



**«Maschio e femmina li creò»  
L'elaborazione religiosa delle differenze di genere**  
Ciclo di lezioni 2003/04

**GIORGIO RENATO FRANCI**  
Università di Bologna

***Uno e bino\****  
***L'origine di maschile, femminile e il resto nelle tradizioni dell'India***

4 novembre 2003

*Alcune premesse*

Procedendo alla maniera degli indiani antichi, che all'inizio di un'opera, magari dopo aver recitato o scritto un mantra di buon augurio, ne definivano l'argomento, il fine e anche i destinatari, tenterò di chiarire il tema di questo intervento, anche per ovviare a quello che può apparire il carattere un po' ermetico del titolo. *Uno e bino* sta a indicare il principio primo e ciò che ne deriva, quindi allude all'origine di una realtà che nella varia gamma dei viventi si articola, peraltro non sempre, in maschile e femminile; quanto al resto di cui parla il titolo, risulterà in seguito di che cosa si tratta, e si vedrà che nelle tradizioni dell'India questo aspetto è molto significativo.

Il fatto che il mio intervento sia destinato a una pubblicazione di alta cultura non specialistica ne definisce anche le finalità.

A confronto con l'importanza della problematica delle origini nelle grandi religioni monoteistiche e nelle culture che per derivazione e interrelazioni si connettono ad esse, il tema di questo mio scritto viene ad avere un po' il ruolo di un masso erratico: che per il suo essere qualcosa di diverso rispetto all'ambiente naturale circostante si presenta come un indice che punta a una storia differente, e può farci scoprire, o almeno sospettare, la ricchezza di articolazioni presentata dalle culture umane.

---

\* Testo pubblicato in: *Maschio e femmina li creò. L'elaborazione religiosa delle differenze di genere*, Modena, 2004, pp. 83-103. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

La tradizione indiana è varia e molteplice, e ne ha anche avuto consapevolezza: è priva di un centro unificante, non ha un insieme compatto di verità da proporre o imporre, porta invece dentro di sé tante verità concorrenti, anche contrastanti, però in genere senza violenza. Talvolta si cercava di armonizzarle, ma non sempre era possibile o desiderabile. Il nostro discorso non potrà soffermarsi sulle differenze, che potrebbero essere rilevanti anche per questo tema, tra induismo, buddhismo e altre tradizioni spirituali; per necessità di sintesi sceglierà e metterà in evidenza soltanto alcune linee esemplari o quanto meno indicative, che si collocano su piani e livelli diversi: miti, riflessioni filosofiche, ecc.

Dirò subito che, e non solo in omaggio a un'esigenza di brevità, non tenterò di affrontare il problema dell'interpretazione dei miti. Come è ben noto, se ne possono dare, per esempio, interpretazioni naturalistiche, psicoanalitiche, ecc., che però talora mi lasciano piuttosto perplesso, mi sembrano poco plausibili o abbastanza dubbie.

### *Il pensiero delle origini: il mondo e l'uomo*

Il primo punto da mettere in rilievo è che nelle tradizioni di pensiero e di spiritualità dell'India il problema delle origini non ha la centralità che assume nelle tradizioni occidentali, e ha anzi un'importanza nettamente inferiore, soprattutto, rispetto al problema di che cosa fare dell'uomo, cioè rispetto al progetto di superamento della realtà umana in una realtà superiore o suprema. Non a caso tutta la tradizione spirituale indiana, specialmente quella "alta", viene inquadrata talvolta nella definizione di "filosofia trasformativa", con ciò intendendo che per essa l'uomo non è un *quid* dato una volta per tutte, magari migliorabile, come si pensa anche in Occidente, ma restando pur sempre uomo: per la filosofia trasformativa l'uomo è un insieme di possibilità da sviluppare, ben oltre i confini dell'umanità. Sta proprio qui il centro dell'interesse: aprire all'uomo la via verso la liberazione dal dolore, dall'insufficienza della nostra condizione, contrassegnata dalla caducità e dalla decadenza, per fargli conquistare una condizione assoluta, cioè perfetta, non condizionata da niente. Ma questa meta può essere intesa in vari modi, anche come reintegrazione nello stato originario, per esempio in uno stato che precede la separazione uomo-donna. Ecco dunque che la liberazione può identificarsi in una condizione di androginia, uno stato di bisessualità, oppure di fusione e superamento del sesso o dei sessi.

