

VĀMANA L'AVATĀRA DEL NANO

di
Paolo Magnone

"Viṣṇu è il suo nome, secondo la tradizione, poiché nascendo quaggiù come Nano ha penetrato (*viṣṭa*) tutto questo universo"¹. L'etimologia tradizionale suggella il nesso privilegiato tra Viṣṇu e Vāmana, il quale si rivela in essa molto più che un semplice *avatāra* del dio. Esso esprime piuttosto un aspetto essenziale della divinità sin dalle antichità vediche: l'energia diffusiva, l'impeto che spalanca vasti spazi per la vita².

Viṣṇu si presenta come una figura secondaria nel *Rg Veda*, se dobbiamo giudicare dal numero di inni che gli sono dedicati, e ci sarebbe da domandarsi come abbia potuto raggiungere lo statuto supremo nel periodo epico da semplice gregario dell'eroe divino Indra qual egli appare a tutta prima. In realtà si ha l'impressione che la penuria di inni non faccia giustizia alla sua effettiva importanza. Accingendosi al cimento con Vṛtra, l'Avarizia cosmica che imbriglia nelle sue spire di drago le acque feconde della creazione, Indra invoca il suo aiuto: "compagno Viṣṇu, distendi il tuo passo più lungi che puoi"³. Il potere di Viṣṇu è l'ampia falcata che riscatta la Vita incipiente dalle angustie soffocanti della Morte.

'Angustia', come 'angoscia', ha in comune la radice con il vedico *amhas*, il Male stesso incarnato nelle pastoie e nello strozzamento, e nello spasmo della febbre e dell'agonia. Il suo contrario, *uru*, connota la felicità degli spazi liberi e incontrastati⁴. Viṣṇu, 'colui che tutto pervade', è per antonomasia *uru-krama*, 'dalle ampie falcate'. Con tre falcate ha misurato i tre mondi e in esse ha stabilito una dimora per tutte le creature⁵. Altri dei e altri poteri dilatano lo spazio per insediarsi in una creazione capace di accrescersi e prosperare. Il guerriero Indra libera lo scroscio delle acque rinchiuso con il colpo mortale che fa stramazzone il drago⁶. Skambha, il Pilastro, puntellando cielo e terra crea l'ampio (*uru*) spazio che li separa e i sei orienti che si proiettano lontano (*uru*), e così nel

¹ *Vāyu Purāṇa* 2, 5, 133: *yasmād viṣṭam idaṃ sarvaṃ vāmaneneha jāyatā / tasmāt sa vai smṛto viṣṇur viśer dhātōḥ praveśanāt*. Cfr. anche *Viṣṇu Purāṇa* 3, 1, 45; *Kūrma Purāṇa* 51, 36-37; *Mahābhārata* 5, 68, 12; 12, 328, 38 (ed. crit.).

² Cfr. J. GONDA, *Aspects of Early Visnuism*, Utrecht 1954, p. 172.

³ *Rg Veda* 8, 100, 12; 4, 18, 11.

⁴ V. CHATIA ORLANDI, "Il 'largo' e lo 'stretto': il concetto vedico di *amhas*", in *Atti del Primo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti*, Torino 1982, p. 81-88.

⁵ *Rg Veda* 1, 154, 2-3.

⁶ V. *Rg Veda* 10, 30, 7.

Pilastro si compenetra (*viś*) tutto questo universo⁷. Ma il solo Viṣṇu è l'Ampio-incedente che apre gli orizzonti con lo slancio ineffabile del suo passo. Qual è dunque il suo misterioso potere?

