

Il gemello solare: studio e analisi di Charles Malamoud¹

A cura di Monica Guidolin

« Dans l'Inde védique et hindoue, telle du moins que nous la connaissons par les textes, la nécessité pour les vivants de mettre les morts à distance est un souci constant : il se manifeste, avec une cruelle clarté, dans nombre de séquences du rituel des funérailles. Il faut soigneusement éviter le spectacle de la mort et le contact, même indirect, avec les morts quand on est engagé dans l'exécution des rites destinés aux dieux et aussi dans l'apprentissage des textes sacrés.

En outre l'Inde ancienne a produit des mythes et des spéculations qui enseignent que la mort est en quelque sorte à la base de la structuration humaine de la vie. » (p. 7)

L'ultimo libro di Charles Malamoud dal titolo « *Le jumeau solaire* » (Il gemello solare), permette di comprendere in modo approfondito il sistema di pensiero che soggiace ai testi più antichi della tradizione indiana, ai miti e ai riti dell'India e di osservare da vicino, grazie all'analisi dell'autore, le relazioni tra la morte, la legge, la successione delle generazioni, e persino l'importanza della scrittura e della parola nella tradizione vedica. Si tratta di un libro interamente consacrato alla morte nella sua accezione di viaggio al di là, e nella sua concezione all'interno del contesto sacrificale. Per la prima volta vi è una chiara descrizione del dio della morte (Yama) in quanto mortale, immortale, fratello e soprattutto gemello. La storia di Yamī e di Yama occupa, in qualche maniera, il cuore del libro, che raggruppa sette saggi imperniati sulla nozione di rituale e, più precisamente, su quella di sacrificio nel pensiero indiano antico. L'autore mette in luce i riti e i miti dell'India vedica e brahmanica, prendendo in considerazione la meditazione indiana sulla vita dei mortali e sulla successione generazionale. Tutta la sezione sul sacrificio vedico e sulle affinità tra i grandi sacrifici solenni mostra le straordinarie doti di uno dei massimi studiosi viventi di questioni indiane.

L'attenta lettura dell'opera permette di individuare, al suo interno, tre parti principali:

1. La prima parte (pp. 13-65) illustra la dualità di Yama nel suo rapporto con la sorella gemella Yamī ;
2. La seconda parte (pp. 67-126) è un'analisi dei rituali della morte, del ruolo ricoperto dagli antenati, e del sacrificio vedico, "modello e replica" di ogni forma di sacrificio in India² ;
3. La terza parte (pp. 127-149) implica un discorso sui valori dell'oralità e sull'utilizzo della parola scritta in seno alla civiltà indiana.

Nella mitologia indiana Yama, il gemello solare, è il dio della morte. Immortale, egli è la divinità tutelare dell'ordine che regola i rapporti tra gli esseri viventi e le generazioni successive, nonché la personificazione della Morte stessa, *Mṛtyu*.

Yama deve il suo nome al fatto di essere prima di tutto un gemello (il termine sanscrito *yama* ha, in effetti, tale significato), e di esercitare l'azione derivante dalla radice verbale *yam-*, dal significato letterale di « contenere », « costringere ».

L'autore non fa un'analisi da storico delle religioni, egli adotta piuttosto una prospettiva più ampia con l'esplicito intento di interrogare i testi. Nel cercare di comprendere la vera natura di Yama, egli si domanda se sia un personaggio unico o, se invece, sia il risultato della fusione di due potenze distinte, una più soccorrevole e salvatrice, l'altra più sinistra e funebre. Senza dubbio, la figura di Yama è una figura molto complessa, di cui, tuttavia, Malamoud ci mostra la sua unità o, per meglio dire, la sua ri-unificazione.

¹ Charles Malamoud, *Le Jumeau Solaire*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

² Contributo essenziale sul sacrificio vedico è l'opera di Madeleine Biardeau e Charles Malamoud *Le Sacrifice dans l'Inde Ancienne* Paris, 1976. École Pratique des Hautes Etudes, Paris.

