

MITO E CONTAGIO: PER UN'ANALISI COMPARATIVA
DEI ŚĪTALĀMAṄGALKĀBYA E DE
IL CROMOSOMA CALCUTTA *

‘Muori, O figlio del Re! – disse Śītalā –
perché solo se tu muori io sarò adorata
dal re e dalla regina’¹

È proprio così che funziona [...] Si
pensa che se ne sia andata per sempre
E all'improvviso, dopo un sacco di tem-
po, si fa viva.²

Nella primavera del 2003, durante un viaggio di ricerca in West Bengal, avemmo modo di trascorrere qualche giorno con i *paṇḍit* del tempio di Śītalā (dea del vaiolo) in S.N. Banerjee Road, Kolkata (Calcutta). Dopo una giornata trascorsa a discutere della *śītalāpūjā*, sulla via del ritorno notammo tra i numerosi bookstalls di Mirza Ghalib Street una copia di *The Calcutta Chromosome* (*Il cromosoma Calcutta*) di Amitav Ghosh.³ Il fatto che il libro fosse un romanzo su Calcutta e sulle febbri catturò la nostra attenzione. Rileggendo il testo dopo molti anni e in circostanze del tutto differenti, ci rendemmo conto di una serie di interessanti analogie tra la struttura dei poemi celebrativi di Śītalā, i *Śītalāmaṅgalkābya*, e la vicenda narrata da Ghosh. Il romanzo sembra infatti costruito su materiale narrativo appartenente al ciclo mitico descritto nella letteratura *maṅgal*.

* (Poiché non esiste un sistema di traslitterazione universale per la lingua bengali (*bāṅglā bhāṣā*), abbiamo preferito utilizzare quello comunemente usato per il sanscrito. In linea generale, si tenga presente che in bengali: 1) la lettera ‘v’ è sempre pronunciata ‘b’; 2) la vocale breve ‘a’ corrisponde ad un suono intervocalico riproducibile come ‘o’; 3) le sibilanti ‘s, ṣ, ś’ vengono tutte pronunciate come ‘sh’.

¹ Kabi Jagannāth, *Śītalāmaṅgalkābya*, *Bardamān pāla*: 10.

² *Il cromosoma Calcutta*: 53.

³ *The Calcutta Chromosome* di Amitav Ghosh, 1995. Per le citazioni a seguire è stata utilizzata la traduzione italiana a cura di Anna Nadotti (2000): *Il cromosoma Calcutta*, Einaudi, Torino.

Lo scopo di questo articolo è quello di proporre un'analisi comparativa tra questi due prodotti letterari. Va specificato tuttavia che le due opere appartengono a generi diversi. I primi sono poemi in *bāṅglā* (bengali) scritti tra il XVII secolo e la fine del XIX secolo per esaltare e diffondere il mito di Śītalā. Il secondo è un romanzo scritto in inglese nel 1995 da un intellettuale bengalese educato in Gran Bretagna. Il nostro obiettivo è quindi quello di dimostrare che entrambi i prodotti attingono ad un patrimonio mitico comune che è, per così dire, endemico nel Bengala. Infine *Il cromosoma Calcutta* sarà trattato e analizzato come un *maṅgal* postmoderno che eterna la funzione taumaturgica del mito ma soprattutto la visione bengalese del mito come contagio (e viceversa).

Al fine di raggiungere queste conclusioni, l'analisi verrà condotta a partire da tre punti di vista che prendono in considerazione di volta in volta la struttura narrativa, la caratterizzazione dei personaggi e l'endemicità del mito.

Śītalāmaṅgalkābya

La poesia *maṅgal* è stata più volte e variamente definita da diversi studiosi, sia in ambito prettamente indologico, che in quello antropologico ed etnologico. Dimock (1962: 308) traduce il termine *maṅgalkābya* come eulogia ('eulogistic poetry'), mentre Robinson (1976: 75, 82, fn. 1) suggerisce poesia di benedizione ('poetry of blessing') così da sottolineare l'efficacia di tale letteratura nel conferire alla comunità (il villaggio, in genere) sollievo spirituale e materiale in seguito alla sua composizione, recitazione o rappresentazione. Tuttavia, dato il significato comunemente attribuito al sostantivo *maṅgala*,⁴ gli intenti e i temi trattati in questo genere letterario, riteniamo di poter tradurre *maṅgalkābya* come 'poema del buon auspicio' o, più semplicemente, e con un voluto riferimento alla nostra cultura popolare, 'la buona novella'.⁵

Tali poemi, quasi sempre indirizzati a divinità di villaggio (*gramyā devatā*) o madri (*grāmyer mā*), cominciano a fiorire in

⁴ Il *Samsad Bengali English Dictionary* di S. Biswas traduce *maṅgal* come 'well-being, weal, welfare, good, benefit' (1999: 724).

⁵ A tal proposito, rimandiamo a Dimock (1982: 196) il quale afferma che i *maṅgal* non sono solo pedagogia, ma anche rivelazione.

Bengala a partire dal XVII secolo, e sono stati spesso considerati veri e propri esempi di epica popolare (Smith 1980: 27, Bhattacharya 2000). Le tematiche variano a seconda della divinità anche se è possibile rintracciare delle linee comuni.⁶

Śītalā, che rappresenta la variante bengalese della dea pan-Indiana del vaiolo,⁷ è generalmente indicata come una divinità ambivalente. Questo genere di terminologia si riferisce essenzialmente al carattere di questa e altre entità che passano con facilità da un aspetto freddo/pacificato ad uno caldo/irato. Nel primo caso, la dea è sazia, mentre nel secondo è affamata. Il sacrificio cruento (in origine umano) tributato alle divinità di villaggio è in genere un modo per sfamare e placare un'entità irata, o in procinto di esserlo. Il culto di dei e dee ambivalenti è tipico del Bengala. Divinità preposte a proteggere i devoti da pestilenze, sterilità, epidemie del bestiame e carestie sono da sempre riverite ma soprattutto temute. Il culto e l'atto devozionale sono interamente volti a placarne l'atteggiamento famelico. Le malattie che alcune di esse scatenano sono un modo per palesare la propria rabbia (per una mancata offerta o semplicemente per la mancanza della dovuta attenzione) e per procurarsi da sole il cibo necessario al loro sostentamento. Il fatto che le vittime delle epidemie non siano bruciate perché rappresentano il cibo della dea (*debir bhog*) ne è una prova.

La definizione di Śītalā come 'dea del vaiolo' è imprecisa. La dea infatti può causare l'epidemia, ma al contempo la può fermare. Essa è la malattia così come ne è la cura, e in molti casi ne è afflitta. I segni che essa lascia sulle sue vittime hanno potere apotropaico e sono considerati benedizioni: per questo sono chiamati 'il bacio della dea' (*debir cumu*). I morti che essa causa sono benedetti perché otterranno la liberazione (*mukti*), sfameranno la dea e la faranno desistere da ulteriori attacchi.⁸ Grazie ad essi Śītalā tornerà a essere fredda e sazia.

⁶ Il ciclo generalmente include la nascita della divinità, la sua lotta per essere accettata come tale, la nascita miracolosa di un eroe o paladino, la contrapposizione ad un anti-eroe (generalmente devoto di un'altra divinità), la lotta, e il successo finale. Spesso i temi nascita/morte e guerra/pace sono caratterizzati dall'intervento divino e dal tema della revivificazione.

⁷ La divinità preposta a curare e cagionare il vaiolo (o epidemie in genere) è Mātāy in Maharashtra, Śītalā nell'India centro-settentrionale, Hārītī nelle regioni sub-Himalayane, Āi in Assam, Thākuranī o Maṅgalā in Orissa, Mariāmmā nell'India meridionale. Per ulteriori informazioni si veda Bhattacharya 1952: 60, Wadley 1980: 34-5 e Samuel 2002: 2-7.

⁸ Filippi (2002: 197) riferisce dell'uso di adorare le vittime di Śītalā

Per lungo tempo, nel Bengala rurale, gli inoculatori hanno avuto un ruolo fondamentale nel rapporto tra uomo ed epidemia, ma soprattutto hanno svolto il ruolo di veicolo tra gli uomini e l'ira della dea, tra storia e mito. Tra questi vi sono i *kabirāj* e le *khālsī* (i primi guaritori, le seconde guaritrici/sciamane)⁹ e i *mālin*, chiamati anche *ṭikā cikitsāk*, *thebāit* e *ṭikāit* per via della loro prerogative di lasciare il marchio (*ṭikā*).

In Bengala, Śītalā (letteralmente: 'La Fredda') è chiamata Ṭhākuraṇī (la Signora), Maṅgalā (l'Auspiciosa), Āi (la Madre), Mā (la Madre), Basanta-ray (la Sovrana del Vaiolo), Rog-ray (la Sovrana delle Febbri), Byādhypati (la Signora delle Epidemie).