Viṣṇu era nano, rivela il *Brāhmaṇa* dei Cento Cammini⁸. E il posteriore mito epico del Nano trasformato in Gigante che traversa i mondi in tre passi non suggerisce forse una trasparente metafora della vicenda solare, dal primo spuntare di un minuscolo barbaglio al rapido crescere dell'orbe sfolgorante che valica il cielo culminando al meridiano dall'oriente all'occidente⁹? Senza dubbio. L'ubiquità del sole, del fuoco o della tempesta permea gli inni vedici da cima a fondo, traducendovi l'importanza del sublime naturale per un popolo nomade all'alba della storia. E tuttavia perché tanti nomi per un unico sole? Perché Sūrya, Puṣan, Vivasvat, Savitr, Viṣṇu? il sole si frange sul vasto pelago dell'immaginazione simbolica, attirando l'occhio nei profondi gorghi di senso che s'inabissano sotto il pelo dei riflessi cangianti. Il Nano è una metafora del corso solare; e il corso solare, di che cosa è metafora? La tensione simbolica deforma la materia naturalistica: il terzo passo, il passo supremo del sole-Viṣṇu, non si posa all'ocaso ma allo zenit, nella terra dell'Oltre. Nel compasso del giorno e della notte¹⁰ ferve ogni vita mortale: ma il terzo passo è al di là dell'ardire degli uomini e del volo degli uccelli¹¹. I saggi hanno sempre nel cuore l'orma suprema di Viṣṇu¹² dove scorre la fontana del miele: "oh, possa io giungere a quella dolce regione dove esultano gli uomini pii!"¹³.

Piú tardi le *Upaniṣad* sublimeranno l'anelito al paradiso dell'immortalità infondendovi una nuova tensione metafisica. La Morte stessa insegna a Naciketas la via arcana per la terra inaccessibile da cui non si rimuore:

Sappi che l'*ātman* è il Padrone del cocchio e il corpo è il Cocchio, l'intelletto è l'Auriga e la mente le Redini, i sensi sono i Cavalli e gli oggetti sono le Piste... Se l'intelletto è privo di discriminazione perché la mente non è soggiogata, i sensi sono indocili a lui come cavalli bizzosi all'auriga... Ma colui che ha per auriga la discriminazione e la mente per briglia percorre la via eccelsa: questa è l'orma suprema di Viṣṇu¹⁴.

Una regione al di sopra del cielo, dove gli uomini devoti agli dei (*devayū*) cibano l'ambrosia del saggio, cui non giunge ala di uccello ma il carro mistico dell'iniziato: è questa la "regione iperurania che nessun poeta *di qui* ha mai cantato né mai canterà degnamente", dove il pensiero divino si nutre di verità?

Quando gli dei si recano ai loro banchetti e festini, salgono per l'erta che mena alla sommità della volta celeste, ed è agevole ascensione, perché le pariglie degli dei sono bene equilibrate e i corsieri docili alle redini; mentre per gli altri l'ascensione è faticosa, perché il cavallo maligno fa peso e tira verso terra, premendo l'auriga che non l'abbia bene addestrato...¹⁵

Ogni nuovo alito di vento della storia e la sua propria irrequietezza interiore increspa il fluido immaginale dissolvendo e suscitando nuove forme in cui si estenua la parvenza delle antiche. Certo il carro di Platone non è piú quello su cui montò Naciketas avviandosi ad altra meta; ma già in suolo indiano il passo supremo di Viṣṇu inizia ben presto la metamorfosi che lo porterà a posarsi sul capo di un titano.

Già nei *Brāhmaṇa* un nuovo e piú vivido scenario si sostituisce a quello intravisto in penombra sullo sfondo degli inni vedici: in luogo del nemico capitale, l'antico serpente Vṛtra, si avvanza la turba anonima degli *asura*, in perpetua gara con i cugini, i *deva*, per la supremazia; in

⁷. *Atharva Veda* 10, 7, 35.

⁸. *Śatapatha Brāhmaṇa* 1, 2, 5, 5.

⁹. Questa interpretazione naturalistica, che ha trovato ampia fortuna in Occidente presso la scuola di Max Müller, è già affacciata dal commentatore indiano Aurnavabha, cit. da Yaska, *Nirukta* 12, 19.

¹⁰. Cfr. *Śatapatha Brāhmaṇa* 6, 7, 4, 10: "i passi di Viṣṇu sono giorno e notte".

¹¹. *Rg Veda* 1, 155, 5.

¹². *Rg Veda* 1, 22, 20.

¹³. *Rg Veda* 1, 154, 5.

¹⁴. *Kaṭha Upaniṣad* 3, 3-5; 9.