In effetti, la difficoltà che sorge nel momento in cui si parla di questa divinità risiede proprio nella sua natura enigmatica: il mistero più impenetrabile del dio sta nel fatto di essere mortale ed immortale al tempo stesso. Egli è prima di tutto un essere divino, ma è anche colui che per primo fa l'esperienza della morte con il preciso intento di conoscere il cammino che, da quel momento in poi, i morti umani dovranno percorrere al fine di raggiungere il luogo degli antenati, vale a dire il suo regno.

Maestro della morte e delle regole di vita, è un immortale che ha deciso di morire e di regnare sulla popolazione degli antenati, dei Padri, anche se non fa parte di questa categoria, non avendo alcuna discendenza. L'elemento di novità introdotto da Malamoud è lo sforzo di ricercare, nella genealogia e storia familiare di questa particolare divinità, gli elementi peculiari: a differenza della maggior parte degli dèi del pantheon vedico, Yama è un dio figlio e allo stesso modo un nipote, ma il carattere più significativo della personalità, dice l'autore, è quella di essere soprattutto un fratello:

- Fratello di Manu, primo uomo ;
- Fratello dei gemelli Aśvin ;
- Fratello della sorella gemella Yamī, uniti da una relazione “superlativamente” fraterna.

Il tema della dualità, che è iscritto non solo nella natura di Yama, ma anche nel suo rapporto con la sorella gemella, rappresenta il tema principale della prima parte del libro. L'autore sottolinea come, nella relazione tra i due, il mito di Yamī si riduca alla storia delle sue relazioni con il fratello. Ella esiste solamente in funzione di Yama, che, al contrario, occupa un posto specifico nel pantheon vedico: la sua identità e il suo ruolo vivono al di là della relazione con la gemella. In realtà, osserva Malamoud, al di fuori di un rapporto così insolito, nella letteratura antica i riferimenti alle relazioni tra fratelli e sorelle sono rari e deboli. Yama e Yamī sono il paio, la coppia per eccellenza, l'immagine di una relazione sul punto di trasformarsi in unione sessuale e allo stesso tempo coniugale : produrre i lignaggi umani, questo è lo scopo che la gemella Yamī propone a suo fratello Yama, nel momento in cui insiste fortemente perché egli superi le sue reticenze, invitandolo ad unirsi a lei per un parto fecondo.

Il mito, infatti, narra che Yamī amava fortemente il fratello e desiderava ardentemente unirsi a lui. Yama, nonostante l'affetto per la sorella, non auspicava tale unione, dalla quale dipendeva tuttavia la nascita della razza dei mortali. Egli, infatti, fu il primo degli Immortali ad aver deciso di conoscere la finitudine, ed essendo in lui il principio della morte, necessaria è la sua presenza alla nascita dell'umanità che, solo da lui, può prendere vita. A quel tempo, esisteva solo il giorno, non la notte. Yamī presa da un sentimento di disperazione, cominciò a versare copiose lacrime, fino a quando, chiedendole il perché del suo lamento, rispose : « Yama è morto oggi ». Desiderosi di consolarla, gli dèi decisero di creare la notte, in modo da ottenere quell'alternanza necessaria per dare inizio al suo lutto. Nonostante egli si sia sottratto, per paura dell'incesto, all'amore che la sorella gli offriva, al momento della morte lei lo piange, e, trasformando il suo dolore in lutto, crea delle forme nuove di ricordo e di affetto nei rapporti tra fratelli e sorelle. È il mito vedico, quindi, che rende conto della nascita del tempo (*kāla*), e dell'alternanza “magica” tra il giorno e la notte.

