca* è, infatti, prendere dimora fissa sul corpo del malcapitato, renderlo al pari di uno *zombie*. Per scacciare l'influsso del demone saranno necessari rituali di esorcismo veri e propri, come il *piśācamocana*. Il carattere insaziabile e vorace di questi spettri finora elencati, è una qualità che si esprime più chiaramente se consideriamo le forme “fisiche” con cui sono solite manifestarsi, anche alla luce delle idee buddhiste della loro fenomenologia: essi sono visti avere un corpo scheletrico, un collo lungo e rinsecchito, una carnagione cadaverica, ma con un ventre, al contrario, molto gonfio. Il Buddha espresse come

¹² Il dio, com'è possibile evincere dalla lettura del “*preta kaṇḍa*”, all'interno del “*Garuḍa Purāṇa*”, conosce bene la struttura degli inferi e ne istruisce Garuḍa, il suo leggendario veicolo (*vahana*).

¹³ Filippi, G.G., *op. cit.* (2010), 103.

¹⁴ Tarabout, G., *op. cit.*, p.8.

¹⁵ Ci si riferisce alle conclusioni tratte nel capitolo 3.

¹⁶ Anche se queste entità possono anche essere comandate o invocate attraverso la pratica dalla magia nera.

Seconda Nobile Verità che l'attaccamento alla vita e a ciò che definiamo "essere", è causato da un'inestinguibile "sete", *taṇhā*¹⁷. Una bramosia, quindi, che ci riempie di frustrazione per ciò che non è ultimamente reale e ci costringe a sottostare alla legge del *saṃsāra*. I *preta*¹⁸ esprimerebbero al meglio il concetto di questa "sete": il loro corpo scheletrico è simbolo di deperimento e perpetua insoddisfazione, ma il loro collo striminzito non consentirà mai loro di nutrirsi realmente o a fatica, rendendoli, appunto, solo più frustrati; e il loro addome, paradossalmente rigonfio, è metafora di un'alimentazione volta solamente "riempirsi", a "fagocitare" qualità negative e pesanti, senza alcun vero sostentamento che possa placare la loro smania. Questo traspare da una lettura di un passaggio del "*Garuda Purāṇa*", in cui, il *brāhmaṇa* Santapta, inoltrandosi in una foresta, incontra cinque spettri e chiede loro¹⁹:

"What is your food. Because food is necessary to survive in any existence."
They replied: "We subsist on the edibles consigned to flames through a havana and on phlegm and excreta We take food where we find filthy conditions. [...]"

Tanto più forte sarà poi l'*asmitā* (egoismo) nell'individuo, tanto più aggressivo e attaccato maniacalmente alla vita sarà il suo *preta*²⁰.

¹⁷ Harvey, P. *op. cit.* pp. 62-63.

¹⁸ Ricordiamo che i *preta*, nella dottrina buddhista, sono uno dei possibili gradi di esistenza e rinascita (*pretaloka*).

¹⁹ "ब्राह्मण ने पूछा कि आपका आहार क्या है? क्योंकि आहार के बिना तो कोई जीवित नहीं रह सकता। इस प्रश्न के उत्तर में प्रेत बोले - प्रेतों का भोजन कफ, मल और हवन किया पदार्थ होता है। वह पवित्रता से रहित होता है। जहां पर मल-मूत्र रहता है वहीं ये प्रेत भोजन करते हैं" Chaturvedi, B.K., "*Garuda Purana*", 2019, Diamond Pockets Books Pvt. Ltd., New Delhi, p. 40; Versione in lingua: Chaturvedi B.K., "*गरुड़ पुराण*", 2015, Diamond Pocket Books Pvt. Ltd., New Delhi.

²⁰ "(यह सुनकर) उन प्रेतों ने उत्तर दिया - हमें अपने-अपने कर्मों के कारण यह प्रेत योनि मिली है। हमने दूसरों से द्वेष किया और उस कारण हम **भुख-प्यास** से पीड़ित रहते हैं" – "(Having heard this) The ghosts replied: Yes! It is the consequence of our vile deeds and demeanour in our mortal life. We always hated others. With the result, we even remain **hungry and thirsty**."; *ibidem*, p.39, grassetto e parentesi mie.



Due estratti dal “Gaki-Zoshi” (rotolo degli spettri affamati), dalla collezione del Tokyo National museum. Salienti sono le caratteristiche fisiche dei *preta* (o “*Gaki*”, nel buddhismo giapponese): ventre dilatato, collo striminzito e carnagione cadaverica.

3. Vikramāditya e il rituale del *vetāla*.

Reso celebre da moderni lavori letterari, primo fra tutti “*Dracula*” di Bram Stoker e da fiction televisive e cinematografiche più contemporanee, la figura del vampiro, intesa come creatura *revenant* ematofaga ha sempre trovato spazio nel mito e nel folklore di pressoché ogni cultura del mondo²¹:

Among the ancient civilizations in the Mediterranean area, the hematophages were mostly associated with demonic and incorporeal figures: if in the Mesopotamian cultures there was the myth of Lilitu, later revived, [...] Greeks and Romans described Empusa and Lamia, semidivine beings with their own identity, which name was later associated with a category of wicked spirits; and also the Striges, winged beings which were later associated with demonic figures (Corradi Musi 1995, 9). [...] it still has to be proved that their characteristics have been transmitted to the Slav vampire, which has mostly influenced the origin of the "modern" vampire. The classic civilizations, sensitive to the Oriental beliefs, [...] considered the hematophages as incorporeal beings linked to a pantheon of minor deities, as opposite to the "corporeal" vampires of the Slav area (Corradi Musi 1995, 26).

Il *vetāla*, come già discusso, è ciò che può essere considerato la controparte indiana del vampiro. I *vetāla* sono detti infestare luoghi macabri come cimiteri, ma soprattutto aleggiavano nelle aree presso le pire funerarie dell’*antyeṣṭi*, zone in cui quest’essere può cibarsi di avanzi umani, ma anche essere invocato dall’oltretomba. Il *vetāla* è, infatti, visto come un agente

²¹ Tiziani, M., “*Vampires and vampirism: pathological roots of a myth*”, 2009, in *Antrocom*, Vol. 5 – n.2, pp. 133-137, pp. 133-134.

attivo di specifici rituali tantrici, in cui un mago (*sādhaka*²²) lo richiama dall'oltretomba per ottenere benefici, tesori e poteri sovraumani (*siddhi*). In un certo senso, se escludiamo i connotati “alari” della creatura, essa sarà più simile alla figura del demone con cui sancire un malefico patto, un diavolo, piuttosto che un vampiro. A questo punto, è necessario ricordare che, in quanto ‘mostro’ appartenente all'immaginario del folklore indiano, la figura del *vetāla* fiorirà in particolar modo nella letteratura e nelle fiabe. Questo fatto comporta una serie d'implicazioni, prima fra tutte che molte di queste leggende furono, *in primis*, trasmesse oralmente e non lette. Così facendo il *vetāla* era inteso più come l'oggetto che s'interponeva fra cantore e pubblico, piuttosto che una creatura riconosciuta a tutti gli effetti. Nel caso in cui queste fossero lette però²³:

Indic fiction – which includes drama (*nāṭaka*), collection of didactic tales [...], and the variegated genres of epic poetry (*kāvya*) and novels [...]— was not meant to be read literally, historically, or paradigmatically.