¹⁵. PLATONE, *Fedro* 246 sgg. (trad. P. Pucci).

luogo degli eroici duelli le astuzie e le sottigliezze del rituale. Non è piú il furore guerriero di Indra, rinfrancato da sesquipedali bevute di *soma* inebriante, ma la mirabile potenza sacerdotale incentrata sul Sacrificio ad assicurare il controllo dell'universo. Il Sacrificio è piccolo quanto l'altare – pochi metri di terra, un'inezia a confronto delle esaltanti prede di conquista – ma il Sacrificio è grande quanto e piú dell'universo, perché dal Sacrificio dipendono tutti i mondi. *Yajño vai Viṣṇuḥ*, Viṣṇu è il Sacrificio, non ci si stanca di ripetere¹⁶: non c'è dunque da stupirsi che sia anche un nano – ma un nano prodigioso, innocuo all'apparenza ma capace di dilatarsi, come il Sacrificio, fino ad abbracciare ogni cosa. Un mito brahmanico racconta come all'epoca dei primordi dei e titani rivaleggiassero per l'egemonia. I titani ebbero la meglio, e incominciarono a spartirsi la terra. Gli dei ridotti alla disperazione posero innanzi a sé Viṣṇu-Sacrificio e andarono a mendicare dai titani la loro parte. Quelli, beffardi, concessero quanto il nano poteva ricoprire giacendo; ma gli dei, lungimiranti, non si adirarono. Installarono Viṣṇu come un altare, cingendolo dei metri vedici, e conquistarono tutta la terra¹⁷. La trasfigurazione (implicita) del Nano ci fa avvertiti che in esso si dissimula in realtà il Gigante primordiale, il *Puruṣa* ('Uomo') sacrificale che gli dei immolarono in origine per creare i mondi:

Mille teste, mille occhi, mille piedi ha l'Uomo: ha circondato tutta la terra, e sopravanza ancora di dieci dita. L'Uomo è invero tutto questo, ciò che fu e ciò che sarà, signore dell'immortalità, e di ciò che cresce col cibo. Tale è la sua grandezza, e ancor piú grande di cosí è l'Uomo: un quarto di lui sono tutti gli esseri, tre quarti ciò che è immortale nel cielo¹⁸.

Viṣṇu, l'Ampio-incedente che posa il terzo passo nell'inaccessibile orma suprema (*parama pada*) dove zampilla l'ambrosia, sotto le spoglie ingannevoli del Nano è ancora il Gigante che sovrasta il mondo – il suo quarto mortale – di tre quarti (*pada*) immortali nel cielo. L'antico motivo dei tre passi non è d'altronde dimenticato, e riaffiora in altre versioni, dirette antesignane del classico mito puranico dell'*avatāra*:

Indra propose: "Spartiamo". "Sial!" dissero i titani. "Quanto questo Viṣṇu traverserà in tre passi sarà nostro; il resto, vostro" disse Indra. Viṣṇu traversò tutti questi mondi, poi i *Veda*, infine il Verbo¹⁹.

Di nuovo l'Ampio-incedente trascende i confini del mondo, verso una regione che non è questa volta il paradiso dell'immortalità né la sfera dell'assoluta coscienza, bensí la fonte della Parola rituale che governa il cosmo. I titani sottovalutano la potenza del Sacrificio, o comunque ne ignorano la corretta dottrina, e questa ignoranza riesce loro fatale: malgrado la loro forza, o persino il loro diritto, essi devono finalmente soccombere ai cugini.

Ancora una volta e come sempre, gli *asura* devono soccombere. L'infelice destino che li travolge ineluttabilmente dopo un'effimera stagione di vittoria sembra nell'ordine delle cose: come in una bella fiaba, alla fine il bene trionfa e il malvagio viene punito. Ma forse l'apparenza inganna, o almeno semplifica eccessivamente, come il mito puranico dell'*avatāra* del Nano s'incarica di mostrarci. L'Uomo-leone ha liberato il trimundio dalla tirannide arrogante e crudele di Hiraṇyakaśipu²⁰. Gli succede Bali e la storia si ripete sulla medesima falsariga: a forza di asceti Bali strappa a Brahmā la grazia dell'invincibilità e conquista l'impero universale. Ma questa volta il nuovo monarca non fa rimpiangere Indra: Bali instaura un regno di giustizia; sotto il suo scettro la terra produce messi spontaneamente, senza la violenza dell'aratro, le vacche sono gonfie di latte e gli alberi carichi di fiori e frutta; gli uomini, innocenti e privi di malizia, attendono devotamente ai propri compiti²¹. La vacca del *dharma* è salda sulle quattro zampe mentre l'*adharmā*, il suo tristo