La dualità è un elemento essenziale per la comprensione della figura di Yama : come dio della morte, egli è la potenza alla quale si desidera scappare o tenersi a distanza, in quanto re dei morti divenuti antenati, egli è una potenza a cui si implora soccorso e aiuto. Come già visto, egli ha deciso di morire e questa decisione fa di lui il primo dei mortali e permette alla categoria degli esseri umani di nascere. L'ambiguità dell'azione di Yama riflette l'ambiguità della sua natura.

« *Un détail de rituel rend compte de la double nature de Yama : quand on s'adresse aux dieux immortels, on doit lancer l'exclamation svāhā ! Quand on s'adresse aux Pères, c'est l'exclamation svadhā ! Qui est approprié. Quand on s'adresse à Yama, les deux conviennent* ». (p. 24)

Re degli antenati e giudice dei morti, Yama fa conoscere e impone agli uomini la loro condizione di mortali. Ma egli è anche il re del *dharma*, poichè risponde al modello dei re che hanno per compito quello di proteggere nel loro regno l'ordine cosmico e sociale, che per gli esseri umani si concretizza in un sistema specifico d'obblighi e di osservanze. Tra gli dèi, è colui che veglia sulle costrizioni e sui doveri che ordinano la vita sociale e individuale. A questo titolo, il suo potere è il modello del potere regale in terra. Le sue armi sono il bastone (*daṇḍa*), attributo regale per eccellenza, indicante il « castigo », il « potere repressivo », la « disposizione penale » e il nodo scorsoio (*pāśa*) con il quale egli prende le sue vittime per soffocarle. Il suo veicolo (*vāhana*) è il bufalo nero, del quale qualche volta egli prende la forma.

Nei testi, sottolinea l'autore, il regno di Yama si trova a sud, poichè il sud è il luogo della morte³, e il disco solare regna sugli esseri la cui durata di vita è limitata mentre, sul piano cosmico, forma il confine con ciò che è al di fuori del suo dominio:

« *L'homme, mortel, porte la mort en lui sous la forme d'une réplique de l'image de lui – même. Qui est dans le soleil. Quand la mort qui l'habite s'arrache de lui, il ne cesse pas d'être mortel, il cesse d'être, il meurt.* » (p. 15)

Dopo questa prima parte, i tre capitoli successivi trattano il tema attorno ai riti funebri, al sacrificio vedico e alle rispettive relazioni con l'idea di morte e di *post-mortem* in India.

A tale proposito, il capitolo intitolato « *Les morts sans visage* » è uno studio approfondito sul culto dei morti e degli antenati, la cui ritualità ha un'importanza religiosa di grande spessore: a questo gruppo di riti è riservato il nome di *śrāddha*⁴, propriamente « ciò che riposa sulla *śrāddhā*, la fiducia ». L'elemento della morte è in sé presente nella stessa definizione di vita nel momento in cui si considera l'esistenza di ciascun mortale come un deposito che Yama ha donato e che, ad un certo punto, necessariamente reclamerà. Di fronte all'interrogativo primario su che cosa fare dei morti o sulle modalità di come sbarazzarsene, l'autore sottolinea come l'India abbia risposto al quesito introducendo il rito della cremazione (*upoṣaṇa*) destinato a distruggere le carni e le viscere, nonché la successiva « raccolta delle ossa » (*asthisamṣayana*).

Nel rituale funebre vige una perfetta alchimia tra l'elemento del fuoco e quello dell'acqua: l'azione dell'acqua precede e segue quella del fuoco allo scopo di purificare gli esseri umani presenti e partecipi al rituale della cremazione⁵. Le acque (*āpas*) sono evocate nei testi vedici come una massa femminile, materna, e plurale. Tuttavia, nonostante le acque siano considerate divine non esiste propriamente una dea « acqua » come, invece, accade per la controparte maschile in cui il fuoco è rappresentato dal dio « Agni ». In una cultura in cui la qualità di un uomo è data dalle sue azioni, al momento di celebrare l'omaggio finale, è importante conoscere la classe sociale (*varṇa*) alla quale il defunto apparteneva, e lo stadio

³ Il mito hindu vuole che, là dove la Gangā discende dalla luna, la Yamunā, che è un fiume solare, sia associata a Yamī, poichè, come per il gemello Yama, è figlia di Vivasvant, il sole radiale. A differenza della Gangā, fiume bianco e della liberazione finale, la Yamunā è il fiume dei morti destinati a rinascere, di colore nero.