Ciononostante, continua Smith²⁴:

The motifs of Indic fiction are often drawn from the Sanskrit epic and the Purāṇas [...] but were, on the whole, taken literally in ancient and classical Indian public culture. It is these works that subsequently germinated and nourished the public imagination and its concurrent social reality. These contributed to further reports of possession, of a literature that inevitably accompanied them. Descriptive and prescriptive texts feed off and build on each other, becoming cyclical and self-generating.

²² Letteralmente il “*sādhaka*” è colui che segue le *sādhanā*, discipline rituali di diverso tipo. La traduzione del termine con “mago”, quindi, per i motivi che seguono, si avvicina più al concetto di negromante.

²³ Smith, M. F., “*The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*”, 2006, Columbia University Press, New York, p. 318-319.

²⁴ *Ibidem*.

Eppure, come ricorda poi l'autore e come dovremmo aver capito arrivati fin qui, non bisogna sottovalutare l'influenza che la *fiction* letteraria può avere sull'individuo. Il *vetāla* rimane una creatura reale e temuta abbastanza da trattenere la persona dall'avvicinarsi ai luoghi di sepoltura di notte.

Il *vetāla*, oltre che creatura infernale, è visto, almeno in alcune delle fonti, anche come un demone dotato d'intelletto. In grado di intendere e volere, a differenza della maggior parte degli spettri elencati precedentemente, è capace di avere relazioni con gli esseri umani, sottoponendoli spesso a tranelli, scommesse e patti diabolici, con la garanzia però di donar loro un tesoro, ammesso che superino le prove del vampiro, dimostrando coraggio. Questo ruolo di “*trickster*” è meglio rappresentato all'interno della famosa opera “*Vetālapañcaviṣṭati*” o più conosciuta come “*Baital Pachisi*”, (le venticinque storie del vampiro). Le origini di quest'opera, nota e tramandata nella letteratura indiana, sono incerte, come annota Maria Luisa Gnoato²⁵:

La *Vetālapañcaviṣṭati* è forse parte integrante del *Grande Racconto* (*Bṛhatkathā*), attribuito al mitico Guṇāḍhya [...] l'originale di quest'opera, e quindi il testo dello *Spettro*, sono purtroppo perduti. Le versioni tramandate sono numerose: la più nota è inclusa ne *L'oceano dei fiumi dei racconti* (*Kathāsaritsāgara*) del poeta kaśmīro Somadeva (XI secolo d.C.) [...] un sunto dello *Spettro* è però incluso anche in un altro rifacimento del testo di Guṇāḍhya, *Il mazzo di fiori della Bṛhatkathā* (*Bṛhatkathāmañjarī*), sorta di compendio in versi composto dal letterato kaśmīro Kṣemendra intorno al 1037. [...] come la più recente delle versioni sanscrite a noi pervenute, ossia il testo di Jamhaladatta, la cui datazione è dubbia ma certamente anteriore al XVI secolo.

Riassumendo il più brevemente possibile la trama, essenziale a mio parere, trarremo qualche conclusione su questa misteriosa figura, attraverso un'indagine del rituale compiuto dal *sādhaka*:

²⁵ Gnoato, M. L., “*Jambhaladatta. Gli enigmi dello spettro*”, 1994, Marsilio Editori, Venezia, pp. 27-28.

Il mendicante Kṣāntiśīla persuade, tramite gioielli regalatigli quotidianamente, il valoroso re Vikramāditya a seguirlo presso un cimitero per farsi aiutare con un rituale magico. Recatosi nel tetro luogo, il re trova Kṣāntiśīla seduto sotto un grande albero banyan, intento a disegnare un *maṇḍala*. Al che, Kṣāntiśīla chiede a Vikramāditya di recuperargli specificatamente un corpo che penda, legato a un ramo e il re, acconsentendo e trovato quanto richiesto, si arrampica su un albero poco più lontano e taglia la corda che tratteneva il cadavere. Il morto, caduto a terra, a quel punto, emette un urlo, come fosse ancora vivo e spalancando le ali ritorna in cima all'albero. Sicché Vikramāditya è costretto a trascinarlo nuovamente giù e caricarlo sulle spalle. Sulla via del ritorno, quello che si scopre essere in realtà un *vetāla*, comincia a raccontare al re una storiella, che si conclude con un indovinello. Se il re dovesse non conoscerne la risposta, o non dovesse rispondere, il demone assicura a Vikramāditya che la sua testa esploderebbe in mille pezzi. Questo però dà la soluzione corretta e il *vetāla* vola di nuovo sopra l'albero. Il processo si ripete per ben ventiquattro volte e per ventiquattro volte il re riesce a rispondere correttamente agli indovinelli, ritrascinando giù il vampiro alla fine di ogni storia. Il venticinquesimo enigma, è qualcosa a cui nessuno sarebbe stato in grado di rispondere. Stranamente, il *vetāla* non lo uccide, ma al contrario, si complimenta per la sua arguzia e il suo coraggio e istruisce il re sulle reali meschine intenzioni di Kṣāntiśīla, per prepararlo ad agire di conseguenza. Nel frattempo, tornato all'albero banyan, il rituale è pronto e Kṣāntiśīla provvede a prendere il corpo del *vetāla* e posizionarlo all'interno del *maṇḍala*, guarnendolo di ghirlande, bagnandolo con acqua versata da un teschio umano, accendendo incensi e offrendo infine un pezzo di carne umana. Così, chiese poi al re di prostrarsi a terra per onorare la creatura, perché il rituale si compia a tutti gli effetti, con la promessa di essere entrambi ricompensati dal vampiro. Il re però, informato dal *vetāla*, dice di non sapere come chinarsi e chiede al mendicante di mostrargli la procedura corretta. Così facendo, il mago china la testa verso il suolo e prontamente Vikramāditya estraе la spada e gliela taglia dal corpo. Il vampiro poi si congratula e offre riconoscenza e un grande dono a scelta del re.²⁶

Csaba Dezso rintraccia tre tipologie di rituali per avvicinarsi e trarre profitto dai *vetāla*²⁷:

²⁶ Sintesi tratta Smith, *op. cit.* pp. 323-325 e Gnoato, *op. cit.*, con riferimenti a una resa inglese del testo originale.

²⁷ Dezso, C. "Encounters with the *Vetālas*. *Studies on fabulous creatures I*", in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 63, No. 4, 2010, pp. 391-426.