Divinità ad essa legate sono:

- Jvarāsura: demone delle febbri;
- Olāi Caṇḍi / Olāi Bibi: dea del colera, nelle sue varianti hindu e islamica (quest'ultima intesa come la moglie di Allah);¹⁰
- Cauṣaṭṭī Rog: le sessantaquattro epidemie;
- Baṅ Bibi: dea della giungla;
- Gheṅṭu: dio del prurito, dei foruncoli e delle malattie della pelle;
- Raktābatī ('Colei che Possiede il Sangue'): dea delle infezioni del sangue;
- Hārītī: dea della fertilità, protettrice dei bambini e delle partorienti. Causa e allontana sterilità e infezioni da parto;
- Dharma Ṭhākur (Dharmarāj): dio della fertilità. Causa e allontana cecità virale, leucoderma, lebbra e sterilità. Spesso identificato come il marito di Śītalā.

Le malattie causate dalla dea sono varie, anche se il vaiolo, nelle sue forme maggiore e minore, resta senza dubbio il simbolo del passaggio di Śītalā. La *Suśruta sambhitā* (IV secolo d.C.) classifica il vaiolo come *masūrikā* (*virus variola major*) e *kṣudra roga* (*virus variola minor*). In ambito rurale, la stessa malattia è chiamata *basantā rog* (febbre primaverile, vaiolo), *māyer dayā* (la grazia della madre), *māyer khelā* (il gioco della madre), e *debir cumu* (il bacio della dea). Malattie per cui Śītalā è co-

come fossero santi. Tale costume sembra essere riferito a certi episodi di possessione collettiva avvenuti nel 1921 in certe comunità tra Gujarat e Maharashtra. Per quanto riguarda la nostra esperienza, l'adorazione dei morti per vaiolo sembra non appartenere al Bengala.

⁹ Il termine *khālsī* significa letteralmente 'vaso' e nel Bengala rurale questo è una delle *mūrti* più comunemente usate per rappresentare la dea.

¹⁰ Su Olābibi, sua sorella Jholābibi e la loro relazione con Baṅbibi si veda Hora 1933.

munque invocata come causa e rimedio sono: sifilide (*upadaṅgaś rog*), malaria e febbri varie (*gor, rog*), morbillo (*milāmilā*), eruzioni cutanee (*cāmudal*), colera (*olāuṭhā*) e tubercolosi (*yakṣārog*). A partire dalla scoperta del vaccino contro il vaiolo,¹¹ Śītalā non ha perso il suo potere: si è solo adeguata ai tempi ed è diventata la dea dell'AIDS.

I *Śītalāmaṅgalkābya* sono stati composti in un periodo che va a partire dal XVII secolo e termina con l'inizio del XX secolo. Gli autori di cui ci sono rimaste le opere sono Kṛṣṇarām Dās (1690), Dbij Harideb (1750), Mānikrām Gāṅgulī (1750-55), Śaṅkar (1750 circa), Kabi Jagannāth (1752-56), Nityānanda Cakrabartī (1770), Rāmnārāyaṇ Bhaṭṭācāryya (1874), Nīlkāṅṭha Bandhyopādhyāy (1922-23). La tradizione di mettere in forma scritta i *maṅgal* (quale che sia la divinità celebrata) è un fenomeno relativamente recente. Le 'buone novelle', composte per essere recitate, venivano tramandate oralmente. Il caso di Śītalā è particolarmente interessante dal momento che la composizione e recitazione di un *maṅgal* ad essa dedicato è sempre stato legato al manifestarsi di un'epidemia, così come i cantori della dea erano spesso poeti appartenenti a caste che praticavano l'inoculazione del virus. I *Śītalāmaṅgal* rappresentano il mito della dea come trasmissione (miti comunicati da una generazione all'altra) e propagazione (in quanto si rinforzano nelle menti di una certa società). Così come la malattia di cui narrano prevede curatori e inoculatori, allo stesso modo il suo mito richiede compositori e narratori specialisti. Esiste dunque un stretta analogia nel rapporto che lega cura e contagio, mito e narrazione: mentre cura e composizione richiedono figure professionali definite (siano essi medici o poeti), per l'inoculazione e la narrazione ci si appoggia al substrato popolare.

L'area geografica in cui la diffusione del mito di Śītalā è riscontrabile corrisponde a quella della diffusione del vaiolo (e di tutte le malattie sopraindicate). Nel caso specifico, possiamo includere l'intera area bengalese, oggi divisa tra gli stati indiani del West Bengal, Jharkhand, Orissa, Assam e la Repubblica

¹¹ Il vaccino fu scoperto dal medico inglese Edward Jenner (1749-1823) che lo introdusse in Gran Bretagna nel 1802. Questo fu poi impiegato su vasta scala nell'India Britannica a partire dal 1868. L'ultimo caso di *virus variola major* è stato riscontrato dal Government Hospital di Karimganj (Bangladesh). Saiban Bibi, una mendicante nomade di 39 anni era stata infettata nel villaggio di Istauri nel distretto di Sylhet il 13 maggio 1975 e ha mostrato i primi segni della malattia il 24 maggio (Raghunath 2002: 572).

Popolare del Bangladesh. Il fatto che entro questo territorio convivano gruppi religiosi, etnici e linguistici di differenti origini non rappresenta un ostacolo a livello pratico. Così come la malattia colpisce tutti, così Śītalā è la madre di tutti. La celebrazione di rituali (*pūjā*) e sacrifici (*balidān*) in onore di Śītalā è osservata da hindu, musulmani, buddhisti, cristiani e gruppi tribali. Il culto è diffuso in grossi centri urbani ma è nei villaggi che la dea (spesso invocata semplicemente come *mā* o *āmmā*) è una vera e propria istituzione. Pertanto la rappresentazione dei *Śītalāmaṅgal* è curata e sponsorizzata a tutti i livelli, senza alcun tipo di differenziazione tra caste, sessi e ruoli sociali.

Sebbene non esista un testo unitario, abbiamo qui seguito il suggerimento espresso in Bang 1973: 81 e Nicholas 2003: 199 e utilizzato lo *Śītalāmaṅgalkābya* di Nityānanda Cakrabartī, composto nel 1770, quale modello. Esso infatti è l'unico che presenti il ciclo mitico della dea nella sua interezza, mentre gli altri enfatizzano l'uno o l'altro episodio. Questo non esclude la comune appartenenza ad una medesima tradizione orale.

Il racconto della nascita di Śītalā, che riprende temi appartenenti alla tradizione Purāṇica più che elementi propriamente folk o locali, descrive il sacrificio di un potente *rājā* mentre termina un sacrificio che gli avrebbe garantito una discendenza. L'offerta ultimata secondo il rituale vedico è accettata. Ma quando il fuoco sta per essere spento, una donna luminosa appare. Essa prende un ventilabro e se lo pone sulla testa. Brahmā interroga la fanciulla sulla sua origine e quindi le conferisce un nome: Śītalā (la Fredda), in quanto nata dall'estinguersi del fuoco. Sebbene rassicurata sul suo diritto di essere adorata al pari degli altri dei e dee, Śītalā non viene riconosciuta né in cielo, né in terra ed è emarginata. La sua ira si trasforma dunque in pestilenza e la sua afflizione è scongiurata solo quando le dovute offerte sono state tributate. Śītalā quindi decide di stabilirsi sulla terra dove grazie al terrore che ispira è adorata. Ella raggiunge la terra con Jvarāsure, il deforme demone delle febbri con tre braccia e tre gambe nato dal sudore di Śiva, e con il suo asino, la cavalcatura ideale per trasportare il grosso vaso colmo di lenticchie (i germi del vaiolo). La prima tappa di Śītalā è il regno di Virāṭa, dove regna un sovrano devoto a Śiva. Ella mette alla prova il re, ma questi – che è avvertito con un incubo terribile – rifiuta di adorare la dea e lo stesso fanno i suoi sudditi. Śītalā chiama a raccolta Jvarāsure, Raktā-batī e tutte le peggiori pestilenze e infezioni e semina morte e distruzione nel regno di Virāṭa. La quiete è riportata solo quando, al culmine della distruzione, dopo la morte del principe ereditario, il re e la regina stanno per immolarsi per compiacere la dea. Solo allora, avendo dimostrato la loro fede in Śītalā, ogni cosa è riportata allo stato originario. Il processo di rigenerazione è tuttavia inframmezzato da due episodi minori. Nel

primo Śītalā contagia e causa la morte dei figli di un traghettatore, Nimā, che pretendeva di essere pagato dalla dea. Questi, disperato, tenta di suicidarsi in onore della dea. Śītalā quindi appare e promette che resusciterà i suoi figli solo quando il suo culto sarà istituzionalizzato del regno di Virāṭa. Nel frattempo i corpi saranno tramutati in pietra. Una volta conclusa la distruzione e rigenerazione del regno, Śītalā guida un *sādhu* di nome Debdās Datta alla ricerca di un vaso d'oro che diverrà la *mūrti* della dea. Il percorso passa attraverso varie città e noti centri di pellegrinaggio (Vrindavana, Benares e Gaya) dove il culto di Śītalā viene istituito. L'ultimo episodio riguarda l'accettazione finale del culto della dea in Gokula, il regno di Kṛṣṇa il quale, insieme al fratello Balarāma, è salvato dal vaiolo. Questo garantisce a Śītalā la stabilizzazione del proprio culto a livello terreno (il regno di Virāṭa) e celeste (la sottomissione del *devaloka*).