Dopo aver chiarito, sia pure in termini generali, la forma che il tema presente assume nella cultura indiana, passiamo a un breve esame della questione delle origini. Anche su questa, per le ragioni almeno in parte già dette, non c'è concordanza dottrinale e neppure prevalenza netta di un mito, ma svariate tradizioni differenti. L'origine può essere fatta risalire al caos, o a un uovo cosmico che si divide/apre in due parti magari ad opera di un demiurgo separatore: la parte superiore diventa il cielo, l'inferiore la terra. Oppure l'universo può originare da una coppia divina. Ci sono anche molte tradizioni di mitologia popolare, che in parte trovano riscontri anche in paesi molto lontani dall'India, e spesso attribuiscono a un uomo o a un dio o a un uomo-dio un ruolo centrale. Tra di queste va annoverata l'idea del tuffo cosmico per estrarre dalle acque la terra alle origini, o per recuperarla dopo che vi era stata gettata: un pescatore, ma può anche essere un *avatāra* ("discesa", cioè manifestazione) del dio Viṣṇu, si tuffa e estrae la terra dal fondo dell'oceano. Questo mito si può ritrovare presso gli zingari, che sono in parte etnicamente ma soprattutto linguisticamente e culturalmente di origine indiana, e anche, però forse senza rapporti diretti, presso alcune popolazioni polinesiane: spiegazione abbastanza comprensibile, data la collocazione geografica, dell'emersione delle isole dal mare. Secondo una tradizione bengalese la terra trae origine dalla sporcizia che un dio si toglie dal corpo gettandola nell'acqua, e secondo tradizioni aborigene di strampalata e forse un po' disgustosa poeticità da una caccola che una vecchietta lancia in acqua dopo essersi pulita il naso con le mani.

Estrarre o sollevare la terra dall'oceano non è facile, e non da tutti: in un racconto zingaro delle origini il diavolo, che incarna la figura etnologica del *trickster*, rivale e ingannatore sfortunato di dio, prova a tirar su la terra, ma viola l'ordine divino, così si brucia e deve lasciar perdere il maltolto.

Queste sono solo alcune tra le numerose tradizioni sulle origini del cosmo; ad esse si collegano, non meno varie e non riducibili a sistema, quelle relative all'origine dell'uomo. E qui probabilmente è opportuno un piccolo inciso. Noi, per antica tradizione ebraico-cristiana siamo abituati a mettere l'uomo un po' (o molto) a parte rispetto alla natura, come suo signore, e diverso da essa. Certo, non la pensiamo così tutti e non sempre, soprattutto perché grazie a una sensibilità nuova non pochissimi tra noi ormai sono portati a rivalutare la natura e i suoi diritti (proprio mentre la stiamo distruggendo come mai prima d'ora!), tuttavia la differenziazione uomo-natura prevale ancora in Occidente, e di gran lunga, direi. Per gli indiani le cose stanno diversamente: l'origine dell'uomo si inserisce in un processo naturale, e per svariate ragioni.

Prima di tutto, perché la condizione umana non è definitiva, così come nessun'altra: l'universo non ha mai avuto origine, è eterno e muta continuamente, la nostra vita è coinvolta nel divenire come tutte le altre, tutte immerse nel *samsāra*, "andare insieme", il divenire ciclico fatto di nascite, morti, rinascite, rimorti all'infinito e retto dalla legge della retribuzione delle opere (*karman*), che sono come semi destinati a fruttificare in esistenze future. In questa vita scrivo queste pagine, in una prossima potrei essere una pianta, un ragno, un airone, ecc., in un'altra uno spirito disincarnato. La condizione umana è una tra le infinite altre, e non c'è un essere che noi si sia per sempre.