- Rituale “*Utthāpana*”: consente di invocare un *vetāla* da un cadavere e trasformarlo in una sorta di *zombie* obbediente, che dona poteri sovranaturali al *sādhaka*, come l’invisibilità, ma ha anche la capacità di trasportare il mago ovunque voglia con un’incredibile velocità o, se comandato, può addirittura compiere omicidi per mano di chi lo invoca, diventando un efficace assassino. In questo rituale, che generalmente si trova nelle fonti più antiche, il *vetāla* ricorda fisicamente un *revenant* vero e proprio, con pelle cadaverica e occhi infossati dai contorni bluastri. Svolte le sue mansioni, il *vetāla* torna in stato di quiescenza.
- Rituale “*Homa*”²⁸: un assistente del *sādhaka* ruberà un corpo morto in modo violento (impalato o impiccato). La salma verrà lavata, cosparsa di profumi e posta in un terreno adatto. Poste delle protezioni sul corpo dell’ufficiante, saranno impiegati prodotti “sporchi” come alcol, sangue ed escrementi per preparazione e il cadavere verrà rivolto verso sud. Nel corso del rituale, il mago è assalito da bestie e spiriti di ogni tipo, ma anche un’assemblea divina (*Kāmadeva*, Viṣṇu e Indra) cercherà di dissuadere l’adepto dai suoi scopi. Se non dovesse desistere, dal corpo del *vetāla* scoppierà una fiamma e dalla sua bocca uscirà una lingua lunghissima che il mago dovrà recidere. La lingua allora si trasformerà in una spada capace di trasportare il vittorioso in un modo dei cieli rendendolo un “imperatore dei maghi”.
- Rituale “*Mahāmāmsavikraya*” o “scambio tramite carne umana”: il mago non invoca direttamente il *vetāla*, ma dovrà recarsi nei luoghi in cui vive e offrire della carne umana per ottenere i suoi favori; se richiesto, dovranno essere donate al mostro parti del suo stesso corpo o il suo stesso sangue.

Alcune considerazioni: questo non rappresenta una sintesi esaustiva di ogni particolarità del rituale *vetāla*, che varia costantemente in base alla tradizione, appartenga essa al tantrismo buddhista o a quello *śaiva*. In definitiva, le tre modalità elencate poco sopra, seguono

²⁸ Questa è la così detta *śāva sādhanā*, pratica rituale tantrica tra le più difficili e oscure, che prevede il *sādhaka* meditare sopra un cadavere.

l'andamento letterario con cui il *vetāla* si è evoluto da semplice *ghul*, richiamato dagli inferi e impiegato come servo, a spirito che giace nei cadaveri fino ad arrivare alla figura (letteraria) di demone senziente che inganna, mette alla prova ed esige sacrifici di carne, testando il valore di chi evoca i suoi servigi. Possiamo, invece, ora dedurre che il *vetāla* che Vikramāditya incontra facesse proprio parte di un rituale “*mahāmāmsavikraya*”. Infatti, così come poi riporta lo stesso *Vetālapañcaviṃśati*, il reale intento del mendicante Kṣāntiśīla era quello di sacrificare le carni del re per ottenere le *siddhi* del vampiro. Possiamo supporre che il corpo del re sarebbe stato d'immenso valore rispetto a quello di un uomo comune e pertanto il dono ancor più ricco. Non di rado, in tutti e tre i tipi di rituale, il negromante fallisce nell'impresa e viene divorato dal demone che invece premia il più coraggioso aiutante, in questo caso lo stesso re.

Impiegando la versione di Jambhaladatta, redatta da Gnoato, notiamo che le prove cui Vikramāditya è sottoposto dal vampiro sono una sorta di contrappasso spirituale: egli è, sì, un re, ma la sua regalità non lo rende indenne dalla colpa e dal peccato²⁹. Aver accettato dei doni³⁰ in modo così ingenuo, instaura, come si evince dalla novella, un percorso che porterà il re a doversi confrontare con ambienti e situazioni tutt'altro che principesche. Se prima la sua condizione di regnante lo illudeva di un potere illimitato e sembrava garantirgli indennità totale, ora lo stesso destino del re è in mano allo spettro-gurū. Il *vetāla* nel corso dell'opera, si dimostra, infatti, saggio e a tratti anche beffardo nel suo continuo testare Vikramāditya, al punto che quest'ultimo, ormai stremato e conosciuto il fato che lo attende, crolla ai piedi del mostro-maestro³¹:

Allora il sovrano, con le pupille dilatate per il terrore e gli occhi pieni di lacrime disse ancora allo spettro: «Tu che sai tutto e che sei degno di stima, dimmi, che cosa devo fare ora?»

Il *vetāla*, quindi, si dimostra il *revenant* liminale per eccellenza: si voglia conquistare eroicamente il tesoro che questo mostro custodisce o, ne si voglia impiegare i poteri, per usarlo come inarrestabile assassino, esso è una creatura capace di un dialogo anche letterale

²⁹ “Il giudizio regale non è però infallibile: lo spettro, narrando la storia della sua vita, ricorda di come fu accusato e condannato dal re ingiustamente[...]”, Gnoato, M.L., *op. cit.*, p.23.

³⁰ Sull'importanza del “dono” in questo contesto vedi: Gnoato, M. L., *ibidem*, pp. 16-17.

³¹ *Ibidem*, p. 141.

con l'essere umano. Il vampiro, qui, non è solo una creatura della notte che si nutre del sangue delle vittime, ma qualcosa che proviene, sia esso invocato o girovagli liberamente tra le pire funerarie, dai più reconditi inferni partoriti dall'immaginario indiano e capace di influire incisivamente sui viventi fino al punto di diventare quasi un maestro spirituale, come nel caso della *Vetālapañcaviṁśati*. Il vampiro, il mostro quindi, è qui il tassello fondamentale perché il re ponga rimedio a manchevolezze del passato, perché le superi e si evolva. Vikramāditya stesso, una persona forte e apparentemente saggia è "sconfitto" dalla presenza liminale e i cocci della sua personalità, ridotti in frantumi nel tetto scenario del cimitero, sono ricomposti solo grazie all'intervento del *vetāla*, ormai unico artefice del suo destino.



Ernest Griset, (1870): *Vikramāditya intento a catturare il vetāla.*



Rappresentazione scultorea di un vetāla in un tempio dedicato a Kālī.

4. Dèi “mostruosi” e il destino dell’anima.

Se volessimo individuare una divinità della “liminalità” questa, concessoci il paragone, sarebbe Nirṛti. Esplorando le qualità dell’anima e il processo del rituale funebre, possiamo farci un’idea dell’importanza dell’ordine necessario fra il microcosmo umano e ciò che viene restituito al macrocosmo divino³²:

La continuità del sacrificio è la condizione della pienezza del mondo. Il sacrificio senza lacune, il mondo senza fessure, è il *ṛta*, «concatenamento esatto»: il procedimento corretto nel lavoro del rituale è nello stesso tempo l’immagine e la causa dell’armonioso alternarsi dei giorni e delle notti, del succedersi delle stagioni [...]

Il *ṛta* vedico, quindi già si proponeva come suprema “*assenza di mancanza*”. Nel caso della morte, lo *śrāddha* è, potremmo dire, il rituale che “riempie” le ‘fessure liminali’ e quindi nega ai *preta* un rientro al mondo dei viventi. È una forza attiva di verità, che regola l’intero universo divino oltre che quello umano ed è ciò che poi il più conosciuto termine “*dharmā*” includerà a sé. Malamoud contrapponeva però al *ṛta* la forza opposta, la *nirṛti*³³:

In the Vedic period the amorphous *outside* was called *nirṛti*. It was a realm of absolute destruction, of perpetual darkness, without food and drink, without children [...] without all that made life livable for a Vedic Hindu.