I tratti della mitologia dei *Śītalāmaṅgal* che qui analizzeremo sono quelli relativi all'endemicità di Śītalā come dea e come malattia. Dobbiamo infatti tenere presente il localismo e universalismo del culto della dea e di tutto ciò che essa incarna, quindi anche la sua letteratura. In questo senso, testo, evento e protagonisti sono la stessa cosa perché l'essenza della dea/malattia li incarna. L'epidemia e il racconto mitico sono un tratto essenziale del culto di Śītalā e delle dee della pestilenza in genere perché dimostrano la necessità della presenza della divinità (nella sua manifestazione fredda e calda) e contemporaneamente marcano la terra che rappresentano e a cui appartengono: in questo rivelano la loro endemicità.

Il cromosoma Calcutta di Amitav Ghosh

Amitav Ghosh, scrittore e antropologo nato nel 1956 a Calcutta, pubblica *The Calcutta Chromosome* nel 1995. Il romanzo esce in inglese e viene immediatamente accolto con favore dalla critica (sia in India che all'estero) fino ad essere dichiarato uno dei migliori prodotti della letteratura anglo-indiana. Presto uscito dall'etichetta impostagli, il libro diventerà uno dei maggiori best-seller degli anni '90, sarà tradotto in più lingue affermandosi come la più nota opera del romanziere bengalese.¹²

¹² In italiano sono stati pubblicati *Il cerchio della ragione* (1986), *Danzando in Cambogia* (1994), *Estremi orienti* (1998), *Le linee d'ombra* (1990),

Un'analisi de *Il cromosoma Calcutta* risulta estremamente complessa. La narrazione non è lineare né dal punto di vista cronologico né da quello geografico. L'azione descritta inizia nella New York prossima futura ma si dirama in un cronotopo variegato dove riconosciamo l'Egitto degli anni '40, il Bengala della fine del XIX secolo e la Calcutta moderna. Il filo conduttore è comunque uno solo: la ricerca dell'immortalità, ovvero il 'cromosoma Calcutta'.

In una distopica New York del ventunesimo secolo, il sistemista egiziano Antar lavora per una multinazionale che lo ha fornito di un potentissimo computer in grado di reperire ed elaborare qualsiasi tipo di informazione. La sua vita scorre in silenzio, in una solitudine interrotta occasionalmente da due amiche, Maria e Tara. Nel corso della sua incessante attività di recupero, l'elaboratore rinviene una tessera di riconoscimento intestata a L. Murugan, funzionario di un'organizzazione non governativa specializzata in statistiche epidemiologiche, scomparso a Calcutta il 20 Agosto 1995 in circostanze poco chiare. L'episodio colpisce Antar che, in qualità di addetto alle paghe, aveva avuto occasione di conoscere Murugan qualche giorno prima che questi facesse perdere le sue tracce. Egli era in fatti stato incaricato di dissuadere Murugan dal suo progetto di ricerca a Calcutta. Antar ricorda che Murugan lo aveva messo a parte delle sue teorie sulla storia della scoperta del veicolo della Malaria. Secondo Murugan, i brillanti risultati del premio Nobel (1902) per la medicina Sir Ronald Ross (1857-1932) sarebbero il frutto di un piano occulto teso a isolare una particolare caratteristica genetica del *plasmodium falciparum*. Murugan spiega ad Antar di aver rinvenuto una lettera del ricercatore Dr. Elijah Farley, ospite del Dr. D.D. Cunningham, predecessore di Ross. In questa lettera, misteriosamente scomparsa, Farley descrive i due assistenti di laboratorio di Cunningham: una donna di nome Mangala e un ragazzo dalla mano deforme. Murugan è convinto che la loro attività sia alla base delle maggiori scoperte legate alla malaria dopo gli studi di Laveran.¹³ Farley infatti testimonia di aver ottenuto determinanti suggerimenti da parte dei due che lo avrebbero platealmente indirizzato all'osservazione della riproduzione sessuata del *plasmodium*. Nello stesso documento Farley descrive un'inquietante *pūjā* da lui segretamente osservata durante la quale Mangala, assisa come una dea in trono, amministra una cura per la sifilide a base di sangue di piccione infetto da malaria.¹⁴ Farley, desideroso di scoprire di più, chie-

Lo schiavo del manoscritto (1993), *Il palazzo degli specchi* (2001), e *Il cerchio della ragione* (2002). Il più recente *The Hungry Tide* è apparso nel 2004 e non è ancora stato tradotto.

¹³ Dott. Alphonse Laveran (1845-1922), premio Nobel per la medicina nel 1907.

¹⁴ La demenza paralitica è l'ultimo stadio della sifilide ed è stata a lungo curata con l'inoculazione artificiale della malaria. Tale scoperta valse il pre-

de informazioni all'attendente di Mangala che lo invita a seguirlo nel suo villaggio natale, Renupur. Da lì, Elijah Farley non farà mai ritorno. Murugan conclude svelando ad Antar che l'obiettivo era quello di favorire la trasmigrazione di alcuni tratti della personalità umana attraverso il corredo genetico del *plasmodium*: un'immortalità garantita per via genica. Il nesso individuato da Murugan è la ricomparsa periodica di un uomo di nome: Lutchman (Laakhan o Lokkhkhon), che si rivelerà essere l'aiutante di Mangala, pronto a indirizzare le ricerche di Farley, Cunningham e Ross nella direzione giusta di volta in volta. In seguito a questa conversazione, Antar abbandona Murugan ai suoi deliri e lo lascia in procinto di partire per l'India. In questa cornice si innesta parallelamente il resoconto dei momenti che precedono la sparizione di Murugan a Calcutta nel 1995. Al centro della narrazione vi sono Urmila, una giovane giornalista di bassa estrazione sociale, Sonali un'attrice figlia d'arte e la signora Aratounian, l'ex direttrice di una scuola, ormai in pensione che affitta le stanze della sua casa in Robinson Street (la strada del laboratorio di Ross). Alle vicende di queste donne si accostano quelle di Murugan, ospite della signora Aratounian. Assistendo ad un programma televisivo, questi ascolta gli attacchi della sua anziana ospite contro lo scrittore Phulboni nell'atto di ricevere un premio letterario. Costui, in preda ad un'inspiegabile crisi, lancia un accorato appello ad una misteriosa Signora del Silenzio di cui implora il perdono. La signora Aratounian sembra infastidita ma, allo stesso tempo, coinvolta dall'appello. Nel frattempo Sonali si rende conto della scomparsa del suo amico Romen Haldar, un facoltoso uomo d'affari di Calcutta. Costei si dà alla disperata ricerca dell'uomo. Infiltratasi in una delle proprietà che Mr. Haldar aveva da poco acquistato in Robinson Street, Sonali assiste a qualcosa che la sconvolge profondamente: la signora Aratounian vestita di bianco amministra una *pūjā* identica a quella a cui Farley aveva assistito un secolo prima. Disteso davanti al fuoco rituale giace il corpo di Romen, che tutti chiamano Laakhan. Anche Urmila si trova coinvolta in misteriosi avvenimenti che la attraggono verso lo stesso edificio. Solo l'incontro fortuito con Murugan la aiuta a capire che la sua posizione nei piani della 'mente occulta' è di assoluta centralità. Murugan e Urmila decidono di andare in fondo alla questione insieme: l'uomo ha bisogno di Urmila per raggiungere le informazioni di cui ha bisogno, e Urmila ha bisogno di Murugan per comprendere quello che le sta accadendo. I due si spingono fino a Kalighat dove apprendono che presto si terrà la *pūjā* di Mangala-Bibi. Murugan mette Urmila a parte del segreto da lui chiamato 'cromosoma Calcutta' e del ruolo del misterioso assistente di Mangala, Laakhan. Urmila, colpita dal nome di Laakhan, racconta a Murugan che Phulboni stesso, anni prima, si era imbattuto a Renupur in una misteriosa vicenda di sparizioni con al centro un ragazzo dalla mano deforme di nome Laakhan. Urmila, temendo per la vita di Sonali, vorrebbe metterla in guardia. Una volta incontratisi i tre si recano a casa della signora Aratounian nella speranza di ottenere nuovi elementi. Qui ap-

mio Nobel nel 1927 al neurologo e psichiatra austriaco Julius von Wagner-Jauregg (1857-1940).