Si noti la differenza con la tradizione culturale prevalente da noi. Dante fa dire all'imperatore bizantino Giustiniano: «Cesare fui e son Giustiniano», intendendo con questo che mentre la funzione e dimensione storico-sociale si perde alla morte, dopo di questa la personalità vera, cioè l'anima, persiste indenne, con le sue caratteristiche proprie: l'identità personale umana è stabile anche nell'aldilà. Nella tradizione indiana la realtà è ben diversa: si è quello che si è diventati in una fase del divenire e poi si cambia, sulla base di ciò che abbiamo prodotto, seminando le nostre azioni. Questa concezione non si era ancora affermata, o almeno non è adeguatamente documentata, nei tempi indiani più antichi, ma è da millenni la concezione portante comune all'induismo, al buddhismo e alle altre tradizioni spirituali indiane: per chi la condivide l'uomo, forma mutevole tra le altre, non può avere uno status isolato dal resto della natura.

Ciò non toglie naturalmente che gli indiani sapessero distinguere benissimo gli uomini dagli animali (anche se ai confini del mondo umano c'erano aree d'incertezza: per esempio uno dei nomi degli equivalenti indiani dei centauri suona: *kinmara*, cioè, letteralmente, "che cos'è? un uomo?"): riconoscevano senza difficoltà che l'uomo ha in comune con gli animali il fatto di mangiare, bere, dormire, riprodursi, però – aggiungevano – in più ha la moralità (*dharmā*), la vita etica e spirituale. Ma per tanti motivi – in *primis* forse perché non potevano insistere troppo sull'identità specifica dell'uomo in quanto specie in cui rientrano tutti gli individui umani, non potevano farlo perché vivevano in una società classista, nettamente differenziata, e la diversità tra le classi era sentita come dato ontologico fondamentale – non potevano certo soffiare molto sulla comune umanità, e magari sulla sua dignità, così magnificata dalla filosofia del nostro Rinascimento. Il generico uomo in quanto uomo interessa ben poco, quello che conta è in che condizione sociale o casta è inserito: perché nel mutamento universale nessun uomo ha una posizione stabile di privilegio sugli altri esseri come vuole la nostra tradizione, ma finché è uomo può ben averla sul piano sociale rispetto agli altri uomini.

All'interno di questa grande cornice, certo, si parla di origini, e si dice spesso che l'origine avviene a partire da un *uno*, che in genere è designato col genere neutro: si cerca di evitare l'uso di espressioni maschili e femminili perché specificano troppo. In certi casi il principio è chiamato semplicemente "essere, esistente" (*sat*); in altri addirittura si giunge a dire che è

“inesistente, non-essere” (*a-sat*), forse volendo intendere che è completamente sottratto a ogni possibile qualificazione e definizione. Dall'uno hanno avuto origine gli esseri, tra cui l'uomo.

Le tradizioni e i testi dell'India, a partire dai più antichi, il *Rgveda*, le *Upaniṣad*, il *Mahābhārata*, ecc., ci parlano delle diverse modalità dell'origine del maschile e del femminile, dei rapporti tra i sessi, spesso competitivi, e non di rado caratterizzati da forme di violenza da parte dei maschi. Per esempio si narra di un dio che si è diviso in maschio e femmina e il maschio ha praticamente violentato la femmina usando un pestello come membro virile. Si dice che l'organo sessuale femminile è come un altare in cui si compie un sacrificio: chi lo sa ricava merito dall'accoppiamento, a chi non sa, viceversa, le donne portano via ogni merito.

Oppure si dice che l'*uno*, che evidentemente era l'unico essere, all'inizio ebbe paura della solitudine. Naturalmente poi pensò: «ma perché devo aver paura, visto che sono solo?». Poteva aver paura della solitudine... Comunque sia, desiderò avere compagnia e diede origine al maschio, o meglio, si divise in maschio e femmina e possedette sessualmente la femmina, la quale non avrebbe gradito l'incesto e da quel momento in poi per sfuggirgli prese la forma di vari animali, ma ogni volta l'uno assumeva la forma dell'animale maschio corrispondente, accoppiandosi con lei.

Secondo varie concezioni, dunque, la dualità dei sessi avrebbe avuto origine da uno sdoppiamento: noi siamo come due blocchi separati, in origine c'era unità. Credo che questo ricordi quanto nel *Simposio* platonico viene fatto dire ad Aristofane, ossia che un tempo tutti gli esseri erano bisessuati. Dopo la separazione, l'amore è la ricerca della propria metà perduta.