¹⁶. Cfr. GAYA CHARAN TRIPATHI, *Der Ursprung und die Entwicklung der Vāmana-legende in der indischen Literatur*, Wiesbaden 1968, p. 39 sg. Anche la forma di Cinghiale di Viṣṇu è descritta in numerosi testi come un'allegoria del sacrificio (cfr. il mio art. "Varāha. L'*avatāra* del Cinghiale", *Abstracta* 37).

¹⁷. *Śatapatha Brāhmaṇa* 1, 2, 5, 1-7.

¹⁸. *Rg Veda* 10, 90, 1-3.

¹⁹. *Aitareya Brāhmaṇa* 6, 15; cfr. *Maitrāyaṇī Saṃhitā* 3, 7, 9.

²⁰. V. il mio art. "Narasimha. L'*avatāra* dell'Uomo-leone", *Abstracta* 42.

²¹. V. *Padma Purāṇa*, *Uttarakhaṇḍa* 239, 4-6.

rovescio, si sostiene su un unico piede²². Questo quadro ci è familiare²³: dipinge l'idillio dell'Età dell'oro. Per quanto sorprendente ciò possa sembrare, il cosmo rifiorisce sotto la sovranità dell'*asura*, ritrovando la purezza delle origini, che aveva ormai perduto sotto la sovranità di Indra. I *deva* ci fanno davvero una figura meschina, sconfitti dalla forza e umiliati dalla virtù dei nemici ancestrali:

Sotto il governo di Bali non c'erano spine nei tre mondi: non nemici, né mali né affanni, siccità o ingiustizia, non c'era empietà, la malvagità era bandita perfino dai sogni. Crivellati dagli strali della sua nobiltà, trapassati da parte a parte dalla spada della sua fama, trafitti in tutte le membra dalla lancia del suo comando gli dei non trovavano scudo. Allora tennero consiglio, e accecati dall'invidia, avvampando del fuoco della gloria di Bali si rivolsero angosciati a Viṣṇu²⁴

Il Signore supremo si lascerà indurre anche questa volta dalle querimonie imbelli di Indra a rendergli il trono immeritato? L'*avatāra* del Nano è la risposta. E se l'Uomo-leone era parso a tutta prima inutilmente feroce, ora il Nano ci sembra *a priori* ingiusto, prima ancora di conoscerne il procedimento amabilmente subdolo. Se Indra non è migliore di Bali, se i *deva* non sono intrinsecamente migliori degli *asura*, la loro lotta è una lotta di fazioni: e perché dovrebbe l'*avatāra* intervenire in difesa della gelosa sete di potere di Indra, noncurante della fioritura universale del *dharma* sotto il regno di Bali — l'*avatāra* che aveva proclamato: “ogni qualvolta il *dharma* langue e vige l'*adharmā* Io effondo me stesso; per proteggere i buoni e sterminare i malvagi, per ristabilire il *dharma* di età in età Io vengo all'essere”²⁵?

È giunto il momento di interrogarci sul senso della polarizzazione originaria dell'universo che è già all'opera, come abbiamo visto, nei *Brāhmaṇa*, e che i *Purāṇa* raccontano nella storia infinita del *daivāsura*. È ormai evidente che *deva* e *asura* non sono semplicemente ‘dei’ e ‘demoni’ (come vuole la traduzione corrente) che si affrontano nell'eterno conflitto del bene e del male. E d'altronde lo si poteva già sospettare dall'ambiguità semantica per cui i paralleli termini avestici *dæva* e *ahura* mostrano una polarità invertita: essi designano, rispettivamente, i malvagi demoni alleati della Menzogna e il sommo dio Ahura Mazda. Nei testi vedici piú antichi *deva* e *asura* non formano ancora una coppia polare: *asura* è un appellativo generico che conviene a tutti i grandi *deva* garanti dell'ordine cosmico. L'opposizione sorge piú tardi, e specialmente nei *Brāhmaṇa*, con i *deva* al polo positivo: ma in che cosa consista la negatività degli *asura* è difficile a dirsi. *Deva* e *asura* in principio erano eguali, recitano alcuni testi²⁶; gli *asura* erano piú anziani e migliori, i *deva* piú giovani e peggiori, come fratelli minori, sostengono addirittura altri²⁷.

