

# Natura maligna: raffigurazioni degli Strigidi nella letteratura indiana antica\*

di ROSA RONZITTI

Università per Stranieri di Siena, Dipartimento di Scienze Umane  
P.le Rosselli 27-28, I-53100 Siena, Italia, ronzitti@unistrasi.it

## Abstract

Nel presente articolo vengono esaminate le occorrenze dell'ornitonimo aind. *úlūka*- 'gufo, civetta' al fine di verificare se i dati provenienti dall'India siano comparabili con quelli dell'Europa, ove gli Strigidi sembrano essere stati dapprima immagine della Dea Madre, e solo in seguito creature malvagie e streghe. L'analisi comparata ci permette di scorgere un'evoluzione parallela: anche in India alcuni testi, l'iconografia e il folklore ci mostrano una raffigurazione materna residuale di questi volatili, che è probabilmente più antica delle stereotipate rappresentazioni del gufo/civetta come uccello del malaugurio tratteggiate nel *Veda*.

[Parole chiave: orntonimi - Strigidi - antico indiano - *úlūka*- - gufo]

In the present article the occurrences of the Old Indian bird-name *úlūka*- 'owl' are analysed in order to verify if the data from India are comparable with those of Europe, where the members of the Strigidae family seem to have been at first an image of the Great Goddess, and eventually evil creatures and witches. This comparison allows us to notice a parallel evolution: also in India, some texts, iconography, and folklore show us a residual motherly imagery of these birds, which is probably older than the stereotyped representations of owls as bad-omen birds sketched in the *Veda*.

[Keywords: bird-names - *Strigidae* - Old Indian - *úlūka*- - owl]

1. Fra gli esseri che nel *Rgveda* sono destinati alla tenebra spicca il volatile chiamato *úlūka*- 'gufo' o 'civetta' [Dave 1985: 176-177]<sup>1</sup>. L'ornitonimo si trova anche

\* Il testo è stato presentato al XIV Convegno Nazionale di Studi Sanscriti (Napoli, Università Orientale, 25 settembre 2009).

<sup>1</sup> Per quanto l'individuazione di uno zoonimo antico possa risultare problematica, il termine è ritenuto indicare un uccello appartenente alla famiglia degli Strigidi (ordine degli Strigiformi). Ne sia prova indipendente la corradicalità con il latino tardo *ulu(c)us*, che, se anche la quantità lunga della *-u-* coincidesse – come parrebbe risultare dai continuatori italo-romanzi del tipo *ulūc(o)* (carta *ALS* III 508) – sarebbe un equato perfetto del nome indiano (André [1967, 161-162], Capponi [1979: 508-509]; *contra* Thieme [1974: 299, nota 11], ma ci sembra senza validi argomenti). L'ornitonimo latino compare per la prima volta in Servio (*ad Verg.*, *Buc.* VIII,55) come glossa a *ulula*,

nei composti *úlūkayātu-* (*yātu-* ‘stregone’) e *súsúlūkayātu-* (il significato di *súsú-* è discusso *infra*).

L’interesse di un’indagine su tale termine, mai condotta sistematicamente, riposa non solo su ciò che emerge all’interno del mondo indiano, ma anche sul confronto fra i dati provenienti dall’India e le risultanze linguistiche, folkloriche e archeologiche di aree più occidentali dell’Eurasia.

Per fare un semplice e (ci risulta) inedito esempio, la motivazione dello zoonimo *indragopa(ka)-* ‘coccinella’ (= ‘che ha Indra come pastore’) si chiarisce immediatamente se inserita nel tipo iconimico {vacca/vacchetta di Dio}, diffusissimo in tutta Europa (compresa l’area slava)<sup>2</sup>, laddove al posto di Dio (o altro essere religioso cristiano o pagano) compare, com’è ovvio, una divinità indiana (Indra), mentre la metafora della ‘vacca’ è implicata da *gopá-* ‘pastore’, ovvero ‘il protettore delle vacche’.

1.1. Da tempo l’onomasiologia di alcuni ornitonimi, indagata nel latino e nelle lingue romanze, ha permesso di decodificare processi culturali plurimillennari, che riassumiamo qui in estrema sintesi<sup>3</sup>:

- Gli uccelli (e fra questi gli Strigidi) sono per un lunghissimo periodo (dal Paleolitico al Neolitico) raffigurazioni della Grande Madre (Gimbutas 1990 [1989]: 31-41 e 190-194).
- A un dato momento (Età dei Metalli), a causa di mutate condizioni economiche e culturali, inizia (o prevale) un processo di demonizzazione che trasforma gli Strigidi e alcuni uccelli affini in creature di segno opposto (demoni infanticidi, streghe).
- Le tracce di entrambe le fasi si trovano in parte nella letteratura latina, in parte nelle lingue romanze<sup>4</sup>. Sono infatti diffusi non solo gli iconimi del tipo {strega, stregone, succhialatte, succhiasangue}, ma anche, seppure in forma residuale, quelli che fanno riferimento a {mamma, nutrice, uccello del latte}.

