



STRADE

IL MALE AGITO

Prospettive
dal lato oscuro della psiche

A CURA DI
GAETANO ROBERTO BUCCOLA
E CARLO MELODIA

**SPIRITUALITÀ E TRADIZIONI RELIGIOSE:
APPROCCI, DISCIPLINE, ETNOGRAFIE**

FRANCOANGELI

S.T.R.A.D.E

SPIRITUALITÀ E TRADIZIONI RELIGIOSE: APPROCCI, DISCIPLINE, ETNOGRAFIE

La collana propone un' esplorazione, di natura teorica ed empirica, delle prospettive sullo studio della religiosità e del sacro. Fra queste si annoverano ricerche sulla relazione tra religione e corpo, memoria sociale, cultura popolare, studi di genere, *indigeneity*, ambiente e paesaggi culturali, globalizzazione, modernità e multiculturalismo. Recenti eventi storici hanno suggerito che la religione ha un ruolo centrale nel mondo contemporaneo, pertanto un approccio antropologico ed etnografico risulta essenziale alla creazione di un forum per l' espansione della comprensione della religiosità a livello globale, dove pratiche religiose e rituali si prestano a essere recuperate all' interno di modelli interpretativi critici in relazione a istanze culturali che ne sfidano e ne ridefiniscono la continuità.

Etnografie analitiche, opere comparative e altri contributi combinano in questa collana una visione che oltrepassa i tradizionali confini disciplinari: il progetto editoriale è dunque aperto a specialisti in *religious studies*, in antropologia culturale, sociologia e altri studiosi interessati all' esplorazione della produzione di nuove forme e pratiche religiose nelle diverse aree dell' agire sociale.

Tutte le proposte di pubblicazione vengono sottoposte alla procedura del referaggio (*peer review*), fondata su una valutazione che viene espressa sempre e per ogni lavoro da parte di due *referees* anonimi, selezionati fra docenti universitari e/o esperti.

Direzione

Stefano Beggiora, *Università Ca' Foscari di Venezia*

Lia Zola, *Università degli Studi di Torino*

Comitato Scientifico

Ivan Leopoldo Bargna, *Università degli Studi di Milano-Bicocca*

Giorgio Baruchello, *Háskólinn á Akureyri/University of Akureyri, Islanda*

Ester Bianchi, *Università degli Studi di Perugia*

Ignazio Buttitta, *Università degli Studi di Palermo*

Enrico Comba, *Università degli Studi di Torino*

Thomas Dahnardt, *Università Ca' Foscari di Venezia*

Emanuele Fabiano, *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Parigi, Francia*

Fabrizio Ferrari, *Università degli Studi di Padova*

Toshio Miyake, *Università Ca' Foscari di Venezia*

Stefania Palmisano, *Università degli Studi di Torino*

Nicola Pannofino, *Università degli Studi di Torino*

Elisabetta Ragagnin, *Freie Universität Berlin, Berlino, Germania*

Diana Riboli, *Panteion University of Social and Political Sciences, Atene, Grecia*

Davide Torri, *Università di Heidelberg, Germania*

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a “FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano”.

IL MALE AGITO

Prospettive
dal lato oscuro della psiche

A CURA DI

**GAETANO ROBERTO BUCCOLA
E CARLO MELODIA**

STRADE

**SPIRITUALITÀ E TRADIZIONI RELIGIOSE:
APPROCCI, DISCIPLINE, ETNOGRAFIE**

FRANCOANGELI

Progetto grafico di copertina di Elena Pellegrini

Copyright © 2019 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it

Indice

Introduzione , di <i>Gaetano Roberto Buccola</i>	pag.	7
Considerazioni introduttive per uno studio sul male in India , di <i>Stefano Beggiora</i>	»	11
Concezioni d'ombra. La crudeltà nella storia del pensiero occidentale , di <i>Giorgio Baruchello</i>	»	31
Il suicidio che uccide , di <i>Gaetano Roberto Buccola</i>	»	47
La malazione: irruzione del “Diabolico” in analisi , di <i>Carlo Melodia</i>	»	93
Gli autori	»	126

Introduzione

di Gaetano Roberto Buccola

Quando si progetta un libro a più voci ci si pone sempre l'obiettivo di rendere armonici i "suoni" che compongono l'insieme, affinché il risultato sia polifonico e non cacofonico; in breve, l'impegno è quello di far convivere competenze, sensibilità e professionalità diverse, provenienze geografiche a volte parecchio distanti e sistemi di pensiero dissimili.

La genesi di questo libro si situa a Palermo, in occasione di un convegno internazionale e multidisciplinare dal titolo "L'azione malata", in cui si è discusso di vari aspetti legati all'idea del male, affrontati dal punto di vista psicoanalitico, filosofico, antropologico, giuridico, ecc.