In altri casi l'essere originario non è un essere neutro, ma maschile. Un inno del *Veda* (*Rgveda*, X, 90), che consacra le divisioni tra gli uomini, fa derivare le grandi classi sociali, gli animali, ma anche i punti cardinali, le stagioni, ecc. dallo smembramento di un gigante primordiale, che era un maschio. In quest'inno in cui si parla dell'origine di tante manifestazioni del reale, anche se non di tutte, però non si parla di donne. Evidentemente le donne erano ricomprese come entità subordinate nelle classi sociali che derivano dal gigante smembrato.

### *Il "resto", nel segno della varietà e del mutamento*

L'*uno*, dunque, che dà origine a maschio e femmina, che si scinde in loro... Ma i sessi non sono soltanto due. Mettiamo pure tra parentesi i cosiddetti “non maschi”, che possono essere l'eunuco, l'impotente, l'androgino (gli eunuchi hanno una rilevanza specifica nei rituali di fecondità). Ma è l'identità sessuale che si presenta molto poco stabile nei miti. È strano che in una società in cui i ruoli sessuali erano rigidamente distinti, e in cui questa differenziazione divenne sempre più forte, con le donne sempre più emarginate dalla vita sociale e dalla cultura – ma anche nelle fasi più antiche della cultura vedica le donne non godevano poi di grande libertà e autorevolezza sociale – è strano, dico, che in questa società dagli statuti così rigidi l'identità sessuale sia rappresentata nel mito molto spesso in modi poco statici. O forse non è del tutto strano, perché il mito può esprimere anche un bisogno di realtà diverse, almeno in sogno.

C'è un dio, uno dei massimi dei induisti, Śiva, il quale o è un asceta casto o uno scatenato protagonista d'impresе erotiche, o insieme l'una cosa e l'altra. Dei, uomini, altri esseri certe volte cambiano d'identità o funzione sessuale: si racconta che Viṣṇu, altra figura somma del pantheon induistico, quando gli dei dovevano respingere l'attacco di una classe di entità demoniache loro rivali, si trasformò in una donna molto bella, Mohinī – che vuol dire “incantatrice” –, e così riuscì a sedurre e ingannare i demoni; sennonché Viṣṇu in forma femminile era così bello che Śiva impazzì d'amore e si accoppiò con lei. In una storia di grandi mutamenti Ilā che era nata donna per errore cambia poi sesso, lo cambia di nuovo per una

maledizione, quindi torna uomo e poi di nuovo donna, in successione periodica. Il re Bhaṅgāśvana, vittima dell'ira di un dio perché ha molto successo, ha numerosi figli e ha compiuto molti sacrifici che gli hanno procurato un grande potere, viene trasformato in donna, ma in seguito torna uomo. Però quella che voleva essere una punizione o maledizione, in realtà gli piace, perché sessualmente come donna ha più piacere, e quindi chiede e ottiene di restare donna per sempre.

In certi casi si hanno degli scambi di sesso abbastanza curiosi, come nel caso dei due *vidyādhara*, esseri che sono come degli spiriti molto simili agli umani. Una *vidyādhari*, cioè una femmina di questa specie di spiriti deve andare a una festa, ma è incinta e evidentemente si muove male – i *vidyādhara* volano, lei non è abbastanza agile –, la grande trovata è di trasferire il futuro *vidyādhara* nel corpo del marito, col patto che, dopo essere tornata, lei si riprenderà il figlio per farlo nascere. Sennonché sulla via del ritorno incontra un altro *vidyādhara* che le piace di più del marito, e non rispetta il patto. In questo caso il trasferimento della gravidanza, con mutamento dell'identità sessuale, è nefasto, perché il marito ha potuto sì accogliere in grembo il nascituro, ma non è in grado di liberarsene partorendo, e quindi muore. I sessi dunque possono cambiare e almeno fino a un certo punto possono scambiarsi le rispettive funzioni, ma non sempre con successo.