Considerando che nella società post-vedica, come spiega successivamente Witzel, il ruolo di Nirṛti è stato poi rimpiazzato da quello più generale degli inferi, che concorda con le azioni

³² Malamoud, C., *op. cit.*, p. 79

³³ Witzel, M., “*Macrocosm, Mesocosm and Microcosm: The Persistent Nature of “Hindu” Beliefs and Symbolic Forms*”, in *International Journal of Hindu Studies*, Vol. 1, No. 3, 1997, p. 513.

compiute in vita, ossia la dottrina del *karma*, possiamo provare a fare qualche altro paragone: Al di fuori del *grāma* vedico, il villaggio, l'ecumene, si estende il regno di Nirṛti. Questo "altro", è meglio riassunto se inteso come l'*araṇya*, la foresta, ovverosia ciò che completamente "estraneo" al villaggio. All'interno della foresta e quindi, per estensione, all'interno di Nirṛti, non v'è ordine di alcun tipo, tutto è "amorfo", mentre il *grāma* è: "mantenuto, retto dalle istituzioni che definiscono le relazioni di ciascuno con tutti, con il cosmo e con se stesso"³⁴. Capiamo che in questo contesto, la liminalità è una 'porta' sia fisica che simbolica e avventurarcisi è un'impresa ardua, adatta in particolar modo a quei *saṃnyāsin* capaci di essere assorbiti dal "viscoso liminale", dalla "dea", e in grado di fondersi con essa, diventare un tutt'uno con l'*araṇya*³⁵. Essi si espongono ai rischi del caos liminale, ma possono anche trarne *siddhi* divine³⁶. Nirṛti è poi inclusa nel *pantheon* indiano e trova posto come figlia di Adharma e madre di Naraka, cioè la personificazione della struttura dell'inferno³⁷. Consci del fatto che si tratta di un riassunto puramente parziale della sua mitologia, per attributi fisici simili, come la sua pelle scura, sarà poi associata a Kālī, la manifestazione più potente e terrificante dell'energia śaktica. Ci soffermeremo brevemente sugli aspetti terrifici e mostruosi di quest'ultima per procedere poi con la descrizione del dio della morte, Yama. Nonostante ne possano esistere rappresentazioni più docili e benigne, Kālī è certamente più conosciuta e temuta per il suo aspetto di terrificante guerriera, più simile a quello di un demone o di un'orchessa piuttosto che a quello di un dio. I suoi spaventosi connotati fisici emergono già all'interno dei *Purāṇa*, dov'è descritta nella sua forma più famosa³⁸:

[...] blu di carnagione e dotata di quattro braccia. Nelle due braccia a destra tiene un bastone con un teschio sormontato da un teschio e un

³⁴ Malamoud, C., *op. cit.* p. 103

³⁵ "Il sacrificante umano, come il suo modello *Prajāpati*, vuole conquistare il doppio mondo. Ma conquistare il secondo immolando ciò che gli è omogeneo equivale di fatto a lasciarsi catturare da esso." *Ivi.* p. 106.

³⁶ "[...] la foresta è (l'immagine del) l'altro mondo, del mondo degli dèi [...] è l'immagine dell'Assoluto", *Ivi.*, p. 108.

³⁷ Witzel, M., *op. cit.*, p. 513.

³⁸ *Kālikā Purāṇa*, (LXIII, 95-96) in Malgorzata, Sacha, "Kālī. L'ira della Dea" in Boccali, G. e Torella, R., (a cura di) *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*, 2007, Torino, Piccola biblioteca Einaudi, p.100.

coltello ricurvo. Nelle due braccia a sinistra sorregge una pelle di animale e un laccio. Al collo porta una ghirlanda di teschi e indosso una pelle di tigre. Il suo corpo è sbello e longilineo, il volto è feroce con orecchie protuse, la bocca spalancata, lunghe zanne, lingua penzolante e gli occhi rossi di collera; urla orribilmente, seduta su un tronco umano senza testa che funge da veicolo.

Il suo stesso nome, poi, rimanderà inevitabilmente, oltre alla scurezza della sua pelle (“*kāla*”, “nero”) al “*kāla*”, il tempo creatore, ma anche “divoratore di mondi” e In via del suo aspetto, sarà legata a scenari come i campi di battaglia e i luoghi di cremazione,³⁹ luoghi dove la dea è vista uccidere il nemico, più spesso i demoni che rappresentano: “*la volontà sregolata e malvagia che minaccia l’ordine universale*”⁴⁰ e bere il loro sangue. Bevendo il sangue infetto delle sue vittime, dei demoni⁴¹, lo trasforma, lo sublima dentro di sé, ripulendolo dalle qualità negative che altrimenti stagnerebbero e permeerebbero l’atmosfera – e in via di quanto detto, che si svilupperebbero diacronicamente.

Per concludere la nostra discussione sul viaggio dell’anima nel *post mortem*, partiremo dalle prime manifestazioni mostruose che intercorrono alla morte: gli Yamadūta sono creature spettrali, viste assalire negli incubi le persone vicine alla propria dipartita. Il presagio, il “fenomeno mostruoso” qui si esprime appieno per mandare un messaggio di morte prossima all’umano. Questi esseri sono classificabili alla stregua di *piśāca*, anime in pena, ma dagli incarichi più particolari. Essi sono, infatti, gli emissari di Yama, i suoi sgherri infernali ed è evidente dal loro aspetto fisico che ne rispecchia le fattezze. Fra i doni che quindi il perituro si appresta a offrire prima del suo decesso fisico, saranno compresi anche oggetti di ferro, come vasi e armi, poiché è metallo gradito tanto ai demoni, quanto al re della morte⁴². Avvenuto il distacco del *jīvan* dal il corpo fisico, quindi, gli Yamadūta saranno spediti sulla

³⁹ *Ivi.* p.105.

⁴⁰ *Ivi.* p. 106.

⁴¹ Ci si rifà al mito in cui uccide il demone Raktabīja, le cui gocce di sangue partoriscono sue copie e renderebbero il mostro apparentemente invincibile.

⁴² Filippi, G.G., *op. cit.* (2010), p.79.

terra e assaliranno l'anima del defunto, torturandola, stratonandola con i loro uncini, per trasportarla negli inferi.