prendono che la casa era stata venduta un anno prima. Gli addetti allo sgombero esibiscono a Murugan un permesso scritto di rimuovere ogni oggetto dall'appartamento, con una lista dettagliata degli oggetti. Con sgomento Murugan si rende conto che sulla lista sono registrati anche i suoi effetti personali. I tre decidono di cercare la signora, ma apprendono che costei è partita per Renupur. Ormai è chiaro che Mangala è la signora Aratounian e che questa intende trasmigrare nel corpo di Urmila. Sonali stessa è parte del progetto e Murugan – che svela di essere affetto da sifilide – implora le due donne di ‘portarlo via’ con loro. Il racconto si conclude a casa di Antar. Dopo un lungo sonno agitato, egli si sveglia in preda ad un accesso malarico. Al centro della stanza si trova l’ogramma di uomo vecchio e sporco che lo apostrofa. Antar si rende presto conto che si tratta di Murugan. Accanto a lui Tara e Maria, vestite in sari gli annunciano che anche a lui fa parte del ‘progetto’.

Un giudizio superficiale su *Il cromosoma Calcutta* può portare a concludere che si tratti di un romanzo post-moderno scritto da un intellettuale educato secondo il sistema occidentale. La trama è estremamente intricata e presenta la struttura con finale aperto tipica di molte narrative post-moderne. *Il cromosoma Calcutta* si identifica invece come narrativa asiatica, indiana, bengali e – più specificatamente – *maṅgal*. Gli elementi che qualificano il romanzo di Ghosh come tale sono la netta preferenza per l’analisi spaziale, la tendenza ad ignorare il tempo e le sue categorie (cfr. Paniker 2003: 161), la trattazione di temi culturali regionali e l’andamento ciclico-oscillatorio della narrazione. Sebbene ne *Il cromosoma Calcutta* le date di ogni evento siano minuziosamente riportate,¹⁵ non c’è alcuna linearità temporale nella narrazione e non esiste nessuna tecnica di cesura o richiamo tra fatti avvenuti in momenti storici diversi. Lo stesso non può dirsi per la spazialità nella narrazione. Il luogo è fortemente caratterizzato e, in quanto tale enfatizzato come la convergenza di innumerevoli azioni avvenute in innumerevoli momenti. In questo senso, Calcutta diventa il regno del vuoto: *śūnyer jāyḡā*, come direbbero i suoi cittadini.¹⁶ Qui

¹⁵ Il 17 maggio 1895 il Dr. Ross trova ‘il primo caso perfetto di malaria’; il 25 maggio 1895 si presenta al suo studio Laakhan; il 12 gennaio 1898 il Dr. Cunningham viene trasferito e gli spiritualisti di Calcutta si riuniscono; nel 1933 Phulboni raggiunge Renupur; nel 1950 si scatena una violentissima epidemia in Egitto; il 21 agosto 1995 Murugan sparisce. Lo stesso romanzo è diviso in due parti su basi temporali: Parte prima, 20 agosto Mosquito Day, Parte Seconda, il giorno dopo.

¹⁶ Più esplicitamente ancora, Murugan dice ad Antar che Mangala utilizza l’umanità come un esperimento e per i suoi seguaci ‘il silenzio è una religione’ (p. 200).

il tempo si assottiglia progressivamente fino ad azzerarsi. Così è annunciato lo scrittore Phulboni ne *Il cromosoma Calcutta* (p. 26-7):

Ogni città ha i propri segreti [...] ma Calcutta, la cui vocazione è l'eccesso, ne ha così tanti che è più segreta di qualsiasi altra. [...] nella nostra città, dove ogni legge naturale e umana, resta capricciosamente in bilico, ciò che è nascosto non ha bisogno di parole che gli diano vita; come ogni creatura che vive in un elemento anormale, esso si trasforma per trovare nutrimento esattamente là dove sembra che sia stato più radicalmente estirpato – nel nostro caso, nel silenzio.

Anche i *maṅgal* tradizionali si uniformano a questo principio: 'come le divinità che essi celebrano, i *maṅgal* si mantengono fuori del tempo pur registrando gli eventi transitori della storia' (Nicholas 2003: 132). Questo pensiero è espresso ancora più chiaramente in Dimock 1982: 187) dove viene puntualizzato che 'sebbene l'epidemia sia un evento diacronico, i poemi *maṅgal* sono fatti per descrivere la sua fonte sincronica, ovvero l'endemicità stessa della dea.' L'annullarsi della dimensione temporale e il prevalere del silenzio non è solo una tecnica narrativa. A livello antropologico 'il silenzio può operare come una strategia di sopravvivenza, infatti il fare silenzio è un potente meccanismo di controllo causato dal terrore' (Green 1994: 239).

Se è possibile concludere che il romanzo segue il cronotopo mentale del suo personaggio principale (Antar), allo stesso modo possiamo dire che *Il cromosoma Calcutta* è un tipico esempio di narrazione indiana, fortemente caratterizzato dal fenomeno di 'serializzazione'. Tale caratteristica si può identificare nella tendenza della narrazione indiana a preferire una apparentemente infinita serie di episodi ad un corso di eventi lineare e unificato. Paniker, ad esempio, cita l'epica sanscrita in cui interi episodi possono essere estrapolati o addirittura eliminati senza danneggiare l'economia del testo (2003: 6-7). Similmente nei *maṅgalkābya* e ne *Il cromosoma Calcutta* moltissimi episodi possono essere ulteriormente espansi o eliminati senza pregiudicare l'efficacia della narrazione: la realtà mitica si fonde con quella terrena e questo causa il collasso temporale che si espande all'infinito (Dimock 1982: 191).

Unitamente alla possibilità di interpolare o eliminare materiale da un racconto non lineare, caratteristica tipica della trasmissione orale, dobbiamo tenere presente che così come i *maṅgal* si identificano con la divinità che celebrano, allo stesso

modo il romanzo di Ghosh è un racconto della febbre e sulla Febbre. Śītalā e Mangala rappresentano il manifesto e l'immanifesto, due concetti che oltre a essere propri del divino, sono tipici dell'andamento della malattia: oscillatorio. La struttura narrativa nei *Śītalāmaṅgal* e ne *Il cromosoma Calcutta* incarna questo aspetto che è proprio della natura stessa. Il racconto mitico è un organismo vivente soggetto ad un ciclo vitale che, essendo eterno, si rinnova e ritorna (Paniker 2003: 10, Dimock 1982: 195). La malattia e la dea si riflettono in questo movimento e sono pertanto rese persone: sono amate, adorate, temute, allontanate, insultate, cercate e desiderate. La struttura delle divinità ancestrali dei villaggi del Bengala preposte a difendere la comunità si riflette in Śītalā e Mangala che acquistano il tratto tipico delle *grāmya devatā*.

Un'ulteriore prova del parallelismo tra le due opere sta nel confronto tra le due cornici (mitologico-narrativa e storica) de *Il cromosoma Calcutta* e i temi dei *Śītalāmaṅgalkābya*. In questo ultimo caso, i nuclei narrativi sono stati isolati dopo aver preso in esame il materiale presente nelle varie versioni del *maṅgal* e averne individuato le costanti. Per il romanzo di Ghosh, il procedimento è risultato più semplice data l'unicità dell'opera. In entrambi i casi i nuclei narrativi sono stati individuati e giustapposti sulla base della necessità nell'economia dell'opera cui appartengono e della loro convergenza.

<i>Śītalāmaṅgal</i>	Il cromosoma Calcutta: tema narrativo-mitologico	Il cromosoma Calcutta: cornice storica
Śītalā, immediatamente dopo la sua nascita miracolosa, non è adorata dagli dei. La dea allora li punisce con le epidemie finché il suo culto non è riconosciuto.	Mangala/epidemia non è adorata/curata a dovere. Essa pertanto si manifesta fino ad ottenere la giusta attenzione.	L'epidemia infuria in ogni parte del mondo da sempre.
Śītalā assume forma umana e va dal re di Virāṭa in sogno. La dea gli mostra il suo enorme potere e pretende di essere adorata. Solo così il re eviterà il dilagare del contagio nel suo regno. Tuttavia al risveglio il re rifiuta di venerare la dea.	Il contagio è amministrato da una donna, Mangala, che mostra il proprio potere a livello virtuale: la ricerca di Murugan e quella di Antar.	Il <i>plasmodium</i> compare per la prima volta nel microscopio del medico francese A. Laveran nel 1880. Il governo francese non concede ulteriori fondi per la ricerca.
Śītalā diffonde l'epidemia di vaiolo nutrendo la popo-	Mangala favorisce la diffusione dell'epidemia osteg-	L'epidemia continua e sebbene non vi siano più ri-

lazione con le lenticchie del suo vaso. Solo quando il villaggio è completamente distrutto e gli uomini si sacrificano alla dea, questa si placa e resusciterà i morti in cambio della propria celebrazione.