### *Due sessi in uno*

Al di là degli scambi e degli equivoci c'è anche a livello divino un forte desiderio di quell'unità che precedeva la separazione dei sessi (la quale però a sua volta potrebbe essere anche il risultato di una bipartizione, come nel racconto popolare del principe che sposò la sua parte sinistra!). Śiva ha moglie, ma questo non sempre basta, può avere bisogno d'integrare in sé la componente femminile: è anche rappresentato come *ardhanārīśvara*, cioè il "signore che per metà è donna". Figurativamente ci sono immagini del dio come un essere umano diviso a metà: una parte presenta le caratteristiche sessuali femminili, l'altra le maschili. Ma come si rapportano tra loro i due sessi in uno?

Ce lo può mostrare un caso un po' speciale, ma molto significativo, quello di Caitanya, un mistico bengalese vissuto tra il 1486 e il 1533 circa. Secondo le concezioni prevalenti relative alla sua figura, è un *avatāra* di Viṣṇu, più specificamente di quel suo *avatāra* che è Kṛṣṇa. In realtà per moltissimi suoi devoti Kṛṣṇa non è un *avatāra*: è il dio supremo, per molti il dio unico, la realtà infinita (la diversità di queste concezioni del dio non pare costituisca un problema). Kṛṣṇa viene adorato in molte forme, e quindi anche con rapporti d'amore differenti: come bambino, che sollecita il senso paterno o materno dei devoti, come dio saggio e potente, ma soprattutto come giovane capriccioso amante. Infatti nelle prime età della sua vita Kṛṣṇa, minacciato di morte da colui che gli aveva usurpato il trono, fu nascosto tra pastorelle (*gopī*, "vaccare"), e crescendo con loro le amò tutte. Secondo una tradizione particolarmente generosa nei riguardi delle sue capacità erotiche, poteva riuscire ad amare 10.000 donne contemporaneamente, e ciascuna credeva di essere la prescelta. In realtà la prediletta tra tutte era Rādhā, con cui pure si comportò da seduttore briccone. Infatti Rādhā era sposata e per amore di Kṛṣṇa abbandonò il marito, cosa gravissima per la società indiana, che, come tante società patriarcali, chiudeva un occhio o due per l'adulterio compiuto dai maschi, ma non tollerava le libertà femminili, che si scontrano, ovviamente, con l'idea del possesso della donna da parte dello sposo, con i miti della virilità feconda e soddisfacente, ecc. Rādhā abbandonata piange disperatamente. Questo è un *topos* classico della letteratura indiana, la poesia della separazione (*viraha*). Ma poi Kṛṣṇa ritorna e i due amanti sono felicemente riuniti nel loro paradiso di tenerezze e voluttà.

Però sembra che anche in questo stato di beatitudine ci possa essere un problema: Kṛṣṇa sente l'amore che porta a Rādhā e sente anche, come ricevente, l'amore che Rādhā gli porta. Ma non può sentire in prima persona la profonda sofferenza amorosa di Rādhā abbandonata.

Non può sentire ‘da soggetto’ come Rādhā vive l’amore che le porta. Caitanya, vero androgino, è l’incontro dei due innamorati in un corpo solo, nel quale tutti i messaggi amorosi nelle diverse direzioni partono e giungono. È comprensibile che Caitanya apparisse molto squilibrato non solo agli occhi del mondo, o di suoi rivali e oppositori, ma anche agli occhi dei suoi seguaci. Già dev’essere difficile incorporare nella propria fisicità un dio o una dea, ma due poi, e con tutti questi grovigli di messaggi d’amore che si accavallano e si intersecano, sembra un’impresa di grandissima complessità. Ovvio che la personalità di Caitanya ne risultasse stravolta: anche i suoi seguaci dicono che, passati i quarant’anni, impazzì del tutto e la sua ansia appassionata si placava soltanto sentendo cantare le lodi di Kṛṣṇa e dei suoi amori. L’unione dei due in uno ha un prezzo molto alto.