⁴ Il termine *śrāddha* si addice particolarmente alle cerimonie del culto degli antenati. Avere « fiducia », avere « fede » nell'efficacia del rito, è prima di tutto accettare di credere che appagare i brahmani viventi invitati sia un buon modo per saziare gli antenati morti. (p. 158).

⁵ In generale, dopo la dispersione dei resti del defunto, non c'è la costruzione di una tomba o di un cenotafio. Tuttavia, c'è l'eccezione nel caso dell'edificazione del tumulo chiamato *śmaśāna*, al quale Malamoud consacra il paragrafo « Un monument pour l'oubli » (p. 74).

della vita (*āśrama*) al quale era giunto. Sulla base di questi due elementi, il bilancio delle azioni sarà fatto da Yama affinché il morto da *preta* diventi *pitṛ*, e possa raggiungere il regno dei morti.

Nel periodo pre-vedico cibo, armi e animali domestici erano bruciati assieme al defunto sulla base della convinzione che, in questo modo, si aiutasse il defunto durante il suo viaggio *post-mortem* verso la terra dei morti. Antichi passaggi del *Rgveda* rivelano, inoltre, che in epoche precedenti, era diffusa la pratica di bruciare sulla pira del marito defunto anche la moglie rimasta vedova, anche se già in epoca vedica, fu introdotto un rito di sostituzione, un rito praticato ancora oggi.⁶ I dieci giorni che seguono il decesso hanno la funzione esplicita di dare un corpo al trapassato: è il rito essenziale per trasformare il *preta* in *pitṛ*⁷. Attraverso questo rito, si può ristabilire il legame tra i viventi e i morti e, dunque, permettere ai membri della famiglia di uscire dall'impurità del lutto. Tutti i *piṇḍa* (polpetta di riso) offerti sono il nutrimento del morto come *preta*, l'embrione psichico che potrebbe morire durante il viaggio, se nessuno compisse i riti necessari. Ciascun *piṇḍa* corrisponde a un pezzo del corpo da costruire: dalla testa, il primo giorno fino agli organi genitali, l'ultimo.

Questa specifica ritualità è finalizzata alla costituzione e allo sviluppo di un corpo sottile (*liṅga śarīra*) in modo che il deceduto si adatti alla sua nuova condizione d'esistenza. Se il rito dello *śrāddha* venisse a mancare o fosse interrotto, lo spirito del deceduto (*jīva*) resterebbe prigioniero in modo indefinito in uno stato di sogno, incapace di gioire della sua nuova esistenza sottile.

Il sacrificio è l'atto centrale della religiosità vedica e della cultura brahmanica: il termine *yajña* indica il sacrificio in senso stretto, la messa a morte della vittima. È la parte più importante della cerimonia sacrificale e per questo comporta una preparazione, la *dīkṣā* (iniziazione), vale a dire l'insieme di tutti i gesti e le parole che permettono alla materia oblatoria (*dravya*) di giungere fino agli dèi (*devatā*). Nell'azione sacrificale ogni figura partecipa è animata dal desiderio (*kāma*), anche se di diversa natura: per il sacrificante (*yajamāna*)⁸ il desiderio sono i frutti dell'atto sacrificale, per l'officiante è quello di ottenere delle ricche ricompense (*dakṣiṇā*).