Al termine dei lavori ci si è resi conto che, oltre i singoli interventi, si era avviato un dialogo aperto ed era rimasto un *climax* grazie al quale i temi di partenza si andavano progressivamente accordando e ampliando, scoprendo sfaccettature e articolazioni che, secondo chi scrive – ciò condiviso anche dagli altri Autori –, richiedevano uno spazio e un uditorio ben più estesi e soprattutto duraturi. Oltre le relazioni, quindi, costitutivamente separate e differenziate l'una dall'altra, si è costituito un vero *organismo* in cui le suggestioni e le sollecitazioni di un autore entravano in naturale risonanza con un altro e un altro ancora, rivelando aspetti originali e di inedita profondità. Il *focus* principale, il Male, si rivelava essere come una specie di catalizzatore o di magnete intorno a cui le *materie* fornite da ogni specialista trovavano linee convergenti, con inaspettate e proficue sincronicità.

Affrontare il tema del Male significa immergersi in uno degli archetipi più ostici e drammatici per l'Uomo, verso cui l'atteggiamento è stato a volte rabbioso e respingente, altre volte sottomesso e impaurito, altre ancora reattivo o rassegnato, secondo le epoche, le culture, le religioni, le ideologie di riferimento. Forse non è casuale che proprio l'archetipo del Male e non altri abbia coagulato sentimenti e pensieri di studiosi, accademici, clinici, ecc., il

cui background culturale e geografico è a volte significativamente divergente. Proprio tale apparente discontinuità che talvolta emerge dai contributi di questo libro “racconta” l’influsso perturbante e lacerante del Male nella psiche degli esseri umani: il Male divide chi lo assume come luogo dell’anima, ma separa anche chi lo osserva da chi lo patisce. L’ontologia del Male è una sfida al “racconto” e alla generalizzazione del Male stesso, che gli Autori di questo volume hanno raccolto, nonostante la spinosità delicata e potenzialmente dirimente dell’argomento.

Il Male, quindi: il Male, nello scritto di Beggiora, è esaminato nella sua genesi in un sistema di pensiero come quello indiano che è sovente percepito enormemente distante dalla cultura e dalla filosofia classica occidentale, ma che rivela aspetti e contenuti molto più prossimi al nostro spirito e al nostro intelletto di quanto istintivamente immagineremmo. Uno degli aspetti forse più interessanti, focalizzati da Beggiora, risiede nella trasposizione di alcuni antichissimi precetti ad esigenze e forze politiche contemporanee che hanno contribuito alla concretizzazione di forme di radicalismo e fondamentalismo che hanno coinvolto in particolare alcuni strati sociali di una regione del mondo, quella del Subcontinente indiano, in cui l’idea della non violenza, *ahimsā*, si trasforma drammaticamente nel suo opposto, in una esplosione di rabbia e tensioni incontenibili.

Secondo la concezione indiana, ai nostri giorni ci troviamo nell’era del *Kali-Yuga*, l’ultimo – e più oscuro – dei quattro grandi periodi ciclici dell’umanità, un’epoca iniziata con la morte fisica di Krishna e che si concluderà nell’anno 428.899, per ricominciare il ciclo con il *Satya-Yuga*, per molti aspetti analogo alla occidentale età dell’oro. Tale concezione è esplicitamente prossima alla concezione ciclica del tempo e della storia secondo la cultura greca e in genere occidentale; *Kali-Yuga* trova il suo corrispettivo ellenistico nella età del ferro, che è il tempo attuale, contemporaneo, crogiuolo di miseria, violenza e angoscia. Nei giorni che viviamo, di fronte al terrore o alla sciagura, anziché trovare sollievo o protezione nel dio o, comunque, in uno stile di vita più spirituale, l’umanità sovente reagisce generando nuovi mostri, in un perverso crescendo spiraliforme di decadenza e disperazione.

Queste manifestazioni perturbanti dell’animo umano sono sapientemente sezionate ed esposte da Baruchello; partendo dalle concezioni fissate dai padri del pensiero occidentale, il suo studio esamina dall’interno i concetti cardinali di bene, crudeltà, errore, paradosso, sadismo e vizio, da cui scaturiscono le più articolate forme di male, alcune delle quali sembrano essere consustanziali all’uomo, altre, invece, parrebbero indotte dalle circostanze ambientali. Così, se la crudeltà è, secondo Seneca, un *vizio* connaturato alla

natura umana, la stessa crudeltà è uno stadio, un *fatto* psichico necessario allo sviluppo della maturità emotiva e mentale; ecco che, usando una espressione di uso comune, la “natura maligna”, che si palesa in forma di terremoti, alluvioni, carestie, ecc., manifesta aspetti *ordinari* e intrinseci al mondo in cui viviamo, contrapposti alle forme di male che attribuiamo alla volontà umana sotto le forme della follia, della cattiveria e dell’egoismo.

Se al male *naturale* conferiamo una necessità esorbitante dalla nostra volontà poiché la sua origine è, in fondo, divina, quindi inconoscibile nei suoi principi superiori, nel caso del male che proviene dalla volontà dell’uomo proviamo la paura quando scopriamo che ciò che è *deciso* dall’altro, dal *simile*, contro di noi potrebbe, un giorno, realizzarsi in senso inverso, vedendoci e vivendoci alternativamente come carnefici e vittime.