In genere – ma questo accade anche con altri mistici, delle più diverse tradizioni – l’unione mistica viene sentita come un abbraccio amoroso con la divinità, un abbraccio che tende alla fusione. Si citano almeno i casi di due poetesse, entrambe devotissime di Kṛṣṇa: Āṅṅāḷ e Mīrābāī. In tempi e luoghi molto diversi queste poetesse, amando ardentemente Kṛṣṇa, si sarebbero totalmente fuse con una sua icona (l’induismo è idolatra, nel senso che adora idoli consacrati dalla presenza divina). Si dice che Āṅṅāḷ avesse sedici anni quando, innamoratissima di Kṛṣṇa, che evidentemente la ricambiava, è stata assorbita nell’immagine divina. Lo stesso accadde a Mīrābāī, appena un po’ meno giovane, che, tra l’altro, rimasta vedova, aveva rifiutato d’immolarsi sul rogo, sostenendo che il suo vero marito era Kṛṣṇa. In entrambi i casi siamo di fronte a un amore come unità perfetta dei due amanti in un solo essere.

Nella tradizione della devozione amorosa (*bhakti*), o meglio: in alcune delle tradizioni devozionali induiste, c’è quindi una forte carica di sessualità e anche di sensualità. In particolare nella scuola di Caitanya, la quale esalta come tipo di relazione amorosa suprema quella con la *parakīyā*, la donna “d’altri”, cioè un amore adulterino: il modello, ovviamente, è Rādhā. Ma è opportuno rimuovere qualunque possibilità di equivoco, in realtà questa tradizione è molto puritana. Questo amore ha un carattere non-umano, non si traduce in comportamenti che la comune etica sociale condannerebbe. L’amore per la donna d’altri simboleggia l’amore libero da ogni costrizione e vincolo sociale. Questo perché in India non prevale, soprattutto non prevaleva in passato, il matrimonio per amore: in genere il matrimonio nasceva, e forse ancor oggi per lo più nasce, grazie a un accordo contrattato fra le famiglie dei futuri sposi. E dunque l’amore coniugale non può costituire l’esempio di un sentimento totalmente libero e anzi addirittura ribelle, da questo punto di vista non è certo in grado di competere con l’amore fuori dal matrimonio. Ciò non vuol dire che si raccomandi questo tipo di amore come pratica sociale accettabile.

La concezione che riconosce il primato della relazione di tipo adulterino è semplicemente l’esaltazione di un modo simbolico, e di fortissima sensualità, di sentire l’amore per una personalità divina come una passione incontenibile, che si ribella contro tutti gli ostacoli e alla fine trionfa su di essi.

### *E il buddhismo, il tantrismo ...*

Questi sono alcuni dei temi che si potrebbero sviluppare per l’induismo. Quanto poi al buddhismo, esso in origine, pur rifiutando gli eccessi, è un sentiero ascetico abbastanza rigido che dà anche grande rilievo al valore e all’esigenza della castità, non mostra interesse e non riconosce valore alle pratiche sessuali, tipiche forme di legame con un mondo da cui ci si vuole liberare. Ma poi, per una specie di evoluzione convergente, a un certo punto della loro storia – in un’età che non sappiamo datare con sicurezza: diciamo nei primi secoli della nostra era – sia il buddhismo sia l’induismo entrano o passano attraverso una fase nuova, aggiungono e in parte sostituiscono ai valori, principi e comportamenti sacrali già riconosciuti altri modelli sia nella dottrina sia nella pratica: li troviamo esposti soprattutto in testi chiamati *tantra*, cioè “libri”. Tra i tanti temi che trattano, i *Tantra* si caratterizzano soprattutto per il convincimento

che, nella nostra epoca di decadenza, non ci sia più la vera virtù, che manchino le forze necessarie per seguire le vie di perfezionamento interiore insegnate dalla tradizione, perché noi siamo il risultato di un disastroso processo di decadenza e corruzione morale. In questo stato catastrofico, senza più la possibilità di acquisire merito, possiamo solo affrontare una sfida totale, mettendoci in gioco nelle condizioni peggiori, ma facendo di queste la forza trascinante verso una possibile vittoria, perché possiamo buttarci tutti interi nella lotta, tanto non c'è più niente da perdere. La conquista liberatoria e redentrice può realizzarsi se ci si fonda sulla parte più oscura dei nostri comportamenti, quella rifiutata dalla tradizione ascetica, passando attraverso la vergogna e il disgusto, cioè compiendo, ma con atteggiamento di superiore distacco, esperienze sconvolgenti, come possono esserlo la pratica del sesso, cibarsi di carne o di pesce e inebriarsi, attività comunemente vietate agli asceti, e per non pochi tra questi ripugnanti.