“Dei” e “demoni”: una strana contaminazione di paganesimo e cristianità che ha il torto di intrudere nella relazione tra *deva* e *asura* una dicotomizzazione morale la cui pertinenza è assai dubbia. Proprio per evitare l'ingannevole assimilazione ai familiari schemi manichei Coomaraswamy proponeva, rovesciando i termini della contaminazione, “angeli” e “titani”²⁸. Lasciamo gli angeli, che complicherebbero il quadro di nuovi echi bizzarri, e teniamo i titani. L'equazione con gli *asura* non è inesatta, se i titani sono gli dei antichi che “tendevano (τιταίνοντες) con tracotanza le braccia”²⁹.

Ma in verità i *deva* sono forse meno tracotanti? Non pretendono (*tanvanti*)³⁰ essi altrettanto le membra mistiche del Nano-sacrificio per strappare il diritto di primogenitura ai rivali? Il possesso della scienza sacrificale sembra l'unica legittimazione della preferenza accordata agli dei in testi sacerdotali come i *Brāhmaṇa*: alla forza, al valore, finanche al diritto dei titani gli dei

²² V. *Vāmana Purāṇa* 23, 11.

²³ Cfr. il mio art. “*Avatāra*. La discesa del Signore”, *Abstracta* 32, p. 24.

²⁴ *Brahma Purāṇa*, *Gautamī Māhātmya*, 4, 5-8.

²⁵ *Bhagavad Gītā* 4, 7-8.

²⁶ V. *Maitrāyaṇī Saṁhitā* 2, 5, 3.

²⁷ V. *Kāṭhaka Saṁhitā* 27, 9.

²⁸ V. A. K. COOMARASWAMY, “Angel and Titan: an Essay in Vedic Ontology”, *Journal of the American Oriental Society*, LV 4 (1935), p. 373 sgg.

²⁹ V. ESiodo, *Theogonia*, 209.

³⁰ La radice normalmente impiegata nel senso di ‘allestire’ il sacrificio è *tan* ‘distendere’ (v. Tripathi, op. cit., p. 41) corrispondente a *τείνω/τιταίνω*.

contrappongono vittoriosamente la sagacia e la sottigliezza della dottrina liturgica. Ma anche questo motivo di prevalenza ben presto viene a cadere: un ciclo di miti narra le macchinazioni divine per carpire a Śukra, il cappellano dei titani, la superiore magia di resuscitare i morti, ignota al cappellano celeste Br̥haspati.

Ormai è chiaro che per questa via l'accanimento del destino mitico contro i titani si fa sempre più inesplicabile. Forse ha ragione Wendy Doniger di proporre una soluzione gordiana: i titani perdono, perché sí! Come in un vecchio western, sappiamo già che vinceranno i cow-boys: gli indiani *devono* perdere, *dunque* meritano di perdere *perché* sono “cattivi”. La polarizzazione del *daivāsura* non risponde a un modello ontologico o deontologico, ma a un modello agonistico; ovvero, secondo la pittoresca espressione della studiosa americana: “Noi diciamo ‘Buu’ ai demoni e ‘Urrà’ agli dei, e questa è l’unica differenza tra di essi”³¹.