Anche se quindi si presentano come malevoli, svolgono l'importante funzione di spettri psicopompi. I parenti prossimi dovranno aver già posto la salma correttamente verso sud, che ricordiamo, è il punto cardinale in cui v'è il regno di Yama. Se vogliamo parlare di "catabasi" dell'anima, dovremo però precisare che gli inferi sono, sì, un mondo ctonio, ma questo inteso come un "cielo" sottostante, un abisso, sotto la terra e non propriamente nel sottosuolo⁴³. L'anima o più correttamente ora, il *preta* intraprende quindi il suo viaggio. Nel mondo dei vivi questo è sancito anche da un'importante figura rituale, che può allacciarsi a quanto di già analizzato. Il "*vṛṣotsarga*"⁴⁴ prevede liberare, al di fuori del centro abitato, due bovini, un maschio e una femmina, celebrandoli in "matrimonio". Questi saranno ulteriori veicoli psicopompi⁴⁵ che aiuteranno il *preta* ad attraversare il Vaitaraṇī, fiume che sancisce il confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Spedire gli animali nella foresta, nell'*aranya*, è un gesto simbolico che implica un ingresso al dominio "liminale" di Yama – ricordando che i *naraka*, nella società post-vedica sostituiscono il concetto di *nirṛti*. Il *preta* giunge alle porte dell'inferno, quindi, dove viene azzannato e scortato dai due "cerberi" a guardia dei *naraka*, Śyāma e Śabala. Dovrà ora attraversare diverse città, veri e propri gironi infernali ed essere sottoposto a vari tormenti prima di poter guardare la Vaitaraṇī e perciò introdursi nel cuore del regno della morte. Oltrepassate altre grandi città e quindi ennesimi castighi, costantemente torturato dagli Yamadūta, raggiungerà finalmente Yamanagara, dimora di Yama, inaccessibile a chiunque tranne che ai morti. Durante il percorso il rito *piṇḍaja*, effettuato al contempo dai parenti vivi, aiuterà a sostenere il *preta* tramite, appunto, i *piṇḍa*. L'aspetto di Yama rispecchia bene la sua carica di signore degli inferi: si presenta come un gigantesco dio dal volto orchesco, gli occhi spalancati e iniettati di sangue e dalla bocca mostruosa con zanne protendenti; tiene in mano una mazza, la sua arma e nell'altra un cappio. Infine, è al ministro dei morti, Citragupta⁴⁶, che spetterà il compito di giudicare le anime per le loro azioni e decidere se esse dovranno patire altri supplizi o essere assimilati nel *pitṛloka*.

⁴³ *Ivi*. p.141.

⁴⁴ *Ivi*. p. 104.

⁴⁵ Vedi capitolo 2.

⁴⁶ Vedi: Chaturvedi, B.K., *op. cit.*, pp. 53-55.



Yama in una rappresentazione tibetana.

Conclusione: l'alterità necessaria

1. Dare delle risposte: impiegare gli strumenti.

Entrati nel vivo della materia, e volgendo a una conclusione, dobbiamo ora slacciare i nodi che separano il metodo dall'oggetto di studio e capire in che modo l'alterità sia necessaria. Possiamo ora confermare che esiste effettivamente una dialettica fra il nostro mondo, quello dei vivi e quello che appartiene alla morte, all'oltretomba, alla liminalità. Prima ancora che si possa parlare di “comunicazione” in senso stretto, la dialettica è sull'*essenza*: il pensiero di Durkheim afferma che una società non possa crearsi – e ricrearsi – senza un perpetuo confrontarsi con il mondo dell'ideale. Questa società astratta è vista come parte integrante di quella concreta, quella fisica. È anzi necessaria, perché come visto, crea, s'impone come parte strutturale fondamentale di quella reale, tramite proprio questo reciproco confronto; ha dei risvolti significativi che modellano il nostro modo di vivere. Le persone in lutto, nel rituale dell'*antyeṣṭi*, sono cosce e riconoscono come *vero* il mondo sovranaturale in cui il *preta* compie il suo viaggio. Ha un effetto *reale*, modella la società e il rituale in base a ciò che si immagina accadere al defunto nel *post mortem*. Non ci è possibile, salvo un'adeguata *svasaṃvedanapratyakṣa*¹, vedere i movimenti del *bardo*² o percepire il *continuum* del disgregarsi dei *khandha*, ma Kauṇḍinya³, prima di divenire a sua volta *arhat*, sa che tutto è

¹ La percezione yogica.

² Ricordiamo però che il concetto di *bardo* è stato introdotto dopo la morte del Buddha storico.

³ Uno dei primi cinque discepoli del Buddha.

volto a questo ‘annichilimento’, comprende l’essenza degli insegnamenti del Buddha; sono reali così come lo è il mondo manifesto attorno a lui.

I rituali che portano la comunità Sora a parlare coi fantasmi dei parenti da poco scomparsi e a comprendere la natura di un determinato *sonum*, non dubitano nemmeno un secondo di ottenere risposte veritiere dallo sciamano e quindi dai defunti. Anzi, dovranno adattarsi e prevenire altre possibili morti. La ‘spinta dal sottosuolo’ ha un valore attivo, una causalità effettiva nel modellare i costumi di queste popolazioni. Quando parlavamo di questo scambio, questa permuta, impiegando la metafora degli scacchi, intendevamo proprio questo: dove le nostre pedine, saranno quelle bianche, quelle del sovrannaturale sono quelle nere, opposte, ma complementari. La partita non può essere giocata senza un confronto con l’altra parte e così nemmeno la società potrà costruirsi in modo totale senza un parallelo con quello che astraiano, che chiamiamo ideale. Così il rituale funebre brāhmaṇico, non potrà nemmeno esistere in primo luogo, se non ci fossero le fondamenta che garantiscono l’esistenza del regno di Yama e del *pitṛloka*. Come già detto con la metafora dell’albero che cade nella foresta, non è importante accertarsi dell’esistenza tangibile dei *naraka*. Quello che conta è sapere che *deve* esistere proprio per rafforzare le nostre convinzioni escatologiche e l’efficacia del rituale. È questo poi, lo scopo ultimo del rituale, per come l’abbiamo inteso. Di fronte a quella che Geertz chiama “*la strana opacità di certi eventi empirici*” la classe dei *brāhmaṇa*, qui in esempio, deve creare la religione, il sistema di simboli più adatto, per indurre delle disposizioni, degli stati d’animo, delle convinzioni. L’uomo nel *saṃnyāsa* è pronto ad accettare la morte, proprio perché coinvolto nel sistema *āśrama*, immerso in questo “mare di simboli” ed è pertanto *convinto* che morire equivale a darsi, fondersi col macrocosmo divino che l’ha generato (e che non può vedere). Di nuovo, il devoto *śaiva* è *convinto* che i simboli esoterici, le pratiche apprese nella *dīkṣā*, lo porteranno all’unione con Śiva. I semi piantati nel corso di un’intera vita di devozione, gli stati animo che l’adepto provava, influenzati dall’insieme dei simboli sacri, sono finalmente sbocciati nel fiore della più pura *convinzione* e *motivazione* a seguire nella morte – libertà ultima e definitiva – il signore di tutti gli *yogin*. In questo senso, sì, Turner ha ragione a definire il rituale come il comportamento prescritto che ha referenza nel credo di esseri o poteri mistici, ma solo se ammettiamo cosa realmente comporta per il fedele: nell’ultimo caso, una devozione che dura una vita intera.