Queste pratiche hanno anche lo scopo di risvegliare in noi, scatenando una crisi fortissima, il serpente che giace raggomitato alla base del ventre, la *Kuṇḍalinī*, l'“arrotolata”, che rappresenta la potenza femminile. Risalendo, essa dovrebbe arrivare alla sommità del capo, dove si trova in noi il dio Śiva, fondendosi con lui: anche qui la perfezione è costituita dal ritorno all'unione tra maschile e femminile. In realtà Śiva non solo è un dio maschio, è anche il principio antecedente ad ogni determinazione di genere o altro. Śiva è come un oceano privo di onde, ma a un certo punto si polarizza nei principi maschile e femminile. Senza il femminile Śiva è immobile come un cadavere. Questa concezione è rappresentata da un'immagine che qualche europeo ha considerato di dubbio gusto, ma che ha un significato molto profondo: Śiva cadavere sul cui corpo la moglie dea danza. Non è – si potrebbe dire un po' scherzosamente – una sorta di equivalente indiana della nostra vedova allegra, quest'immagine sta semplicemente a significare che Śiva non darebbe origine all'evoluzione cosmica se il principio femminile non lo attivasse. Siamo dunque di fronte alla rappresentazione della forza dinamizzante originaria, che però per giungere alla perfezione e alla pace beata deve – lei femmina – unirsi con il principio maschile, superando così ogni suddivisione e determinazione nella perfezione dell'unità. Con gli opportuni mutamenti, questa concezione può valere anche per il buddhismo tantrico.

Esiste una versione più facile di questa grande visione tantrica, è rappresentata dalla tradizione del *sabaja*. *Sabaja* significa “nato insieme”, quindi “congenito”. Questa tradizione non propone un'ardua conquista, perché ciò che è congenito esiste già in noi, da sempre. Il suo scopo è di riprodurre qui e ora, in questi corpi, l'unione del principio maschile e del principio femminile, le gioie dell'unione di Kṛṣṇa con le pastorelle, in particolare con Rādhā. Qui e ora io sarò Kṛṣṇa e tu sarai Rādhā, o viceversa: in questa linea di spiritualità naturale o connaturata l'unione di maschio e femmina – e si tratta di un'unione effettiva, senza mediazioni simboliche al modo della scuola di Caitanya – ripete l'unione divina atemporale mediante l'accoppiamento dei sessi.

Vediamo dunque come l'unione sessuale riveli o tradisca il bisogno di andare oltre la dualità. È un'urgenza profondamente sentita, anche se non sempre espressa tramite modalità sessuali, nelle tradizioni dell'India e anche in quelle che ad esse in qualche modo si connettono. Si possono ricordare al proposito certe pratiche del buddhismo tibetano, che vedono il “due in uno”, l'unione sessuale, come superamento di ogni tipo di diversità e di molteplicità dispersiva, e l'accoppiamento padre-madre come simbolo di suprema beatitudine.

### *Per concludere*

Riconosciamo quindi la forza profonda di questa nostalgia dell'unità. Alla quale vengono date varie risposte. Alcune sono di carattere filosofico, altre di carattere mitico, altre ancora di natura molto concreta e pratica, come nel caso dei seguaci del *sabaja*. Però credo che o nella rinuncia alla sensualità, come nelle tradizioni ascetiche più antiche, o nella riscoperta di essa

come strumento di attuazione qui e ora dei misteri unificanti dell'amore divino, il maschile e il femminile abbiano avuto in India una notevolissima importanza, che molto spesso gli studiosi non hanno riconosciuto nel suo giusto valore, soprattutto perché ciascuno di noi vede quello che la sua cultura lo porta a vedere: e nella nostra cultura troppo a lungo i valori spirituali del sesso, comunque concepito, sono stati ignorati o disprezzati.

È significativo che queste tematiche siano emerse in questi ultimi anni, in coincidenza cronologica e direi logica con l'affermarsi dei movimenti femministi e con la loro capacità d'incidere sulla cultura, oltre che nella società.