Tra i numerosi miti che giustificano la necessità per gli uomini di sacrificare, il più celebre è il mito eziologico di Prajāpati, primo sacrificante e prima vittima che si auto immola per frammentazione, manifestando in questo modo, l'universo intero.⁹ Questo mito insiste sullo scambio proprio al sacrificio: la vittima sacrificale è nutrimento divino e gli uomini, nel momento in cui offrono un sacrificio, possono ricevere l'immortalità e la possibilità di una vita felice. I testi insegnano che in verità non vi è differenza tra la vittima e il sacrificante, essendo la prima un sostituto del secondo. Il sacrificio vedico diventa il modello e la replica

⁶ La *sati*, termine che indica il sacrificio « volontario » delle vedove, venne abolito dalla legge britannica nel 1829. Cf. WEINBERGER-THOMAS Catherine, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*. Paris, Editions du Seuil, 1996.

⁷ Nell'India antica con questo termine si indica il morto che ha accesso allo statuto di antenato grazie ai riti funebri, in particolare grazie al rito denominato *sapiṇḍīkaraṇa*. I più antichi riferimenti che riguardano i *pitṛ* si trovano nel *Rgveda* (X 15,1) e nell' *Atharvaveda* (XVIII 2.48) e si può dedurre che i *pitṛ* stessi fossero divisi in tre categorie, ciascuna assegnata ad una delle tre sfere (*loka*), vale a dire il cielo, l'atmosfera e la terra secondo i loro meriti. Nel momento in cui i *pitṛ* entrarono a far parte del rituale brahmanico, si definì il rapporto *Deva - Asura* e le diverse categorie di esseri viventi e fu assegnato dai *brāhmaṇa* il ruolo a *Prajāpati*, in quanto "creatore secondario"; egli dichiarò ai *deva*: « Il vostro nutrimento sarà il sacrificio, l'immortalità la vostra linfa, il sole la vostra luce ». Ai *pitṛ* furono assegnati il dinamismo del pensiero e, come luce, Soma (la luna), mentre agli umani la morte (*Śatapatha Brāhmaṇa*, II 4.2, 1-2). A partire dalla tradizione vedica, gli spiriti dei defunti sono comparati ad uccelli, come avveniva in Egitto e in altre antiche culture. Per questa ragione, in India si dice che essi guardino sempre verso il basso, verso la terra e, per analogia, questo sarebbe all'origine dell'usanza di offrire cibo agli uccelli durante la celebrazione dei rituali funebri (*Dizionario dell'Induismo*, 1980).

⁸ *Yajamāna*, participio presente dalla radice - *yaj*: « sacrificare ».

⁹ Cf. *Śatapathabrāhmaṇa* 2.4.4; 6.2.3.

delle pratiche scarificali successive, come i riti tantrici, oggi molto diffusi in India. Il rituale solenne vedico comporta una piccola serie di sacrifici che hanno in comune il fatto di essere caratterizzati da un nome composto il cui termine finale è *medha*¹⁰ : ci sono l'*aśva-*, il *puruṣa-* e il *sarva-medha*, vale a dire il sacrificio del cavallo, il sacrificio dell'uomo e il sacrificio della totalità. Il lettore moderno, sottolinea Malamoud, potrebbe essere tentato di vedere in questa successione un'evoluzione storica : dal sacrificio umano all'offerta vegetale, il progresso della civiltà segue lo spostamento del *medha*.

Tra i tre *medha* solenni, il *puruṣamedha* illustra, nella visione di Sylvain Lévi¹¹, una pratica insegnata e regolamentata dai testi della "rivelazione" (*śruti*). Lévi sostiene l'idea, ripresa in seguito da specialisti come Gonda, che il sacrificio solenne del cavallo o *aśvamedha* può essere considerato come il modello più probabile del *puruṣamedha*.