Il contributo di Buccola affronta un aspetto psicologico ed esistenziale controverso, perlomeno se visto dalle due prospettive, medica e psicoanalitica: il tema del suicidio. L’atto volontario del fine-vita, sovente considerato come un *opus contra naturam*, rientra nelle possibilità di scelta dell’individuo. La rinuncia all’esistenza è confinata in una regione psichica che è stata da sempre soggetta ai precetti morali, religiosi e civili, che ne hanno reso l’attuazione, o anche soltanto l’ideazione, simile ad un sacrilegio contro la società, contro dio, contro il re o l’imperatore.

Un caso particolare di suicidio trattato nello scritto di Buccola è quello di matrice terroristica, in cui la morte dell’individuo è intimamente e *necessariamente* legata alla morte violenta e *spettacolare* delle vittime, spesso ignare e casuali. Il suicidio pianificato in seno ad un atto terroristico ha aspetti psichicamente inediti, che sembrano sovvertire l’innato desiderio di autoprotezione dell’uomo; l’adesione alla ideologia e alla *causa* supera il desiderio di sopravvivenza individuale. Il bene più prezioso, la vita, è drammaticamente immolato sull’altare della vendetta, della rivalsa, della distruzione cieca, trascinando con sé in una eterna *nigredo* il nemico designato ma anche qualunque speranza e qualunque *humanitas*.

Il saggio di Melodia esamina il concetto di male dal punto di vista della psicologia del profondo, indagandone – anche – i suoi inevitabili riverberi nella religione cattolica. Dal male identificato nel peccato originale, in cui la sete di conoscenza dell’Uomo lo costringe dal bene eterno e immutabile alla polarità di bene e male, scopriamo, grazie al pensiero greco, che il Male alberga ove prevale la *hybris*, l’eccesso e la tracotanza.

Il male, dunque, è una componente imprescindibile della storia dell’uomo; egli, ignorando e sconoscendo il male interno, lo proietta all’esterno, “creando”, così, il nemico cui attribuire odio, violenza, cattiveria e prevari-

cazione. Assistiamo, così, alla relativizzazione del male, per cui un fatto assume accenti morali differenti secondo l'autore dell'azione o del pensiero. Un esempio di tale illusione morale lo ritroviamo nel fondamentalismo pseudo-religioso, secondo cui le azioni terroristiche avrebbero lo scopo di "purificare" l'umanità attraverso il sacrificio proprio e dei popoli infedeli, spingendo le autorità a blindare luoghi potenzialmente eleggibili ad obiettivi di individui più o meno organizzati e addestrati, come luoghi di culto, mercatini natalizi, ecc. Le immagini riportate dai telegiornali danno l'idea che le barriere anti-intrusione possano relegare il Male fuori dalle aree a rischio; l'effetto straniante, invece, è quello di vedere zone protette *trincerate* dentro le quali il Bene alberga apparentemente sereno, ma al quale è precluso il "fuori", l'esterno, come in un grottesco parco nazionale o in una involontaria e maldestra imitazione del set del "Truman Show", celebre e riuscito film del 1998.

Le azioni efferate, che ci vedono impauriti testimoni, evocano scenari in cui l'auto e l'etero-afflizione di sofferenze hanno l'illusorio fine di salvare ed elevare singoli individui o gruppi di individui ad un livello *altro*. Il recente fenomeno sociale del *Blue Whale*, che coinvolge un certo numero di individui in età adolescenziale in un macabro gioco di emulazione autolesionistica attraverso una successione di prove iniziatiche, si spinge dalla automutilazione fino al suicidio. Sintomatologie come *Blue Whale* o come *Hikikomori* (dal giapponese "porsi in disparte", in cui gli individui affetti da questa grave patologia azzerano ogni interazione sociale segregandosi nella propria stanza), sollecitano la società e il clinico ad affrontare tematiche nelle quali l'esasperato e patologico individualismo e il ritiro sociale, antitetici rispetto ad una via individuativa, conducono verso una drammatica dissociazione e implosione del sé, alla ricerca di una fallace ricerca della identità e ad una malintesa crescita che immetterebbero l'individuo nel ristretto gruppo degli "eroi".

Considerazioni introduttive per uno studio sul male in India

di *Stefano Beggiora*

C'è indubbiamente una vasta letteratura, che soprattutto in passato fu talvolta fuorviante, che indaga le origini del male, o meglio l'esistenza stessa del concetto di male, nel mondo indiano. Dacché non basterebbe una ponderosa bibliografia per esplorare a fondo i miti, la religiosità e le filosofie – con le loro molteplici vie e prospettive – della millenaria cultura d'India, nel presente saggio ci limiteremo ad alcune considerazioni generali che sono comunemente accettate e che costituiscono le fondamenta del pensiero tradizionale. Un pensiero che come vedremo non risulta, in fin dei conti, poi così distante da analoghe concezioni presso diverse culture nel mondo e che ha contraddistinto la storia della filosofia classica anche in Occidente.