Eppure ciò che è sconosciuto – la morte – è la nostra più grande paura primordiale. In tal caso il rituale deve, non soltanto mostrare la via corretta, la pratica religiosa, per raggiungere la

liberazione, il *mokṣa* o l'unione col divino, ma anche spiegare, far capire e soprattutto, proteggere. Sarà scontato, alla luce di quello che si è esposto e di quanto si è appena spiegato, dire che non sappiamo cosa c'è al di fuori della nostra realtà simbolica; ci ripetiamo: non è nemmeno importante sapere se è ultimamente reale. È però importante capire che i rituali religiosi hanno una duplice funzione: essi sono sia un filtro con cui Nirṛti⁴ è accomodata fra noi, al pari di uno straniero, ma anche metodo stesso per cui Nirṛti si trasforma in *ṛta*. Ci colleghiamo nuovamente alla liminalità, così come espressa nei lavori di van Gennep e Turner: la liminalità è quella fase nei riti di passaggio che rappresenta ciò che è indefinibile, quello che non si conosce, lo stato a metà fra distacco e reintegrazione, ma che è anche e soprattutto, la matrice delle interpretazioni dell'ignoto. Addentrarsi nell'oscurità dell'*aranya*, morire per presentarsi alla corte di Yama, la discesa *ad inferi* del *délok*, sono tutte azioni che aprono le porte della liminalità. Non sappiamo, varcata la soglia, quale sarà il nostro destino, ma sappiamo che è un rischio. Morire, uscire dal villaggio, essere catturati dalla *trance*, sono azioni che comportano un primo, fondamentale distacco ed equivalgono a varcare queste soglie, simboliche o meno, della società ideata da van Gennep. Le zone liminali⁵, poi comportano pericolo sia per chi vi accede, come abbiamo visto, ma anche per chi è esposto agli influssi degli agenti che percorrono quest'uscio.

Il rituale, quindi, dev'essere in grado di conciliare e manipolare le informazioni liminali, ma allo stesso tempo, creare nuove categorie, creare *ṛta* laddove ci sia uno spiraglio⁶. Se il *saṃnyāsin* che torna dalla foresta, assorbito da – e assorbe le qualità *sacerrime*⁷ di– Nirṛti, è ora un agente liminale a tutti gli effetti, egli *deve* essere reintegrato. Il *grāma*, la società che si fonda, in quest'accezione, sull'ordine religioso deve trattare quello che ora è a tutti gli effetti, un estraneo con cautela: l'asceta è autorevole, incute timore perché ha poteri e conoscenze che noi non abbiamo; reintegrarlo significa dargli un nuovo ruolo nella società,

⁴ Qua la personifichiamo liberamente con la dea, ma ci rivolgiamo al concetto vedico di disordine esposto nel capitolo 4.

⁵ Intendo sia in senso geografico, come la foresta e le regioni degli inferi, ma includo anche i processi psichici cui gli iniziati ai culti vanno incontro, che li rendono, appunto, soggetti liminali.

⁶ Cfr. Malamoud, C., *op. cit.*, p. 78, “*Fra le numerose parole che significano «dono» in sanscrito vedico, una delle più comuni è pūr̥ti, letteralmente «riempimento».*”

⁷ Ci si rivolge alla definizione di Turner, già esposta nel capitolo 1.

significa *giustificare* l'anomalia⁸. Il rituale del *délok*, vede quest'ultimo immergersi, a sua volta, in un mare di simboli difficili da decifrare: la morte stessa. L'intento, tornando fra i vivi, è di comunicare e fornire informazioni sull'aldilà alla gente comune, ma in via della sua funzione, essendo un soggetto liminale in costante contatto con gli inferi, per estensione con Nirṛt, al *délok* non è nemmeno consentito l'accesso a funerali e alle celebrazioni di nascita. Porlo qui, come un soggetto di 'malaugurio', allontanarlo scaramanticamente, è *elevarne lo status a pericoloso*. Si veda il caso dell'*antyeṣṭi*: il *preta* percorrerà, idealmente, il percorso *piṇḍaja* per giungere al giudizio di Citragupta.

Qualora però, il rituale dovesse fallire, o nel caso non fosse avvenuto per via di una morte violenta, il *preta* sarebbe un problema. Nell'esplorare più nel dettaglio, parte del *pantheon* mostruoso indiano, abbiamo individuato le caratteristiche e i rischi delle creature che si generano dagli spiragli liminali. Consideriamoli nuovamente assieme alle conclusioni sulla *śavāśauca*, poste nel terzo capitolo. L'affamato *preta*, ma anche il *piśāca*, nei casi peggiori e il *bhūta* alla fine del rituale di cremazione, sono agenti liminali decisamente inquieti e maligni. Essi nascono, in un certo senso, dal *śavāśauca* o perlomeno ne prolungano la durata. Sono ciò che definivamo entità "sbagliate" poco fa, perché la loro stessa esistenza sembrerebbe voler scalzare la nostra: le loro gerarchie di disordine rimpiazzano le nostre, come abbiamo visto nell'esempio del *vetāla*. Essi ci inglobano "viscosamente" e noi ci "perdiamo" in loro⁹, dovessimo essere attaccati. Stiamo dicendo che il senso della paura atavica nei confronti degli spettri e dei mostri è una reazione istintiva se consideriamo che questi compromettono il nostro essere organico, i nostri ordini, ciò che diamo per vero, reale e sicuro. Per questo dobbiamo dire che sono entità 'sbagliate' e averne il terrore. Se non lo fossero, se non avessimo un confronto, un rafforzamento delle nostre *convinzioni* tramite il rito religioso con questa parte della 'società ideale', vorrebbe dire che siamo noi a essere sbagliati! Questa è ovviamente una logica "dell'altro" rispetto a noi, ma trovo importante evidenziare il punto, in vista delle conclusioni. Il rituale *śuddhi*, anche qui, è la chiave per risolvere il dilemma: per far sì che non ci sia trasmissione d'impurità, di "mancanza di ordine" e, in parallelo, perché il *brāhmaṇa* resti sempre *brāhmaṇa* e l'intoccabile sempre

⁸ Il corsivo, come negli esempi successivi, implica l'utilizzo delle categorie sviluppate nel primo capitolo, seguendo la teoria di Mary Douglas per come affrontare l'alterità.

⁹ L'utilizzo di questi due termini si riferisce ovviamente alla citazione di Sartre e a come ci comportiamo di fronte alle materie vischiose.

intoccabile, la purificazione è necessaria. Essa crea delle barriere ben definite, delle gerarchie. Anche nel caso più estremo di *śavāśauca*, dove la gerarchia è compromessa a ogni livello, il rituale provvede ad allontanare i parenti in stato liminale, nei tempi e nei modi già definiti. La promessa però che il *preta* si trasformi in un antenato benevolo, che il *bardo* trovi una giusta rinascita e che i Garo possano ancora parlare coi *mi'mang* dei loro antenati, è abbastanza da aiutarci a fargli/farci superare questo stato liminale dell'anima.

2. L'alterità necessaria

Sappiamo adesso che, all'interno della società indiana, esistono delle risposte precise, atte a sostenere la gravità dell'ignoto. Esistono, cioè, rituali per confinare o integrare le alterità liminali. Ci siamo espressi a lungo sul bisogno di saperle gestire e poterle accomodarle alle nostre categorie, ma abbiamo tralasciato l'idea che esse, in fondo, siano necessarie.