Śītalā torna nel regno di Virāṭa dove stabilisce il mercato delle epidemie. Il regno è devastato e il figlio stesso del re muore. Re e regina tentano il suicidio ma la dea appare loro e resuscita il principe. Così il culto di Śītalā è infine stabilito.

Un *sādbu* dopo molte avventure per raggiungere il regno di Pakiṣa, recupera il vaso di Śītalā. Questo viene portato in Virāṭa e usato come *mūrti* della dea.

Il culto della dea è approvato a Gokul, il villaggio dove vive Kṛṣṇa. Contemporaneamente Śītalā è riverita dalle maggiori divinità dell'induismo istituzionale.

giando i ricercatori britannici. Solo grazie al sacrificio di sangue, essa permette la guarigione dei malati e la vita eterna.

Il Bengala di fine XVIII secolo e inizio XIX secolo è afflitto dall'epidemia. La scoperta del veicolo della malaria da parte di Ross è dovuta al lavoro di Mangala. L'inoculazione è riconosciuta e praticata come una possessione. Solo così Mangala è in grado di garantire la vita eterna.

Murugan arriva nel Bengala di fine XX secolo e dopo molte avventure ricostruisce la storia della dea/epidemia, individua la *mūrti* e ricostruisce l'essenza della *pūjā*.

La *pūjā* da un lato è istituzionalizzata (tramite la scienza occidentale), dall'altro è riconosciuta necessaria per uno scopo superiore: l'immortalità.

cerche specializzate, il medico tedesco Julius von Wagner-Jauregg riconosce il *plasmodium* e lo impiega per curare la demenza sifilitica.

Il *plasmodium* è studiato da medici ricercatori senza successo: l'epidemia dilaga ma i fondi non vengono concessi. Gli unici parziali successi rimangono l'inoculazione e la cura della paralisi sifilitica.

La zanzara anofele è infine identificata come il veicolo del *plasmodium falciparum*. La scoperta è effettuata da un ricercatore britannico senza l'appoggio economico del Rāj.

Le ricerche effettuate dai protagonisti vengono universalmente riconosciute e premiate con la massima onorificenza: il premio Nobel.

Concludiamo le nostre osservazioni sulla struttura dei *Śītalāmaṅgal* e *Il cromosoma Calcutta* sottolineando un'interessante analogia. Nella poesia indiana, gli autori dei vari *maṅgal* sono soliti terminare ogni sezione (*pālā*) con un colofono (*banhitā*). Questo serve a dimostrare al contempo la paternità dell'opera e a dimostrare la dedizione del poeta alla divinità celebrata o al proprio patrono. Nel *Śītalāmaṅgal* di Mānikrām Gaṅgulī, il poeta così chiude l'invocazione introduttiva (*bandhanā*):

Tu sei la madre dell'universo. Cosa posso mai comprendere della tua gloria? Ascolta – ti prego chi ti invoca. Dvija Śrī Mānikrām del villaggio di Belḍihā è prostrato ai tuoi piedi.

Molti colofoni sono stati raccolti da Bhattacharyya (1952: 66-69) il quale analizza sia l'aspetto devozionale che quello

prettamente autobiografico.¹⁷ Il senso di annullamento di fronte alla madre è tipico di queste composizioni ed è particolarmente enfatizzato nei colofoni. La dea è chiamata con una varietà di epiteti che esaltano al contempo la sua immensa pietà, il suo amore, la sua forza creatrice ma anche la sua tremenda ira e forza distruttrice.¹⁸ Quasi invariabilmente il poeta termina la narrazione definendosi adoratore e servo (*dāsa*) della dea (Bhattacharyya 1952: 68-9). *Il cromosoma Calcutta* manca di una simile tecnica in quanto prosa. Tuttavia l'unico poeta di cui si parla nel romanzo, Phulboni, all'atto di ricevere un premio declama un addio, un tragico epilogo alla sua carriera che suona come l'invocazione finale dei *maṅgal*:

Come un albero distende i suoi rami [...] per corteggiare un'invisibile fonte di luce, così ogni parola uscita dalla mia penna è stata scritta per lei. L'ho cercata nelle parole, l'ho cercata bei fatti, soprattutto l'ho cercata mantenendo in silenzio la fede in lei (p. 117).

Vogliamo ora porre una domanda che per lungo tempo ci siamo posti nel corso della ricerca sul campo: il *Śitalā-maṅgalkābya* è d'auspicio per la dea o per l'uomo? La risposta fornita dai nostri informatori (sia *bhaktyā* che *paṇḍit*) è ambivalente. Il *maṅgal* è in effetti di beneficio a tutti. Questo ci rimanda a *Il cromosoma Calcutta* che alla fine – quando si viene a sapere che Murugan è sifilitico e Antar affetto da malaria – si rivela essere un romanzo il cui fine è il 'benessere' (*maṅgal*), nel senso terreno del termine. Il cromosoma veicolato dalla febbre (e quindi l'essenza della febbre stessa) e il vaiolo sono entrambi presentati da un duplice punto di vista. Se il contagio e la malattia sono per gli uomini veicolo di morte e distruzione, così non è per l'agente sovraumano. Come abbiamo visto, sia *Śitalā* che *Mangala* esistono in virtù del loro potere distruttivo (l'atto di contagiare) ed entrambe garantiscono l'immortalità, e quindi la liberazione (*mukti*) attraverso la malattia. Come divinità ambivalenti esse sono affette dal male che infliggono in

¹⁷ Spesso le *banhitā* forniscono precise indicazioni sulla famiglia di origine del poeta, il villaggio natale, l'anno di nascita e rilevanti dati sulla situazione socio-politica della zona.

¹⁸ La presenza di atteggiamenti opposti (*coincidentia oppositorum*) nel culto di divinità come *Śitalā* è riflesso nella struttura del racconto mitologico. La narrazione si adegua al pattern della fiaba, dove i personaggi rappresentano in modo estremo l'una o l'altra qualità: in ciò ravvisiamo l'intento pedagogico che sta alla base dei *maṅgalkābya*. Cfr. Bettelheim 2003: 75.

quanto unico mezzo per affermare la propria esistenza (cfr. Nabokov 2000: 111). Ne *Il cromosoma Calcutta*, Mangala ‘non è del tutto in sé. La sua mente si è guastata ... malattia, disolutezza, chi lo sa? (p. 137). Successivamente (p. 225) Murugan osserva che quando il Dr. Cunningham trovò Mangala alla stazione di Sealdah, questa ‘probabilmente era affetta da sifilide ereditaria’. Ma questo non va certo a detrimento della stretta connessione che in Bengala esiste tra malattia e divinità. Murugan riassume perfettamente in poche righe l’approccio popolare alle epidemie. Basandosi sul fatto che esistono vari tipi di malaria, egli enfatizza il fatto che essa ad un certo stadio agisce sul cervello. ‘Un sacco di gente che ha avuto la malaria lo sa: può essere più allucinogena di qualunque sostanza stupefacente. Ecco perché taluni popoli primitivi la consideravano una sorta di possessione dello spirito (*ibid.*: 228)’. Tuttora la febbre, l’epidemia e persino l’HIV sono considerate a livello popolare veri e propri fenomeni di possessione. Il *maṅgal* e il romanzo di Ghosh sono funzionali a questo aspetto perché permettono la propagazione di un mito che assicura l’eternarsi del decorso ciclico della malattia attraverso un sistema a tre valori: contagio, remissione e recrudescenza.¹⁹ Da un lato questo si identifica nella manifestazione terrena delle funzioni di creazione (*srjan*), mantenimento (*pālan*) e distruzione (*sambār*) che sta alla base dell’induismo istituzionale. Dall’altro – secondo l’esegesi popolare – il sistema ciclico a tre valori comune ai *maṅgalkābya* e a *Il cromosoma Calcutta* si identifica nel ciclo della terra a cui i devoti della dea appartengono. Così come la terra può essere nudo suolo, generatrice di messi e dimora dei defunti, allo stesso modo le *grāmya devatā* sono vergini (*kanyā*) che portano il contagio, madri (*mā*, *āmmā*) invocate per la guarigione e vecchie antenate (*burī mā*) identificate con la dimora dei defunti. Ma comunque venga interpretato, il ciclo della dea deve essere eternato sul piano mitico per assicurare l’alternarsi degli aspetti benefici e malefici della divinità/malattia. Questa infatti non può essere eliminata, pena il collasso del sistema, del mito e quindi dell’universo. In breve, senza male non esiste guarigione, entrambi sono aspetti di una stessa realtà eterna e universale, la cui consapevolezza avvicina