In passato sembrava quasi che l'India avesse conosciuto solo la cultura della spiritualità ascetica, mentre invece è un mondo di spiritualità ascetica e di spiritualità sessuale, anche di ascetismo sessuale. Dunque, un'esperienza di spiritualità molto articolata, multiforme: l'indiana è una visione molto probabilmente diversa dalla nostra, ma non giudicabile in base ai nostri parametri, un panorama molto frastagliato, in cui possono figurare benissimo anche certi seguaci del *sahaja* che praticano gioiosamente il sesso, magari di notte, e con partner differenti dai rispettivi coniugi.

E dunque: l'uno è l'origine; il bino è il risultato di una differenziazione in maschile e femminile, che poi hanno, o possono avere, nostalgia dell'origine; il resto è tutto il vasto movimento di forme mutevoli per cui l'identità sessuale forse c'è, ma può anche cambiare: d'altronde, in un mondo in continuo mutamento, si ha un bel cercare di mettere degli sbarramenti.

In realtà, non c'è conclusione: quello che conta, almeno ai miei occhi incuriositi e rispettosi, è che anche in questo la cultura indiana ci parla con un concerto di voci diverse, tipicamente sue.

#### Riferimenti bibliografici

Un inquadramento generale recente delle tematiche sviluppate in questo contributo si può trovare in G.R. Franci, *L'induismo*, il Mulino, Bologna 2000 e Id., *Il buddhismo*, il Mulino, Bologna 2004.

Per le tradizioni indiane antiche sulle origini dell'uomo, cfr. S. Sani (a cura di), *Rgveda. Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia 2000 e C. Della Casa (a cura di), *Upaniṣad antiche e medie*, UTET, Torino 1976 (anche in *editio minor* per la TEA).

Per gli eunuchi: C. Cossio, *Identità imperfette. Gli Hijra nella letteratura bindi*, in «Annali di Ca' Foscari», 42.3 = Serie Orientale 34, 2003, pp. 243-271; Z. Jaffrey, *The Invisibles. A Tale of the Eunuchs of India*, Weidenfeld and Nicholson, London 1997; P.O. Scholz, *EEros castrato, storia culturale degli eunuchi*, ECIG, Genova 2000.

Per le forme mutevoli dell'identità sessuale, cfr. soprattutto le opere di W. Doniger (O'Flaherty) come *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, University of Chicago Press, Chicago and London 1981; Id., *Splitting the Difference. Gender and Myth in Ancient Greece and India*, University of Chicago Press, Chicago and London 1999, e anche R.P. Goldman, *Transsexualism, Gender, and Anxiety in Traditional India*, in «Journal of the American Oriental Society», 113 (1993), pp. 374-401; A.K. Ramanujan, *The Prince who Married His Own Left Side*, in M. Case, N.G. Barrier (a cura di), *Aspects of India. Essays in Honor of Edward Cameron Dimock, Jr.*, American Institute of Indian Studies and Manohar, New Delhi 1986, pp. 1-16.

Per la biunità sessuale: A.K. Coomaraswamy, *The Tantric Doctrine of Divine Biunity*, in Id., *Selected Papers, 2. Metaphysics*, a cura di R. Lipsey, Princeton University Press, Princeton 1977, pp. 231-240; E. Goldberg, *Ardbanāriśvara in Indian Iconography. A New Interpretation*, «East and West», 49 (1999), pp. 175-187; H.V. Guenther, *Yuganaddha. The Tantric View of Life*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office,

Varanasi 1969; A. Pande, *Unusual forms of Ardbhanārīśvara*, in «Indologica Taurinensia», XXV, 1999, pp. 261-287.

Per la via tantrica alla sessualità: M.M. Bose, *The Post-Caitanya Sabajyīā Cult of Bengal*, Gian Publishing House, Delhi 1986; S.B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, KLM, Calcutta 1962 (seconda edizione); S.B. Dasgupta, *Introduzione al buddhismo tantrico*, Ubaldini, Roma 1977; E.C. Dimock, Jr., *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇavasabajyīā Cult of Bengal*, University of Chicago Press, Chicago and London 1966.