Ripetendoci: potremo dire, ora, che queste alterità, anche quelle più mostruose, come i *preta* e i *piśāca*, sono *necessarie* per la costruzione del rituale e quindi per la formulazione della pratica religiosa, dato che consideriamo i due elementi interdipendenti.¹⁰ Il confronto della società reale *necessita* di un corrispettivo ideale per potersi evolvere. Stiamo cominciando a intendere la “spinta dal sottosuolo” come una forza che non solo richiede un intervento di controllo, ma che è creatrice. Pensiamo di nuovo al ruolo di Yama e Kālī: le loro manifestazioni sono orrifiche, mostruose, ma loro funzione è sostanzialmente salvifica e purificatrice, oltre che punitiva. La Kālī mostruosa distrugge e uccide, ma allo stesso tempo pone le basi necessarie a creare nuova vita. Yama appare in vesti più benigne ai *preta*, che sono condotti propriamente alla sua corte dallo *śrāddha* necessario alla rinascita in *pitṛ*. Ma anche nel caso dei *mi'mang* e del *vetāla*: la *janggi* del defunto Garo, racchiusa nelle *kima*, si propone come un *continuum* ultraterreno della vita stessa; la comunicazione con gli antenati, come nel mondo hindū, è necessaria per lo sviluppo della società. Il tesoro del *vetāla*, ma più

¹⁰ Religione e rituale, vedi il primo capitolo.

in generale quello custodito dal mostro¹¹, è capace di donare poteri immensi, verità e facoltà non accessibili alla gente comune; ottenere i suoi doni significa evolversi. L'agente liminale "vetāla", come si è visto, incide fortemente sulle sorti delle persone, può portarle a creare 'imperi nei cieli', estende il regno e il volere di Vikramāditya, nel caso della *Vetālapañcaviṃśati*. Affrontare il mostro, rispondere ai suoi indovinelli, è un processo necessario se ne si vogliono ottenere le *siddhi*. Il viaggio ultraterreno del *délok*, come ennesimo esempio, ha un impatto su chi ascolta le sue storie. I parenti dei defunti dovranno disporsi per poterli aiutare dal mondo dei vivi. La nascita delle pratiche di culto verso i defunti, è mossa proprio dai racconti di questo messaggero. Così, allo stesso modo, reintegrare chi proviene dall'*aranya* è un processo che porta alla fondazione di nuove norme e categorie identificative per comprendere il potere del *samnyāsin*; significa essere obbligati ad allargare la propria visione del mondo, includendo quello "doppio" della liminalità, della foresta: integrare per conoscere, conoscere per creare.

In conclusione, capiamo quindi che il ruolo del presagio oscuro, del fenomeno del mostro, dell'agente liminale, non è qualcosa volto a portare un 'messaggio' fine a sé stesso. È proprio un monito, una chiamata all'azione che incita e costringe al cambiamento, che impone una crescita. E noi, di fronte a questo 'urlo' dall'oltretomba, saremo necessariamente obbligati a costruire, pianificare. La scacchiera della nostra vita avrà perciò bisogno delle pedine nere per sapere che cosa stiamo facendo, per sapere chi siamo nel gioco e organizzare le nostre mosse future, vedere il nostro destino. Con ultimo rimando, proprio su questo tema, vorrei proporre nuovamente l'avventura di Vikramāditya col *vetāla* come un racconto capace di racchiudere al meglio quanto appena detto poiché il re è il nostro metro di paragone: noi siamo come lui, circondati dalle nostre sicurezze e dimentichi e delle nostre mancanze, rifuggiamo o abbiamo paura del mostro e del diverso, perché ci mette inevitabilmente a confronto con noi stessi, con chi siamo, con quello che abbiamo fatto o con ciò che crediamo di sapere. Il vero tesoro è proprio sfidare la nostra paura affinché il mostro sia *realmente* il seme del nostro cambiamento interno e spirituale.

¹¹ Vedi inizio del capitolo 4.

Ringraziamenti

Prima di tutto, desidero ringraziare tutti i professori del mio corso di studio all'università Ca'Foscari. Ho apprezzato ogni singola cosa che ho imparato da loro. Hanno reso il mio percorso indimenticabile e li ammirerò sempre, conservando con cura quello che mi hanno insegnato. La mia più cara gratitudine va però espressa, in particolare, al professor Beggiora, al professor Dahnhardt e alla professoressa Medhekar: il loro aiuto e la loro pazienza, durante momenti difficili, è un dono che non dimenticherò e che spero, prima o poi, di poter contraccambiare. Un altro grazie, è rivolto ai miei genitori e ai miei parenti, che mi hanno sempre sostenuto, cercato e amato in qualsiasi modo possibile. È forse scontato da dire, ma senza di loro non ce l'avrei mai fatta (e non mi riferisco solo alla pazienza dimostratami durante la stesura di questa tesi!). Infine desidero ringraziare gli amici e le persone a me vicine che mi hanno accompagnato e che sono rimaste con me durante tutti questi anni trascorsi a Venezia. Li ringrazio per avermi fatto vivere un'avventura incredibile e per essermi rimasti accanto anche nei periodi più bui.

Concludo con una citazione che soleva apparirmi spesso a Venezia, mentre camminavo per raggiungere le Zattere. Ho sempre pensato che prima poi acquisisse un significato speciale per me e alla fine di tutto questo percorso, queste poche parole non mi sono mai sembrate più vere.

“Da Venezia ho ricevuto gli insegnamenti più preziosi della vita;
da Venezia sembra di uscirmene adesso come accresciuto dopo un lavoro.”

Amedeo Modigliani

Bibliografia

- Beggiora, S. “*Mostri, spettri e demoni dell’ Himalaya. Un’indagine etnografica fra mito e folklore*”, 2016, Meti edizioni
- Beggiora, S., “*Sonum: spiriti della giungla. Lo sciamanismo delle tribù Saora dell’Orissa*”, 2003, FrancoAngeli, Milano
- Bindi, S. “*Una storia di fantasmi in Garhwal. Analisi di una credenza in contesto*” pp. 25-26 in *Mostri, spettri e demoni dell’Himalaya. Un’indagine etnografica fra mito e folklore*, Beggiora, S. (a cura di), 2016, Meti Edizioni, Torino
- Bloch, M., & Parry, J., “*Introduction: Death and regeneration*” in *Death and the regeneration of life*, 1982, Bloch, M. & Parry, J. ed., Cambridge University Press, pp. 15-18
- Chaturvedi, B.K., “*Garuda Purana*”, 2019, Diamond Pockets Books Pvt. Ltd., New Delhi

- Chaturvedi B.K., “*गरुड पुराण*”, 2015, Diamond Pocket Books Pvt. Ltd., New Delhi
- Cuevas, J.B., “*Travels in the Netherworld. Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet*”, 2008, Oxford University Press, Inc. New York
- Davis, H. R., “Cremation and Liberation: The Revision of a Hindu Ritual”, *History of Religions*, Vol. 28, No.1, 1988, The University of Chicago press
- De Coppet, D. “*Introduction*” in “*Understanding rituals*”, 2003, London, New York, Routledge.
- Dezso, C. “*Encounters with the Vetālas. Studies on fabulous creatures I*”, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 63, No. 4, 2010
- Douglas, M., “*Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*”, 1984, Routledge, New York
- Dumont, L., “*Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*”, 2000, Adelphi, Milano
- Eller, J.D. “*Introducing anthropology of religion*”, 2007, New York, Routledge