¹⁹ La malaria e il vaiolo presentano una triade sintomatica. Nel primo caso distinguiamo: 1. stadio dei brividi, 2. stadio del calore, 3. stadio del sudore. Nel secondo è possibile individuare 1. eruzione. 2. pustolazione, 3. essiccazione.

l'uomo al divino. Come osserva Otto (1923: 5), ciò che è 'sacro', non sempre corrisponde a ciò che è 'buono'. Nelle caso delle 'madri ambigue', il terrore che esse ispirano è stato individuato dalla psicoanalisi nell'ansietà di annullamento che il devoto/figlio riconosce al loro cospetto (Lacan 1973: 206). Lo stretto legame tra conoscenza e rappresentazione è presente ne *Il cromosoma Calcutta* dove Murugan afferma che 'se è vero che conoscere una cosa significa cambiarla, ne consegue che un modo per cambiare una cosa – diciamo per compiere una mutazione – è tentare di conoscerla del tutto o in parte' (p. 98). Eliade a tal proposito osserva che conoscere l'origine di un mito non è mai abbastanza: per essere valido questo va recitato (1963: 15). Nel caso specifico, il mito incarna la *lebensangst*, quell'paura esistenziale che Blumenberg definisce come l'improvvisa mancanza di adattamento in seguito ad un crisi (1985: 6). Il mito è prodotto di una paura ancestrale e a sua volta genera riti che, una volta decostruiti ci permettono di riconoscere la crisi rituale originaria (Girard 2003: 172, 178). La mitopoiesi diviene dunque la reazione naturale dell'uomo di fronte all'ostilità di un potere che lo attacca: la necessità del mito come rigenerazione e, in tempi più moderni, del racconto – sia esso in forma scritta (romanzo), orale (canzone), visiva (film, teatro, videoclip) o pittorica – è comune al genere umano. '*Primus in orbe deos fecit timor*', scrive Publio Papinio Stazio (Tebaide 3: 661).

Con l'avvento della modernità molte certezze sono venute meno e ciò è evidente nei recenti sviluppi del culto di Śītālā in Bengala. Quando la World Health Assembly dichiara nel 1980 il mondo libero dal virus del vaiolo dopo più di un secolo di campagne di vaccinazione, il sistema culturale stabilitosi intorno agli inoculatori e la logica mitologica del contagio collassa.²⁰ Ma Śītālā, come tutte le divinità hindu, è caratterizzata da una forte mobilità: essa cambia sfera d'azione e utilizza il suo potere attraverso un altro virus. Oggi si rivolgono a lei coloro che temono il contagio dell'HIV o la popolazione già sieropositiva.²¹ Il mito del contagio rimane dunque vivo nel Bengala sia dal punto di vista pratico (il culto della dea dell'AIDS) che

²⁰ Sulla posizione dei Bengalesi verso le moderne tecniche di vaccinazione e l'inoculazione, si veda Stewart 1995: 390.

²¹ Anche questo morbo – tale è infatti percepito – assicura la stessa struttura a tre valori del vaiolo e della malaria sopra illustrata.

da quello letterario. La fine della redazione dei *Śītalāmaṅgala*,²² o meglio la loro cristallizzazione, non ne impedisce l'uso continuato nelle varie *śītalāpūjā* né preserva gli artisti (siano essi romanzieri, poeti, registi cinematografici, cantanti, ecc.) dal fruire in maniera più o meno cosciente del mito della dea.

A tal proposito è ben fare qualche considerazione su questo ultimo processo. La domanda che sorge spontanea è: ha Ghosh volontariamente ripreso i temi dei *Śītalāmaṅgal* o ha subito un processo di influenza culturale? Chiunque abbia familiarità con la critica letteraria ha sperimentato direttamente l'assunto di Guillén secondo cui 'la letteratura nutre la letteratura' (1971: 47). All'inizio di ogni sforzo letterario c'è sempre la volontà di emulare un precursore e, come diretta conseguenza, un certo valore di imitazione. Interi sistemi letterari si basano sul rapporto tra emulazione/imitazione. Lo studio dell'influenza è fondamentale perché permette di investigare sul fenomeno di genesi dell'arte stessa (Bloom 1973: 38). Sebbene possiamo definire l'influenza come la somma degli elementi preservati nella memoria o nella sensibilità dell'artista prima della genesi di un particolare prodotto letterario (Guillén 1971: 39), possiamo forse definirne le modalità? Guillén stesso suggerisce due metodi di interpretazione: il primo fondato sulla consapevolezza del prestito, il secondo sulla reminiscenza involontaria (ibid: 38). Ma il problema principale rimane: come lavora il meccanismo dell'influenza? In un ventennio di studi, Harold Bloom ha elaborato una controversa teoria fondata sul principio dell'agone. Secondo Bloom (1982: viii), lo spirito si pone in termini agonistici, ovvero in un contesto di lotta per la superiorità, con altri spiriti. Lo stesso meccanismo rimane valido nella scrittura. Sebbene Bloom si riferisca alla poesia, dato il decorso della letteratura e l'evoluzione del romanzo, il caso di Amitav Ghosh rientra legittimamente nell'analisi. Lo scrittore infatti lotta inevitabilmente con i suoi precursori, ma quello che ci interessa è l'effettiva familiarità di questo con le fonti. T.S. Eliot sottolinea a questo proposito che l'individualità dell'autore moderno emerge in quelle parti del suo lavoro dove gli scrittori passati, intesi come i suoi antenati, asseriscono la loro

²² In realtà poemi in stile *maṅgal* sono ancora redatti e vengono usati nelle occasioni più disparate: matrimoni, celebrazioni di personaggi politici o dello spettacolo, esaltazione di sportivi, ecc. Di recente abbiamo avuto modo di ascoltare un *maṅgal* sulle gesta della ex-primò ministro indiano Indira Gandhi.

immortalità nel modo più preponderante (1932: 14). Ad ogni modo – nell’ottica di questo studio – ci sentiamo più propensi ad accettare l’approccio critico di Guillén piuttosto che quello di Bloom, il quale sostiene che l’influenza poetica ha poco a che fare con il substrato culturale di un artista (Bloom 1975b: 66-7). *Il cromosoma Calcutta* rappresenta in una certa misura l’eredità culturale di Ghosh e la resistenza del mito ancestrale.²³ In questo senso, la volontà di Ghosh verso i *maṅgalkābya* passa in secondo piano. Sia che l’autore de *Il cromosoma Calcutta* abbia volontariamente preso a prestito tematiche note o che abbia scritto ‘posseduto’ dalla sua cultura d’origine il risultato non cambia. Se esiste un parallelismo, o meglio un fenomeno di continuità, dal punto di vista contenutistico e narrativo, questo dimostra tutta la forza e vitalità dei molteplici aspetti del mito.

Il processo di identificazione che Ghosh porta avanti tra Mangala e Śītalā, conscio o inconscio che sia, può essere ulteriormente definito analizzando altri aspetti, non necessariamente narratologici.