In seconda analisi ci pare interessante documentare come in epoca contemporanea alcune di queste idee si siano trasformate e siano state adattate a esigenze di tipo politico. Di fronte all'incertezza e alla paura di grandi stravolgimenti di tipo etico, sociale, economico che avrebbero potuto manifestarsi a seguito dell'Indipendenza, dello sviluppo, della modernità del paese, s'è fatta strada in maniera sempre più importante una tendenza di ritorno alle origini, di recupero dell'antica tradizione. Ma l'idea a tratti travisata di questa tradizione, nel tentativo di immaginare un modello rassicurante di nazione futura, ha fortemente influenzato la percezione del male. Come vedremo nella seconda parte del saggio, anche qui la radicalizzazione del fondamentalismo ha sedotto ampi segmenti della società, che hanno scagliato la propria rabbia verso gli eletti a capro espiatorio. In un passato molto recente questo processo ha fatto del Subcontinente indiano – noto per essere patria dell'*ahimsā*, la non violenza – uno scenario viceversa di conflitto e tensione.

Per la nostra trattazione è fondamentale chiarire innanzitutto il concetto di tempo nel mondo indiano, dal momento che da questa nozione dipende non solo la percezione del divenire storico, ma anche l'idea generale della

funzione dell'uomo nella società, le sue vie di realizzazione, le aspirazioni soteriologiche e l'ombra lunga di un male profondo incluso nell'ordine delle cose.

L'ombra che incombe: l'uomo e il suo tempo

La concezione del tempo in India è fondamentalmente basata sul concetto di *yuga*, ovvero una delle quattro epoche che compongono le età dell'uomo. Queste sono inserite in unità di misura più ampie dette *manvantara* e *kalpa*, che costituiscono l'espressione del ciclo cosmico completo, di evoluzione e involuzione dell'universo. Questa caratteristica cronologica dell'induismo è tuttavia comune, forse solo con qualche difformità minimale, anche ad altre tradizioni indiane: la visione del tempo non è dunque rettilinea, come spesso nell'Occidente moderno è concepito, ma curvilineo. In questa curva, o meglio una sezione di spirale, s'inanellano man mano le quattro ere dell'uomo secondo uno sviluppo dinamico. Partendo da un punto che porremmo ipoteticamente in basso, essa si eleva con un movimento verticale fino al suo apice, per poi idealmente ridiscendere e precipitare nuovamente verso il profondo.

Com'è notorio questi quattro *yuga*, detti Satya, Tretā, Dvāpara e Kali-yuga, rievocano molto da vicino le quattro età classiche esiodee, ovvero l'età dell'oro, dell'argento, del bronzo (a cui s'accorpa per continuità l'età eroica) e del ferro. Un dato interessante è che in entrambe le concezioni, greca e indiana, l'umanità sembra affrontare una sorta di progressivo decadimento spirituale nonché delle proprie capacità di realizzazione. L'idea dunque di una parabola curvilinea discendente sembra esserne forse la migliore trasposizione geometrica (*Mānava Dharmasāstra*, I, 80. Olivelle, 2015).

Andando con ordine osserveremo che secondo una generale concezione tradizionale, durante il Satya-yuga, gli uomini dell'età dell'oro erano considerati l'incarnazione della perfezione, tanto che si dice essi non conoscessero né vecchiezza né morte. Quali esseri angelicati, vivevano secondo natura, intrattenendo contatti diretti, paritetici, con gli dèi.

Nel secondo periodo, noto come Tretā-yuga, l'idea prevalente è che tale umanità, già perfetta, entri in un periodo di declino. La conoscenza e la perfezione vengono meno, dal momento in cui entra nel costume degli uomini quello che solo in apparenza potrebbe essere considerato il seme del male: la violenza, lo squilibrio, il caos. Questi elementi, che pure marcano l'inizio di un declino, si trovano comunque sotto il pieno controllo di esseri superiori che riescono in certa misura ad attutire questo primo scompensamento del ciclo e

della sua umanità relativa. Per inciso, questi esseri superiori sono i *cakravartin*, sovrani universali o imperatori del mondo – concetto mutuato pur con qualche differente sfumatura anche nel buddhismo e nel jainismo –, che tramite le loro conoscenze e le loro capacità rituali riescono a difendere l'umanità da questo ciclo di decadenza e a condurla ugualmente verso un cammino di realizzazione.

Il Dvāpara-yuga, ovvero la terza era, è indubbiamente molto interessante ai fini del nostro studio dacché la violenza di cui sopra giunge a un punto di maturazione e si scatena nel mondo: è questa l'era, trasversalmente intesa anche presso altre culture, del conflitto fra i giganti e gli eroi. In India si parla dunque non più di sovrani illuminati protettori del *Dharma*, ma di una componente guerriera dell'umanità che trova nella violenza e nella guerra il suo stato d'essere e la sua realizzazione. In quanto tale essa sconvolge quindi il mondo sotto quest'aspetto: portando la morte, la disperazione, la strage nel mondo.