Una conclusione sconcertante. Doniger guarda nei testi come in un prodigioso caleidoscopio, seguendo l’infinito scomporsi e ricomporsi delle immagini con voluttà faustiana: si potrebbe dubitare che, assorta nel gioco umbratile, il senso più profondo le sfugga? Eppure anche uno studioso più “serio” e frugale come Coomaraswamy apriva un suo celebre saggio con l’assunto che “angeli e titani, benché distinti e opposti in operazione, sono consustanziali in essenza”³². La metafisica del principio ne contempla l’identità: *ekaṃ vā idaṃ vi babhūva sarvam*³³, “questo Uno è divenuto tutto” — ma la mitologia della manifestazione ne racconta la separazione e la lotta. Dei e titani non sono che le opposte ipostasi della realtà unica: l’enfasi è sulla struttura, e non sull’essenza. Non importa ciò che dei e titani *sono*, importa bensì come essi *fungono* nella compagine universale. Essi fungono come tesi e antitesi di un’ostinata dialettica senza *Aufhebung*³⁴ in cui il positivo pone inesauribilmente sé medesimo contro ogni nuova negazione del negativo mentre la macina del tempo logora gli eventi e sé stessa sprofondando in impercettibile, implacabile spirale verso l’estrema consunzione del fondo di Kali. Questa struttura è, globalmente, il *dharma*, il fondamento saldo, e la funzione che ciascuno vi riveste è lo *sva-dharma*, il proprio dovere. Tutto sommato la polarizzazione aveva bene un senso morale, ma quanto diverso dal presunto schematismo manicheo! Nel *dharma* essere e dover-essere coincidono, non tanto perché tutto sia come deve essere, quanto perché tutto deve essere come è. I “buoni” devono essere “buoni”, i “cattivi” devono essere “cattivi”: ne discende lo stupefacente corollario che i “cattivi” sono buoni se sono “cattivi”, mentre sono cattivi se sono “buoni”. Presi nel vortice di una fatale antinomia, i titani sono comunque condannati: solo essendo cattivi possono essere buoni, cioè cattivi... È un destino infelice che li percuote fin dalle origini, quando il Creatore ha fissato definitivamente i ruoli:

Prajāpati, desideroso di progenie, si adoperava a cantare gli inni e a mortificarsi. Pose in sé la virtù generativa, e con la bocca effuse i *deva*. I *deva* furono effusi verso il cielo (*divam*), e questa è la divinità dei *deva*: e mentre li effondeva verso il cielo fu come giorno (*divā*) per lui. Poi con quest’alito inferiore effuse gli *asura*. Gli *asura* furono effusi verso la terra, e mentre li effondeva fu come tenebra per lui. Allora seppe che aveva effuso il Male, e li percosse con il Male, ed ecco, furono perduti³⁵.

Dei e titani erano uguali; i titani erano migliori, gli dei peggiori; gli dei erano migliori, i titani peggiori: il mito, esperto di labirinti, tenta simultaneamente tutte le vie. Ma noi dobbiamo accontentarci di scoprire il punto di arrivo: quando prima o poi, per una ragione o per un’altra, gli *asura* furono il Male, furono vincolati al Male, “ed ecco, furono perduti”. Agli dei il regno beato in cielo, ai titani la ribellione proterva e disperata dagli inferi. L’insidia del negativo è reale, la ribellione ha successo: è nell’ordine delle cose che l’ordine sia ciclicamente travolto, ma non in permanenza: il negativo non può essere il positivo. Perciò l’*avatāra* interviene ogni volta a riportare le cose nello *statu quo ante*, senza tuttavia spegnere del tutto, anzi rinfocolando la scintilla della prossima rivoluzione. Il negativo deve essere conculcato, ma non estirpato.

³¹ W. DONIGER O’FLAHERTY, *The Origin of Evil in Hindu Mythology*, Delhi 1976, p. 64.

³² Coomaraswamy, op. cit., p. 373 sg.

³³ *R̥g Veda* 8, 58, 2 (in epigrafe all’art. cit. di Coomaraswamy).

³⁴ Nella dialettica hegeliana l’*Aufhebung*, il ‘superamento-toglimento’ secondo il duplice senso di *tollere*, è il momento della sintesi degli opposti in una nuova e superiore unità — un momento innovativo che il pensiero indiano non conosce.

³⁵ *Śatapatha Brāhmaṇa* 11, 1, 6, 7-9.

Dunque, malgrado le apparenze, il regno del buon Bali non è buono. Il regno di un titano, “buono” o “cattivo”, non può essere che una meteora fugace, il culmine di una parabola che subito precipita. Il regno di Bali poi è duplicemente cattivo, perché è “buono” mentre dovrebbe essere “cattivo”, come si conviene ai regni della funesta età *kali*. È empio ostacolare la Moira:

Kali in persona, quando vide che il mondo era governato dal *dharma* come nell'età perfetta, si lamentò con Brahmā che la sua natura era stata conculcata. Ma Brahmā gli rispose: “Non solo tu, ma l'intero mondo è snaturato a opera del possente Bali”. Allora, vedendo che Indra e tutti gli dei erano derelitti e impotenti, l'imperituro Kali si ritirò nella foresta, e così, lui scomparso, il mondo fu in balia dell'età perfetta³⁶.