Śītalā – come molte altre divinità ambigue – è stata ed è tuttora rappresentata iconicamente e aniconicamente. In una delle prime descrizioni comparse in fonti occidentali, Padre Francisco Xavier (1506-1552), un missionario gesuita in India, così descrive un’immagine della dea:

The goddess stands with two uplifted crooked daggers, threatening to strike on the right and left. Before her is a band of the executors of her vengeance. Two of them wear grinning red masks, carry black shields, and brandish naked scimitars. White lines, like rays, issue from the bodies of the others, to indicate infection. On the left there is a group of men with spotted bodies, inflicted with the malady; bells are hung at their cinctures, and a few of them wave in their hands black feathers. They are preceded by musicians with drums, who are supplicating the pity of the furious deity. Behind the goddess, on the right, there advances a bevy of smiling young women, who are carrying gracefully on their heads baskets with thanksgiving offerings, in gratitude for their lives and their beauty having been spared. There is, besides, a little boy with a bell at his girdle, who seems to be conveying something from the right arm of the goddess. This action may probably be emblematic of inoculation. In a country where every thought, word and deed are mere rep-

²³ Questo appare in molti romanzi di Ghosh e in particolare nel più recente *The Hungry Tide* dove il retaggio religioso e culturale delle Sundarban è particolarmente enfatizzato.

etitions of those of their progenitors, a composition like this bears the stamp of great antiquity.²⁴

Śītalā (le cui immagini in Bengala risalgono al XII secolo d.C.) è solitamente rappresentata come una giovane donna le cui vesti fanno riferimento ad uno status maritale. Tuttavia, tradizionalmente, ella non ha compagni né mariti²⁵ e sebbene venga invocata come madre, non è una madre funzionale. Seduta su un asino (*gādhā*), Śītalā tiene nella mano destra una ramazza priva di manico (*jhāru*) e in quella sinistra un vaso di terracotta (*khālśī*, *ghaṭ*).²⁶ Sulla testa porta a mo' di corona un ventilabro (*śūrpa*), un piatto di fibre intrecciate che le contadine usano per far saltare i chicchi di cereale in precedenza battuti e per eliminare la pula. Il folklore locale fornisce due interpretazioni sulla funzionalità degli oggetti portati dalla dea: a) Śītalā diffonde il contagio distribuendo le lenticchie che porta nel vaso alla popolazione, oppure b) cura le febbri aspergendo i malati con l'acqua fredda che esso alternativamente conterrebbe. In ogni caso, la ramazza è utilizzata sia per diffondere i germi del vaiolo che per spazzarli via, mentre il ventilabro è di solito ritenuto avere potere apotropaico in quanto il suo movimento ritmico scaccerebbe il malocchio (cfr. Filippi 2002: 196). Ne *Il cromosoma Calcutta*, Mangala – che si presenta come una 'strega' o una 'dea' (p. 227) – ha tratti assai simili. Essa non è né giovane né vecchia, vestita con sari colorati, reca in mano uno *jhāru* (p. 132) e viene in più occasioni detta esistere 'da sempre' (p. 133). L'attendente mitico di Śītalā, Jvarāsura, il demone delle febbri, è descritto come una creatura orrida e deforme che per questa ragione viene scacciato dagli dei. Secondo la leggenda, questi cerca rifugio presso Śītalā la quale scatena le terribili sessantaquattro epidemie. Similmente, Laakhan – che appare sempre al fianco di Mangala ne *Il cromosoma Calcutta* – è un ragazzo deforme. Egli è un

²⁴ <http://www.reformation.org/vaccine.html> (ultimo accesso 12 gennaio 2005) citato da: *The History of Inoculation and Vaccination for the Prevention and Treatment of Disease. Lecture Memoranda Australasian Medical Congress Auckland, NZ, 1914* Burroughs Wellcome & Co. London.

²⁵ Secondo le nostre ricerche, il fatto che Dharma Thākur sia inteso come marito (*sbamī*) di Śītalā, sembra essere un fenomeno relativamente recente.

²⁶ Alcune rappresentazioni della dea ritraggono Śītalā come una fanciulla con quattro braccia che regge il vaso, la ramazza, il loto e una conchiglia. Alternativamente la quarta mano è appoggiata sulla testa dell'asino.

intoccabile, è orfano, scarno e macilento e presenta una menomazione alla mano: tutti questi elementi ne fanno per gli abitanti di Renupur (il suo villaggio natio) un veicolo di 'contagio' (p. 259).

Le rappresentazioni antropomorfe di Śītalā e altre dee sono il prodotto dell'influsso della cultura Purāṇica nel Bengala. Solo dopo un lungo processo di assorbimento culturale, queste hanno infatti assunto fattezze umane: pelle chiara, cavalcature di ogni sorta, gioielli, corone e lineamenti perfetti (McDaniel 2004: 36). In realtà divinità come Śītalā erano originariamente adorate in forma di pietre, rami, alberi, stagni, sterco di vacca. L'immagine più comune di una *grāmya devatā* è lo *śīlā*: una pietra nera di varie dimensioni, rotonda nell'aspetto, su cui sono spesso incollati due o più occhi di metallo.²⁷ Analogamente, la *murti* di Mangala-bibi ne *Il cromosoma Calcutta* è costruita dagli artisti di Kālīghaṭ come 'un semplice monticello semicircolare, rozzamente modellato e informe salvo due grandi occhi stilizzati, dipinti in contrastante bianco e nero sull'argilla cotta (p. 43).

Le analogie tra Śītalā e Mangala non terminano con l'iconografia. Esistono anche elementi culturali che le due personalità condividono. Innanzitutto il sacrificio cruento e la presenza del sangue come sostanza nutritrice e veicolo di vita. Il sangue è infatti la matrice entro cui nasce la vita e pertanto la vittima rituale deve essere uccisa causando il maggior spargimento di sangue possibile. Questo appare nella decapitazione rituale nel culto di Śītalā e ne *Il cromosoma Calcutta* dove il sangue è al tempo stesso la matrice in cui l'uomo si sviluppa e il veicolo del contagio (p. 143). Tale offerta è tesa a sfamare la dea che così garantirà la vita stessa. Quello che maggiormente ci preme osservare qui è che in ogni caso la creazione, il mantenimento e la distruzione della razza umana non sono altro che un esperimento (p. 75, 200). Śītalā/Mangala ha bisogno dell'umanità perché da essa dipende fisicamente. Il mito del vampiro e l'immortalità veicolata da un virus tramite il sangue sopravvive nel culto delle dee ambivalenti. Senza l'umanità, il loro culto o, in termini pratici, la loro capacità di essere eterne, viene meno. Il

²⁷ Questo riflette credenze ancestrali secondo cui il ferro tiene lontano le malattie. Non a caso pietre con aghi e speroni di ferro sono ancora diffuse. In Bengala queste icone sono facilmente osservabili anche presso tribù come i Santal, Oraon e Munda. Cfr. Bhattacharyya 1952: 61.

vaiolo, la malaria, la tubercolosi, la febbre, la sifilide, l'AIDS sono dunque manifestazioni della *līlā* della dea che gioca con l'umanità, pur essendo da essa dipendente. Questo ultimo concetto è perfettamente spiegato da Coomaraswamy (1941: 155) il quale paragona la *līlā* al fuoco (cfr. *R̥gveda* 10.3.5 e *Muṇḍaka Upaniṣad* 1.2.4) in quanto sempre presente, mentre Dimock (1982: 185) ne osserva il carattere endemico. Pur condividendo questa esemplificazione, ai fini della nostra ricerca riteniamo di dover sottolineare la forte dipendenza ontologica cui il fuoco è soggetto. In particolare, così come questo è 'endemico' ma necessita di materiale combustibile, allo stesso modo la malattia/dea ha bisogno dell'umanità.

Per concludere, vogliamo sottolineare ancora una volta la necessità di combattere la malattia rafforzandone il mito. Narrare della dea del vaiolo o della trasmissione della malaria ha lo stesso significato proprio perché sono entrambi *maṅgal*: beneaugurati. Sia i *Śītalāmaṅgalkābya* che *Il cromosoma Calcutta* permettono infatti l'esperienza diretta della dea, del suo potere e della sua grazia. Come abbiamo già osservato, il mito ha valore solo se narrato in un certo contesto. Sebbene questo non rispecchi la realtà oggettiva dei fatti e pertanto includa sia verità che menzogna (Doniger 1998), il mito diviene efficace solo quando diviene rito. In Bengala questa trasformazione sta alla base del culto delle divinità dell'epidemia ed è rappresentato tanto nei *Śītalāmaṅgalkābya* quanto ne *Il cromosoma Calcutta*. Il mito e l'offerta a Śītalā e Mangala sono necessari perché permettono un duplice benessere. Essi consentono l'eternità del divino e apportano salvezza all'umanità. In questo senso possiamo affermare che l'epidemia non rappresenta una minaccia per la società piuttosto è un'affermazione del continuo processo di creazione, mantenimento e distruzione dell'universo. Il congiungersi degli opposti, ovvero l'aspetto benefico e terrifico, e l'affermazione dell'esistenza della dea e del suo potere determinano la consapevolezza di essere parte del gioco/esperimento naturale che i compositori di *maṅgalkābya* bengalesi e Amitav Ghosh esprimono come contagio, remissione e recrudescenza.