Ma il periodo più oscuro in India si considera il quarto ed ultimo, il Kali-yuga, ovvero la successiva epoca del ferro o della corrente umanità. Questa è descritta a tinte fosche, essendo un'era in cui non solo la violenza dilaga, ma in cui l'ignoranza, la stupidità, l'abbandono di tutto ciò che è sacro determinerebbero un tragico rovesciamento dei costumi e dei valori. Il periodo in cui viviamo è dunque secondo il pensiero indiano quello in cui la storia dell'umanità entra in una curva perversa, di decadenza e d'inviluppo. In altre parole, dal momento che questa è l'ultima delle quattro età in cui l'umanità ha sviluppato le sue possibilità, il Kali-yuga rappresenta il segmento finale di questo ciclo. Come in una sorta di caduta libera, il tempo è immaginato accelerare, degenerare rapidamente; i costumi si corrompono con grandissima rapidità, per arrivare ad un culmine che coincide con la dissoluzione finale: ciò che in Occidente coinciderebbe con un *eschaton*, o la fine dei tempi.

Il succedersi delle ere cosmiche, il fatto stesso che esse siano in un certo senso concatenate (e l'una il presupposto dell'altra nel lungo periodo di progressiva manifestazione), è bene espresso dalla metafora della pianta, o rampicante, che cresce, sviluppa tutte le sue possibilità arboree fino a raggiungere il suo massimo sviluppo per poi decadere. Una prima fase di crescita, dal germoglio al fusto, che presuppone un movimento verso l'alto, verso il sole, può essere idealmente paragonata ad un'età dell'oro, lenta, quasi eterna nel suo manifestarsi. Analoga la successiva fase, in cui la pianta o albero continua ad allargare le sue fronde pur senza ormai più svilupparsi in altezza. Infine quando la pianta non ha più la forza per rimanere eretta, decade fino ad appassire. Ma non è questa l'ultima delle fasi: ne segue una finale, in cui

la foglia, il ramo, la pianta stessa, ormai avvizziti e morti, si staccano e crollano al suolo. Attirata dalla gravità terrestre, la pianta *cade* precipitando al suolo in un battito di ciglia; tanto lento pareva il suo sviluppo nella fase aurea, tanto repentina è la sua caduta nella fase oscura. Per inciso, osserveremo che infatti vi sia una *ratio* matematicamente decrescente nel calcolo della durata degli *yuga* che tradizionalmente si fa risalire ad una antica approssimazione sul calcolo astronomico della precessione equinoziale; parimenti la durata della vita umana, che sarebbe fissata ai cent'anni per l'era contingente, è immaginata moltiplicata esponenzialmente per le epoche via via precedenti. Dunque, lo sviluppo ciclico temporale dev'essere inteso, almeno nella visione indiana, in questi termini. L'umanità, nel corso del *mahāyuga*, ovvero del ciclo completo, percorre dei momenti di sviluppo, di esaltazione, così come dei momenti di discesa e infine di precipitazione (Beggiora, 2014).

Com'è noto ogni *yuga* è separato dal successivo da momenti di transizione, da crisi che si definiscono epocali e che anche nella tradizione indiana sono concepiti come eventi catastrofici.

L'intervallo che intercorre fra un'era cosmica e l'altra è un momento di non-esistenza, che in effetti è nota in India col nome di *pralaya*, che indica appunto la dissoluzione. Nei miti indiani si narra di catastrofi, inondazioni, guerre, che in comune fra loro hanno la caratteristica di spazzare via buona parte del mondo precedente e la sua umanità (con qualche mitologica eccezione) per dare spazio all'umanità seguente, che come dimostrato sembra basarsi effettivamente su presupposti qualitativi differenti.

Non potendo approfondire il tema per motivi di spazio, per quanto interessante, osserveremo che tuttavia tutti i momenti di passaggio, di trasformazione da uno *status* a quello successivo sono in genere determinati dall'alternanza fra l'elemento magmatico e quello acqueo. Il fuoco distrugge – si ricordi l'*ecpirosi* della filosofia greca come presupposto della palingenesi –, discioglie la materia riportandola ad una forma primordiale. Parimenti anche l'acqua è un elemento distruttore – si pensi infatti al diluvio –, ma nel simbolismo della forgia, molto diffuso nelle visioni cosmogoniche di più religioni nonché nello sciamanismo delle popolazioni indigene, è un elemento che raffredda la materia, la cristallizza nella sua nuova forma. Proprio come un metallo disciolto, plasmato e poi temprato. Entrambi questi elementi in successione determinano la visione del *pralaya* in India; alla fine dell'intero ciclo, il *mahāyuga* troverà la sua conclusione nel *mahāpralaya*, o *grande dissoluzione*, introdotta dal *tāṇḍava* di Śiva, signore del tempo, cioè la sua danza di distruzione cosmica all'interno del cerchio di fuoco. Questo sarà tuttavia il preludio di una nuova manifestazione, di un nuovo ciclo, di un nuovo mondo. E l'acqua ritorna molto spesso nel simbolismo indiano non

solo perché essa ha proprietà purificanti, ma soprattutto perché il suo scorrere simboleggia il tempo, la progressione della manifestazione, se non – grazie alle sue proprietà germinative – la manifestazione medesima, ovvero il *samsāra*.