Benché non vi siano prove effettive al riguardo, l'esistenza di una tale pratica è tuttavia suggerita da alcuni passaggi dello *Śatapatha brāhmaṇa* (I, 2.3, 6) e della *Taittirya saṃhitā* (II, 2.2, 4), dove l'azione è presentata come la "ri-produzione" del processo di creazione e di rinnovamento cosmici.¹²

Malamoud, tuttavia, evocando a questo proposito l'opinione di Lévi, mostra come l'uomo sia in realtà la vittima vera del sacrificio :

« *De ce principe, S. Lévi tire une conclusion logique et confirmée par la réalité des faits, mais que l'on ne trouve pas exprimée dans le Veda : le seul sacrifice authentique est le suicide.* » (p. 123)

In compenso Lévi stima che nei *Brāhmaṇa*, il ricordo « *d'une pratique non moins sauvage, immédiatement voisine du sacrifice suicide, le sacrifice humain*¹³ » abbia un ruolo promotore. Nell'evoluzione che il pensiero conobbe verso il concetto di non-violenza, il sacrificio umano sarebbe stato progressivamente sostituito prima dal sacrificio animale, e poi dall'immolazione "virtuale" di immagini o vegetali. Così, nella visione fondamentalmente ottimistica del mondo che caratterizzava il periodo vedico, il sacrificio è stato visto e considerato come lo strumento per soddisfare i desideri degli uomini. C'era, infatti, la convinzione che colui che sacrificava potesse, in questo modo, ottenere ogni sorta di bene : ricchezza, successo, donne, fino ad una condizione divina nel cielo.¹⁴ In realtà, Malamoud osserva che il sacrificio del cavallo non è mai una forma moderata del sacrificio dell'uomo, il *puruṣamedha*, essendo quest'ultimo la regola del sacrificio, ciò che dà all'atto sacrificale la sua struttura rituale profonda.

Per concludere, Malamoud dedica l'ultima parte dell'opera alla scrittura e alla sua comparsa in India. Egli ricostruisce l'ideologia linguistica dei maestri e discepoli della tradizione hindu, mostrando come, nell'India antica, la scrittura fosse una pratica di elevato

¹⁰ Secondo L. Renou, *medha* è "forza", designa il succo vitale, la sostanza corporea che contiene il vigore di un animale rendendolo idoneo a fare da vittima. (p. 109)

¹¹ Cf. S. Lévi, 1966, pp. 130-131.

¹² Attualmente, il sacrificio umano è rimasto in vigore presso alcune tribù, per esempio i Khond, che offrono le loro vittime alla dea della terra, considerando il sangue un elemento necessario alla coltivazione della curcuma secondo l'idea che sia il liquido vitale a darle il caratteristico color rosso.

¹³ S. Lévi, 1868, p. 133.

¹⁴ Cf. *Bhagavad-Gītā* III, 10-12 (texte sanscrit) :
 sahayajñāḥ prajāḥ sṛṣṭvā purovāca prajāpatiḥ |
 anena prasaviṣyadhvam eṣa vo `stv iṣṭa kāmadhuk || 10 ||
 devān bhāvayatānena te devā bhāvayantu vaḥ |
 parasparaṃ bhāvayantaḥ śreyaḥ param avāpsyatha || 11 ||
 iṣṭān bhogān hi vo devā dāsyante yajñabhāvitāḥ |
 tair dattān apradāyaibhyo yo bhuṅkte stena eva saḥ || 12 ||

spessore; in particolare il ruolo rivestito dall'epigrafia – molto ricca e diversificata a partire dal III secolo a.C. – costituì un'importante fonte storica dell'India. La scrittura è molto più efficace della grafia : essa non è solo un'annotazione del suono, bensì una « ristrutturazione » della parola. Nell'India induista, la scrittura è prima di tutto una tecnica di trascrizione, una tecnica elaborata ed efficace la cui eccellenza consiste nel fatto di essere al servizio della parola orale, alla quale essa è subordinata. Malamoud osserva che la conoscenza della scrittura e dei testi scritti non deve essere confusa con il sapere. Ci sono in effetti delle zone del sapere – le più elevate – vietate alla scrittura : è il caso del sapere per eccellenza, il Veda, che occorre apprendere dalla parola viva del maestro.