Bibliografia

- Bang, B.G. 1973, 'Current Concept of the Smallpox Goddess Sitala in Parts of West Bengal', *Man in India*, vol. 53, no. 1, pp. 79-104.
- Bettelheim, Bruno 2003 (1975), *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, Feltrinelli, Milano.
- Bhattachāryya, Aśutoṣ 1998, *Bānglā maṅgal kābyer itihās*, Paribardhit aṣṭam samskaraṅ, Kalkātā.
- Bhattachāryya, H. 1992, *Hinduder debadebī* (3 volls.), Firma KLM, Calcutta.
- Bhattacharya, France 2000, 'Rūparām's *Dharma-maṅgal*: an Epic of the Low Castes?', *Archiv Orientální*, vol. 68, no. 3, pp. 358-386.
- Bhattacharyya, Asutosh 1952, 'The Cults of the Goddess of Smallpox in West Bengal', *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, vol. 43, pp. 55-69.
- Biswas, Sailendra 1999 (1968), *Samsad Bengali English Dictionary*, Sahitya Samsad, Calcutta
- Bloom, Harold 1973, *The Anxiety of Influence - A Theory of Poetry*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- 1975, *Una mappa della mislettura (A Map of Misreading)*, Spirali, Milano.
- 1982, *Agon. Towards a Theory of Revisionism*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- Blumenberg, H. 1985 *Work on Myth*, tr. Robert M. Wallace, Cambridge MA: MIT Press.
- Bṛhat bāromese meyeder bratakathā* (edito da Kalikishor Bidyabinod), 1408 BS [1998], Akṣay Lāibrerī, Kalikātā.
- Caudhurī Kamilya, Mihir 2000, *Āñcalik devatā loksamskṛti*, Bardhaman Bishbabiddhyalaya, Burdwan.
- Chatman, Seymour 2003 (1978), *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, il Saggiatore, Milano.
- Coomaraswamy, Ananda K. 1941, 'Lilā', in Roger Lipsey (ed.), *Coomaraswamy Selected Papers. Metaphysics*, vol. 2, Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press, Princeton, pp. 150-65.
- Dimock, E.C. Jr. 1976, 'A Theology of the Repulsive: Some Reflection on the Śitalā and other Maṅgals', in *Bengal: Studies in Literature, Society and History*, ed. M. Davies, Michigan State University, East Lansing, Michigan, pp. 69-73.
- 1982, 'A Theology of the Repulsive: the Myth of the Goddess Śitalā', in Hawley, J.S. e D.M. Wulff, *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, University of California Press, Berkeley.
- Doniger, Wendy 1998, *The Implied Spider. Politics and Theology in Myth*, Columbia University Press, New York.
- Eliade, Mircea 1963, *Myth and Reality*, New York: Harper & Row.
- Eliot, T.S. 1932, *Selected Essays*, Faber & Faber, London.

- Filippi, Gian Giuseppe 2002, 'Il movimento della Devī: un'epidemia di possessione collettiva', *Annali di Ca' Foscari*, vol. 41, no. 3, pp. 191-210.
- Frye, Northrop 2000 (1957), *Anatomia della critica. Teoria dei modi, dei simboli, dei miti e dei generi letterari*, Einaudi, Torino.
- Ghoṣ, Binoy 1976, *Paścimbaṅger saṃskṛti*, Prakāś Bhaban, Kalikātā.
- Ghosh, Amitav 1996, *The Calcutta Chromosome. A Novel of Fevers, Delirium and Discovery*, Ravi Dayal, New Delhi.
- 2000 (1995), *Il cromosoma Calcutta*, Einaudi, Torino.
- Girard, René 2003 (1972), *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.
- Green, Linda 1994, 'Fear as a Way of Life', *Cultural Anthropology*, vol. 9, no. 2, pp. 227-56.
- Guillén, Claudio 1971, 'The Aesthetics of Influence', in *Literature as System: Essays towards the theory of literary history*, Princeton University Press, Princeton N.J.
- Kṛṣṇarām Dās, 1958, *Śitalā Maṅgal* in Saryanārāyaṇ Bhaṭṭhācārya (ed.), *Kavi Kṛṣṇarām Dāser Granthābalī*, Kalikātā Biśbābidhyālay, Kalikātā, pp. 251-57.
- Lacan, Jacques 1973, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Norton, New York.
- Maity, Pradyot K. 1988, *Folk Ritual of Eastern India*, Abhinav Publications, Delhi.
- 1989, *Human Fertility Cults and Rituals of Bengal. A Comparative Study*, Abhinav Publications, Delhi.
- Maṅḍal, Pañcānan (ed.) 1966, *Dbādās maṅgal* (5 vols.), Biśbābhārati Biśbābidhyālay, Śāntiniketan.
- Mānikrām, Gāṅguli 1966, *Śitalā-maṅgal* (edito da Pañcānan Maṅḍal), *Sāhityaprakāśikā* (vol. 5), Biśbābhārati Biśbābidhyālay, Śāntiniketan, pp. 285-94.
- McDaniel, June 2004, *Offering Flowers, Feeding Skulls. Popular Goddess Worship in West Bengal*, Oxford University Press, Oxford & New York.
- Mukhopadhyay, S.K. 1994, *Cult of Goddess Sitala in Bengal. An Enquiry into Folk Culture*, Firma K.L.M., Calcutta.
- Nabokov, Isabelle 2000, *Religion against the Self. An Ethnography of Tamil Rituals*, Oxford University Press, Oxford & New York.
- Neog, Maheshvar 1994, *Religions of the North-East*, Munshiram Manoharlal, Delhi.
- Nicholas, Ralph W. 2003, *Fruits of Worship*, Chronicle Books, New Delhi.
- Nityānanda Cakrabartī 1878, *Śitalār Jāgarāṇa Pālā*, Trailokyanāth Datta, Kalikātā.
- 1931, *Bṛhat Śitalā Maṅgal bā Śitalār Jāgarāṇa Pālā*, Tārāchād Dās eṇḍ sons, Kalikātā.
- Otto, Rudolph 1923, *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, London.

- Paniker, A.K. 2003, *Indian Narratology*, Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi
- Propp, Vladimir J. 2003 (1976), *Morfologia della fiaba. Le radici storiche dei racconti storici e di magia*, Newton & Compton, Roma.
- Raghunath, D. 2002, 'Smallpox revisited', *Current science*, vol. 83, no. 5, pp. 566-76.
- Robinson, Sandra 1976, 'Death and Revivification in the Dharma Mangal', in M. Davies (ed.), *Bengal: Studies in Literature, Society and History*, Asian Studies Centre, East Lansing, Michigan, pp. 75-84.
- Roy, Satindra Narayan 1927, 'Popular Superstitions in Orissa about Small-pox and Cholera', *Man in India*, vol. 7, pp. 200-8.
- Rozario, Santi and Geoffrey Samuel 2002, *Daughters of Hārītī. Child-birth and Female Healers in South and Southeast Asia*, Routledge, London and New York.
- Sarbbadebadebī pūjā paddhati* (edito da Śyāmācaraṇ Kabiratna, Surendranāth Bhaṭṭācāryya, Rāmdēb Bhaṭṭācāryya), n.d., Rājendra Lāibrerī, Kalikātā.
- Śītalāmaṅgal* di Kāvī Kṛṣṇarām Dās, manuscript no. 5675, Asiatic Society of Bengal.
- Śītalāmaṅgal* di Rāmnārāyaṇ Bhaṭṭācāryya Nityānanda Cakrabartī, manuscript no. 1339, Vernacular Tracts Bengali, India Office Library.
- Smith, William L. 1980, *The One-Eyed Goddess. A Study of the Manasa Maṅgal*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Stewart, Tony K. 1995, 'Encountering the Smallpox Goddess: the Auspicious Song of Śītalā', in Donald S. Lopez Jr., *Religious of India in Practice*, Princeton University Press, Princeton, pp. 389-97.
- Suśruta Samhitā* 2001, (with English Translation of Text and Dalhana's Commentary along with Critical Notes, edited and translated by Priya Vrat Sharma), 3 vols., Chaukhambha Visvabharati, Varanasi.
- Wadley, Susan S. 1980, 'Śītalā: the Cool One', *Asian Folklore Studies*, vol. 39, pp. 33-62.
- Zbavitel, Dusan 1976, *Bengali Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden.

ABSTRACT

The paper aims to analyse and compare the myth of the viral transmission and the transmission of myth as virus in the 'poems of blessing' (*maṅgalkābya*) of the Bengali smallpox goddess Śītalā and the 20th century novel *The Calcutta Chromosome* by Amitav Ghosh. The mythology of disease in Bengal is herein analysed from both a popular and empirical perspective, with particular emphasis on the role

of folk protective-cum-malign goddesses as Śītalā. The ambivalence of Śītalā is reflected in the role of inoculators, on the one hand, and folk singers, on the other. The *maṅgalkābyas* are thus considered a necessity in that they mark the passage of the goddess but also prevent the affliction. Amitav Ghosh's *The Calcutta Chromosome* has been analysed according to the same parameters. The success of vaccine against pox viruses and the banishment of variolation techniques have not determined a decline in worshipping Śītalā and diseases-deities. Worship modalities have simply been adapted to modern times.

KEY WORDS

Śītalā. *Maṅgalkābyas*. *The Calcutta Chromosome*.