- Epicuro, Giulia Mancinelli (traduzione a cura di) , “*Lettera a Meneceo sulla felicità*”, 2019, www.epicuro.org,
- Fabietti, U. “*Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*” 2014, Raffaello Cortina Editore, Milano
- Filippi, G.G., “*Il mistero della morte nell’India tradizionale*”, 2010, Itinera Progetti, Bassano del Grappa (VI)
- Filippi, G.G, “*Discesa agli inferi. La morte iniziatica nella tradizione Hindū*”, 2014, Novalogos Edizioni, Università Ca’ Foscari ,Venezia
- G.V.Tagare (a cura di) “*Brahmāṇḍa Purāṇa*”, 1958, Narendra Prakash Jain For Motilal Banarsidass Publishers, Delhi
- Gennep. A. van. “*The rites of passage*”, 1960, The university of Chicago press, Chicago
- Geertz, C. “*The interpretation of cultures*”, 1973, Basic Books, Inc., Publishers, New York
- Gnoato, M. L., “*Jambhaladatta. Gli enigmi dello spettro*”, 1994, Marsilio Editori, Venezia
- Gnoli, R. (a cura di), “*Bhagavadgītā. Il canto del beato*”, 11.32, 1987, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano

- Harvey, P., “*An introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*”, 2013, Cambridge University Press, New York
- Koch, L. (a cura di), “*Beowulf*”, 2016, ET Classici, Torino
- Lecouteux, C., “*Witches, Werewolves, and Fairies: Shapeshifters and Astral Doublers in the Middle Ages: Shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages*”, 2003, Inner Traditions
- Lovecraft, H.P., , “*Selected stories*”, 2008 London, Collins Classics
- Maaker, de E., “*Ambiguous Mortal Remains, Substitute Bodies, and other Materializations of the Dead among the Garo of Northeast India*” in Berger, P & Kroesen, J., in *Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality*, 2016, Berghahn Books, Oxford, New York., 2016, pp. 15-35
- Malamoud, C., “*Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell’India antica*”, 1994, Adelphi, Milano
- Malgorzata, Sacha, “*Kālī. L’ira della Dea*” in Boccali, G. e Torella, R., (a cura di) *Passioni d’Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*, 2007, Torino, Piccola biblioteca Einaudi
- Mills, A. M., “*Living in Time’s Shadow: Pollution, Purification and Fractured Temporalities in Buddhist Ladakh*”, in *The Qualities of Time, Anthropological Approaches*, James. W & Mills, D., 2005, Berg, Oxford, New York, pp. 349-366.

- Mirnig, N., “*Hungry Ghost or Divine Soul? Postmortem Initiation in Medieval Shaiva Tantric Death Rites*” in Berger, P & Kroesen, J., *Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality*, 2016, Berghahn Books, Oxford, New York, pp. 187-205.
- Miyake, T., “*Mostri del Giappone. Narrative, figure, egemonie della dislocazione identitaria*”, 2014, Edizioni Ca’ Foscari, Venezia
- Olivelle, P. “*Caste and Purity: A Study in the Language of the Dharma Literature*” in *Language, Texts, and Society: Explorations in Ancient Indian Cultures*, Olivelle, P. Anthem Press, 2011
- Parry, J., “*The end of the body*”, in *Fragments to a History of the Human Body*, 1989, M. Femer ed., Urzone Inc. New York
- Pieruccini, C., “*Storia dell’arte dell’India II. Dagli esordi indo-islamici all’indipendenza*”, 2013, Piccola Biblioteca Einaudi, 2013, Torino
- Pommaret, F., “*Les Revenants de l’Au-Delà dans le Monde Tibétain. Sources littéraires et tradition vivante*”, 1989, Centre National de la Recherche Scientifique, Parigi
- Ṛgveda, X, 87 in Griffith, H.T.R., “*The Hymns of the Rigveda*”, 1896, Kotagiri, in Dr. Narinder Sharma, *Rig Veda Griffith*, Internet Archive, 2013

- Rinpoche, S., “The Tibetan Book of Living and Dying”, 2002, HarperCollins Publishers, Inc
- Said, E. “*Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*”, 2013, Feltrinelli
- Silk, A.J., “*Buddhist Cosmic Unity. An Edition, Translation and Study of the Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*”, 2015, Hamburg University Press, Hamburg
- Sorisi, S.G., “*Mentalità e morte. Percezioni, concezioni e credenze in Occidente e in India. Uno studio comparativo.*”, 2019, FrancoAngeli, Milano
- Strong, S.J., “*The Buddha’s Funeral*” in Cuevas, J. B. & Stone, I.J. (a cura di), *The Buddhist Dead. Practices Discourses, Representation*, 2007, Kuroda Institute, University of Hawai’i Press, Honolulu, pp. 33-40
- Tarabout, G. “*Ancêtres et revenants. La construction sociale de la malemort en Inde*”, in Baptandier, B. (a cura di) *De la malemort en quelques pays d’Asie*, 2001, Karthala, pp.165-199
- Tiziani, M., “*Vampires and vampirism: pathological roots of a myth*”, 2009, in *Antrocom*, Vol. 5 – n.2, pp. 133-137
- Tolkien, J.R.R., “*Il signore degli anelli. La compagnia dell’anello*”, 1979, Edizione Euroclub Italia, Milano
- Torella, R. “*Il pensiero dell’India. Un’introduzione*”, 2008, Carocci Editore, Roma

- Torri, M., “*Storia dell’India*”, 2000, GLF Editori Laterza, Roma-Bari
- Torri, D., “*La persistenza della paura. Una introduzione allo studio delle storie di fantasmi e spettri in Nepal*”, in *Mostri, spettri e demoni dell’Himalaya. Un’indagine etnografica fra mito e folklore*, Beggiora, S. (a cura di), 2016, Meti Edizioni, Torino
- Tsomo, K.L., “*Into the Jaws of Yama, Lord of Death. Buddhism, Bioethics and Death*”, 2006, State University of New York Press, Albany, New York
- Turner, V. “*The forest of symbol. Aspects of Ndembu ritual*”, 1967, Cornell University, London.
- Sartre, J-P., “*L’essere e il nulla. La condizione umana secondo l’esistenzialismo*”, Franco Fernagni e Martina Lazzari (a cura di), 2014, il Saggiatore, Milano
- Smith, M. F., “*The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*”, 2006, Columbia University Press, New York
- Urs App in “*The cult of emptiness: The western discovery of buddhist thought and the invention of oriental philosophy*”, 2012.

- Vitebsky, P., “*Shape of Mourning among the Sora*” in Berger, P & Kroesen, J., *Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality*, 2016, Berghahn Books, Oxford, New York, pp. 37-55.
- Witzel, M., “*Macrocosm, Mesocosm and Microcosm: The Persistent Nature of “Hindu” Beliefs and Symbolic Forms*”, in *International Journal of Hindu Studies*, Vol. 1, No. 3, 1997
- Walter, M., “*Of corpses and Gold: Materials for the Study of the Vetāla and the Ro langs*”, in *The Tibet Journal* Vol. 29, No.2 (Summer 2004), pp. 13-4