È contrario al *dharma* che il *dharma* trionfi nel tempo dell'*adharmā*. Lo scenario è pronto per la discesa dell'*avatāra*. Viṣṇu s'incarna nel grembo di Aditi, la madre degli dei. Al compimento del tempo nasce un Nano, che si presenta al recinto sacrificale di Bali insignito di bastone e ciotola, emblemi brahmanici, ma anche di un inquietante parasole, emblema imperiale. Il pio monarca, intento a celebrare un grande sacrificio, lo accoglie con i dovuti onori e gli offre un dono, in ottemperanza allo *sva-dharma* regale, che prescrive la liberalità verso i brahmani. Il Nano chiede appena tre passi di terra, che Bali accorda di buon grado; ma non appena l'acqua dell'offerta è stata versata, il Nano cresce prodigiosamente a dimensioni cosmiche e traversa terra, spazio e firmamento: a Bali non rimane più nulla.

La storia potrebbe finire così: ma finisce davvero così solo in uno sparuto numero di testi, che conservano il nucleo più antico³⁷. Un gruppo più folto non è, si direbbe, ancora pago: il titano defraudato deve anche essere umiliato. Vāmana urta il guscio dell'universo in soli due passi, poi si volge corrucciato al titano: dov'è il terzo passo promesso? Bali offre umilmente la sua testa come sgabello. Ed ecco, il Nano sorride. Era tutta una finzione per mettere ancora una volta alla prova la rettitudine di Bali. In questi testi, Bali è un grande devoto di Viṣṇu, e lo stratagemma del Nano conserva un valore puramente convenzionale: Bali sa benissimo che il Nano è Viṣṇu, ed è pronto a offrirgli tutto ciò che possiede senza condizioni. In verità, il buon titano Bali ci ha condotti ormai sulle soglie della religione della *bhakti*, la ‘devozione’ al Dio che si comunica personalmente a ciascuno, in un mondo dove anche i titani possono finalmente essere buoni.

Non ci è possibile intraprendere a seguire ora le nuove complicazioni che la *bhakti* introduce in un universo di valori già stupendamente complicato. Osserviamo solo che la buona novella della *bhakti* non è venuta “per abolire la legge, ma per completarla”. Viṣṇu sorride, ma scuote il suo devoto dal trono, e lo caccia negli inferi: lo scettro torna a Indra, l'arbitraria parentesi aurea è chiusa, Kali riprende le sue prerogative, ognuno torna alle occupazioni congeniali e tutto va per il meglio: “è meglio far male il proprio dovere, che male il dovere altrui”³⁸; “chi fa il dovere altrui semina sgomento”³⁹. Ma quando anche il più piccolo iota della Legge ha ricevuto soddisfazione, è il momento della Grazia. Promesse di gioie ineffabili accompagnano Bali al suo esilio, che i bardi puranici descrivono in accenti sempre nuovi. Una ci colpisce: Bali sarà l'Indra dell'epoca ventura. “I Serpenti sono i Soli”⁴⁰, le tenebre sono la luce. Il *dharma* li divide al portale bifronte della creazione, ma il saggio e il devoto conoscono il cammino del ritorno.

³⁶. *Vāmana Purāṇa* 75, 2; 5; 9-10.

³⁷. Per un quadro sinottico delle diverse versioni del mito del Nano cfr. GANGA SAGAR RAI, “Vāmana legend in the Vedas, Epics and Purāṇas”, *Purāṇa* 12, 1 (1970) p. 102-140. Per un esame approfondito cfr. Tripathi, op. cit., e C. HOSPITAL, *The Righteous Demon. A Study of Bali*, Vancouver 1984.

³⁸. *Bhagavad Gītā* 18, 47.

³⁹. *Bhagavad Gītā* 3, 35.

⁴⁰. *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* 25, 15, 4 (in epigrafe all'art. cit. di Coomaraswamy).