Per indagare il tema del male e della violenza, nella larga prospettiva sul tempo che abbiamo tracciato, ci pare interessante il passaggio fra l'età del bronzo e l'età del ferro, in India la transizione fra il Dvāpara-yuga e il Kali-Yuga: è questo un piccolo diluvio che effettivamente cambia molte cose nella storia dell'uomo. La trasformazione è epocale: l'umanità, che fino a quel momento era rappresentata da esseri di grande capacità spirituale e intellettuale, con una vita estremamente equilibrata, lunga, pacifica, si trova ad affrontare quell'episodio terrificante narrato in quello che è probabilmente il più grande libro epico scritto dall'umanità, il Mahābhārata. Qui la casta dei guerrieri, ovverosia la 'razza' degli eroi (nell'accezione di cui sopra), entra in conflitto con se stessa e finisce per determinare la sua scomparsa per auto-sterminio. Dopo il tempo degli eroi, per usare un'espressione del mondo greco – il tempo che fu di Teseo, Giasone, Eracle, e così via –, comincia l'era della piccola e ultima umanità dell'età del ferro: il Kali-Yuga. Tale decadimento comporta una cesura qualitativa fra le due epoche: gli eroi nel bene come nel male non esistono più e lasciano spazio a un'umanità che appare corrotta, istupidita e dolente. L'ignoranza o meglio il caos che contraddistingue la nascita del nuovo uomo, continuando il nostro parallelismo su figure archetipiche di Oriente ed Occidente, è un po' come quelle pietre, le ossa della madre terra, gettate a caso dietro alle spalle da Pirra e Deucalione nel noto mito (Ovidio, *Metamorfosi*, I, 347-415). Da questo panorama si evince che il male, inteso in senso lato, dilaga nell'ultima delle epoche. Violenza, sopruso, perdita dei valori, guerra, morte, sono le caratteristiche prevalenti dell'ultima delle epoche, che è pur tuttavia l'era corrente. Verrebbe quasi da osservare che un qualsiasi notiziario al giornale o alla televisione non possano che confermare in epoca contemporanea questo tipo di visione. Non possiamo dilungarci su questo per motivi di spazio, ma osserveremo che in passato eventi catastrofici o il declino di epoche storiche siano state interpretati dagli attori del momento come anticipatori segni dei tempi. Tutt'oggi il dilagare in Oriente come in Occidente di movimenti settari, pseudo-religiosi, millenaristici, sono altrettanto interpretati come segni qualitativi dei tempi o meglio come quel rovesciamento dei valori a cui accennavamo poc'anzi. Un attingere dal sacro per poi deviare, non tanto verso ciò che possa considerarsi profano, ma verso ciò che risulti all'opposto come anti-sacro. E questo non può essere che inteso come un male dal momento che consiste per buona parte dell'umanità in una perdita di orientamento, un brancolare nelle tenebre del mondo.

Dèi, antidèi, eroi ed etica

Dal momento che il fine dell'uomo in India è il raggiungimento del *mokṣa*, ovvero la liberazione, su cui torneremo a breve, questa diventa di per sé dunque alquanto problematica nel Kali-yuga. Infatti, se gli uomini dei primi tre momenti della storia possedevano in un modo o nell'altro le caratteristiche per ottenere i fini della propria vita, gli esseri destinati per nascita all'epoca oscura, contraddistinta da un attaccamento grezzo e corrotto alla superficialità di beni materiali effimeri, non avrebbero di fatto la possibilità di adire a conoscenze e rituali che nelle prime tre ere esprimevano la loro efficacia. Questo è largamente confermato nella letteratura sacra indù: nel Kali-yuga persino i brahmani, cioè la casta più elevata di coloro che si dedicano esclusivamente alla contemplazione, non hanno la garanzia di ottenere i risultati di asceti, dono, sacrificio e contemplazione.

Prendendo atto di questo presupposto, la tradizione indiana elabora una serie di vie alternative all'idea di salvezza, che si pongono nel mito alle origini della quarta era, ma che in realtà costellano tutta la storia del Subcontinente. Come il tantrismo o altre prospettive che anche attraverso il Kaliyuga prospettano una via di conoscenza, se non di tipo sintetico, viceversa di tipo analitico (Padoux, 2001). Ciò non pone comunque alcuna soluzione al problema del male che continua ad essere funzione e parte integrante della manifestazione. Se questo dilaga nella quarta era, osserveremo che sia tuttavia presente, quantomeno in stato embrionale, anche nelle epoche precedenti.

Questo è un motivo per cui anche i concetti diffusi in Oriente di trasmigrazione o reincarnazione, che pure portano una sfumatura di significato differente, sono ugualmente da considerarsi negativi perché in un modo o nell'altro legano l'uomo al *saṃsāra*, al mondo manifestato qualunque esso sia. Infatti secondo la concezione tradizionale indù dopo il *mahāpralaya* vi è la manifestazione del ciclo successivo: questo è da intendersi per la maggior parte delle fonti come una manifestazione, pur oggettivamente diversa dalla precedente, tuttavia sottoposta alle medesime leggi fisiche e metafisiche. La successione dei mondi va immaginata dall'uomo come i grani di una *mala*, o rosario, per quanto consimili l'uno con l'altro, tuttavia sono tutti diversi e simultaneamente sono infilati nel *sūtra*, ovvero il filo, del tempo (Thapar, 2002, 27-45).

In questo senso, l'esaurimento completo di una vita, compresi tutti i suoi prolungamenti psichici, lascia l'essere (*bhāva*), privato anche della sua individualità, libero di trasmigrare o di assumere una nuova forma o condizione. Tuttavia questo processo, definito rinascita, va collocato nell'ottica di una

manifestazione universale che racchiude un'infinita quantità di gradi di esistenza, detti *loka* - luoghi, mondi, dimensioni – susseguentesi in una illimitata serie di cicli cosmici (*kalpa*). Alquanto meno romantico di un infinito viaggio cosmico, questo peregrinare di stazione in stazione, se da un lato implica delle rinascite, dall'altro chiede necessariamente l'amaro prezzo d'innumerevoli rimorti.

Per questo motivo in India il *mokṣa*, con analogie beninteso al *nirvāṇa* buddhista, non è il raggiungimento di un cielo, né l'acquisizione di una salvezza per quanto l'espressione possa essere metaforicamente impiegata, ma una vera liberazione dal *samsāra*, o meglio ancora una uscita dal tempo. Presso diverse scuole questo è inteso come il ricongiungimento del Sé (*ātman*) all'Assoluto (*brahman*) o ancora l'identificazione del Sé con la suprema divinità, il *diventare* il Supremo stesso. Nell'impossibilità di approfondire ora le diverse prospettive del pensiero soteriologico indiano, osserveremo che il *fil rouge* che le accomuna tutte è un cammino di trascendenza.

Per quanto a questo proposito sia difficile da accettare l'idea di un certo dualismo – infatti questo è un paradosso di diverse religioni – dal momento in cui l'unicità e l'onnipotenza divina ne uscirebbero ridimensionate, questo è un concetto che è stato molto discusso nelle dottrine indiane. Il dualismo è inevitabile perché ogni mondo che esista nel tempo e nello spazio o che possa essere descritto con parole o simboli matematici è necessariamente un mondo di contrari, sia qualitativi che quantitativi. Un mondo senza opposti sarebbe un mondo in cui sarebbe esclusa ogni possibilità di scelta e ogni possibilità di passare dalla potenza all'atto, una dimensione in cui l'uomo con le sue caratteristiche di partenza non potrebbe vivere (Coomaraswamy, 2017, 50-51).

Ecco perché anche in India il bene e il male sono connaturati, consustanziali e funzionali a questo mondo. Il fine ultimo dell'uomo di conseguenza non sarà il propendere per l'uno o per l'altro, ma possibilmente trascendere per intero la stessa manifestazione. Questo tipo di visione che affonda le sue radici nella concezione del tempo modifica beninteso anche la percezione del divenire storico in India. L'idea del tempo ciclico può ingenerare l'impressione che il mondo indiano consideri con una certa relatività l'importanza crono-storica degli eventi, rispetto alla loro qualità in seno al ciclo. Il bene e in particolare il male, sembrerebbero essere osservati non tanto in relazione all'oggettività, quanto alla funzione qualitativa nel momento in cui sono collocati.

Alcuni esempi di questa sensibilità ci vengono dal mito e dall'epica. Solo per fare qualche esempio ricorderemo che nella succitata saga del Mahābhārata, esistono gli eroi e gli antieroi, vi sono i giusti e coloro che

hanno commesso una colpa, tuttavia nessuno di questi incarna il male assoluto. Per necessità di sintesi osserveremo che aspetti più o meno oscuri si nascondano univocamente fra i personaggi, così come dall'una e dall'altra parte non manchino slanci virtuosi. Il campo di battaglia su cui si schierano tribù, genti e caste (che sono poi finiti per comporre la geografia sacra dell'India, in cui buona parte della società indiana ancora oggi si riconosce con condivisa fierezza indipendentemente dalla fazione!) non racconta uno scontro etnico e culturale, fra nord e sud o est e ovest, piuttosto dispone i quadranti ordinati di una scacchiera che finiscono per incarnare una sorta di equilibrio cosmico. Il rituale della battaglia, il sacrificio della morte cruenta, esprime qui da un lato simbolicamente tutta la forza di una concezione escatologica e soteriologica e dall'altro, come descritto più sopra, porta già nel suo grembo l'embrione di un ciclo successivo (Hiltebeitel, 1990, 299-312). Passando dal Mahābhārata all'altra grande epica indiana, ovvero il Rāmāyaṇa, anche qui osserveremo la possibilità di reinterpretare all'infinito temi e personaggi. È pur vero che nell'epopea di Rāma, la sua nemesi Rāvaṇa è l'incarnazione del male in qualità di *rākṣasa* o demone. Nel mito indiano però egli è anche un sovrano illuminato, nato dal saggio Viśrava e dalla principessa Kaikeśi, discendente dagli *asura*, una classe di divinità indiane che entreranno in conflitto con gli dei. In Rāvaṇa coincidono dunque più aspetti: devoto di Śiva è un capace studioso, versato in tutte le arti; a differenza di coloro che rimangono imprigionati nel ciclo, egli avrà il privilegio di lasciare il mondo per mano dello stesso dio, o meglio di un suo *avatāra* (Richman, 2003, 105 e segg.).

A proposito del concetto di *avatāra* ci pare opportuno avanzare un'ulteriore considerazione. Con questo termine in India si definisce la discesa del divino sulla terra per ristabilire un ordine compromesso. Eviteremmo volentieri qui di fare uso di termini quali incarnazione, per non indurre confusioni col dibattito tutto cristiano sulla 'carne' e sulla natura umana/divina del Cristo, tanto più che la natura dell'*avatāra* mantiene *in toto* la potenza del divino, in figura animale, antropomorfa o composita che essa sia. Ma è interessante la sua funzione, espressa chiaramente da *Bhagvān* nel celebre passo della Gita:

Ogni qualvolta v'è del Dharma sminuimento o la sregolatezza si rafforza, allora Io genero Me stesso. Per sostenere i pii, per distruggere i malfattori, per istituire il Dharma, di era in era, io nasco al mondo (Bhagavad Gita 4,7-8. Vecchiotti, 1964).

Per quanto il male non sia esplicitamente nominato – e questa cosa dovrebbe far molto riflettere – è proprio di questo che stiamo parlando. La

furia del divino è a sua volta terribile, la sua azione il più delle volte violenta, la sua iconografia infine terrificata. Almeno per buona parte degli stessi *avatāra* di Viṣṇu; si ricordi fra l'altro che l'ultimo di essi, ovvero il Kalkin, discenderà al termine del Kali-yuga, come un guerriero vittorioso, porterà morte e distruzione fino alla dissoluzione finale del ciclo (Chaturvedi, 2003).

Del resto, l'aspetto di una furia celeste, in fin dei conti presente in molte culture del mondo, ha spesso spiazzato i viaggiatori occidentali in Oriente di fronte alle rappresentazioni delle divinità irate nei luoghi sacri o di entità apotropaiche spaventose (*ugra*), che sono tali proprio perché esorcizzanti il male in tutte le sue forme. Questa sorta di apparente equidistanza dal bene e dal male, o ancor peggio l'idea errata di un'apatia rassegnazione di fronte al *karma* e a un tempo che in fin dei conti sembra essere già scritto, ha generato in passato un grande equivoco nei confronti dell'India. Alcuni sono stati portati a credere che la civiltà indiana mancasse di un vero senso dell'etica, quasi questa fosse prerogativa esclusiva dell'Occidente. E ciò è sbagliato in quanto fin dalle origini vediche, tanto i miti quanto la gestualità rituale ad essi connessa, rivela una incredibile consapevolezza e sensibilità nei confronti del male. L'atavica lotta fra *asura* e *deva*, che filtra nei secoli attraverso la mitologia indiana, non fa altro che riproporre simbolicamente, in maniera più o meno sublimata, la compresenza antitetica di elementi costantemente in conflitto, una battaglia costante con le forze maligne (Doniger, 2002).

È interessante quest'aspetto secondo cui il male non si applica solo alla dimensione umana, ma è un qualcosa che attraversa trasversalmente la manifestazione: non ne sono esenti nemmeno gli dei che vi rimangono in un certo qual modo invischiati. Apparirà dunque chiaro che non sia sufficiente sconfiggere il male o espiarne ritualmente gli effetti, ammesso e non concesso che questo sia possibile, ma il pensiero indiano giunge alla conclusione che sia necessaria una definitiva liberazione attraverso un livello più alto di astrazione. Ma se la liberazione è il *mokṣa* o la trascendenza dal mondo, quanto argomentato finora condurrebbe alla conclusione che l'esistenza stessa, in quanto fondata sull'effimero e l'irreale, possa essere considerata come un male? O è piuttosto il tempo, da cui il saggio cerca di liberarsi, a dover essere considerato tale? Di seguito cercheremo di fare chiarezza su questi punti.