che indicava quasi certamente uno strigide (Capponi [1979: 509-510]); il verso virgiliano suona: *certent et cygnis ululae, sit Tityrus Orpheus* ‘Che i gufi gareggino con i cigni, che Titiro sia un Orfeo!’). In Servio la grafia <*ulucus*> è scempia e André pensa alla semplificazione della geminata per opera di un copista, dal momento che i continuatori romanzi mostrano spesso (ma in realtà non sempre) un consonantismo rafforzato. L’origine del nome potrebbe essere gallica, cf. *Sch. Bern. ad Verg., Buc. VIII,55: Ululae aves ... cuius deminutivum est uluccus, sicut Galli dicunt; quam avem Galli cavannum vocant*. Pokorny [1959: 1105] individua una radice \**ul-* ‘ululare’, attestata anche in airl. *ulchobc(h)án* ‘civetta’ (forse un composto il cui secondo elemento sarebbe imparentabile con il nome germanico del falcone, Vendryes [1978: U-24]). Non sembrerebbero appartenere a questa famiglia ted. *Eule*, ingl. *owl* etc. (da protogerm. \**uwwalōn*), che richiedono un vocalismo lungo iniziale (Kluge [1995: 237]). Il suffisso aind. *-ūka-* si trova in molti zoonimi, p. es. *maṇḍūka-* ‘rana’, *jatūkā* ‘pipistrello’ (cl.), *bhāl(l)ūka-* ‘orso’ (less.) etc. (Debrunner [1954: 498]). Nel presente lavoro adotteremo la traduzione ‘gufo’, che mantiene il genere grammaticale del termine antico indiano.

<sup>2</sup> Cf. Barros Ferreira - Alinei [1990: 99-199].

<sup>3</sup> Quanto segue si basa ampiamente sulle teorie elaborate da Mario Alinei, e in particolare sui saggi contenuti in Alinei [1984].

<sup>4</sup> Per non citare la denominazione araba *umm as-sibjan* ‘madre degli infanti’, nome arabo della civetta e di una strega infanticida del folklore nordafricano (Doutté [1909: 112 ss. e 221]).

Ci chiediamo se il mondo indiano presenti analoghi schemi di pensiero e come sia possibile interpretare un eventuale percorso parallelo fra le aree più occidentali dell'Eurasia e l'India nella raffigurazione e nella percezione degli Strigidi.

2. Una scelta significativa di testi che vanno dal *Veda* alla letteratura classica è in grado, crediamo, di dare una risposta a questi interrogativi<sup>5</sup>.

Come anche avviene per il mondo latino-romanzo, non sempre le testimonianze più antiche conservano le concezioni più antiche. Nel *Rgveda* l'*úlūka*- è inequivocabilmente un demone stregonesco:

*úlūkayātum śusúlūkayātum jahí śváyātum utá kókayātum/  
suparnáyātum utá gṛábrayātum dṛśádeva prá mṛṇa rákṣa indra!*

‘Colpisci lo stregone-gufo, lo stregone-*śusúlūka*, lo stregone-cane e anche lo stregone-*koka*<sup>6</sup>, lo stregone-aquila e lo stregone-avvoltoio! Frantuma il demone come [il grano] con la macina, o Indra!’ (RV VII,104,22).

Lo scenario dell'inno VII,104 è infernale (Brown [1941]; Bodewitz [2002]) e la strofe 22 un esorcismo che termina con il consueto invito (qui rivolto a Indra) a frantumare le creature maligne<sup>7</sup>. L'interpretazione del composto trimembre *śusúlūkayātum* pone alcune difficoltà, poiché il significato del primo membro non è perspicuo. Mayrhofer (in *KEWA* [III: 360]) accenna a una possibile derivazione da *śisúlūka*- «Kind-Eule». Ciò richiamerebbe una credenza del Limosino: «la chouette est un enfant transformé; cet enfant avait demandé un jour à être fils de Dieu et de la Vierge» (Dalbera [2006: 292])<sup>8</sup>.

Probabilmente è menzionato nello stesso testo anche un altro strigide, la *khargālā* ('civetta?'), cui si augura di cadere nei pozzi infernali ed essere annientata dalle pietre da pressa:

*prá yá jigāti khargáleva náktam ápa druhā tanvāṃ gūhamānā/  
vavṛāṃ ananīāṃ áva śā padīṣṭa grāvāṇo ghnantu rakṣása upabdati!*

‘Coi che avanza sotto forma di civetta nella notte, nascondendo se stessa con l'inganno, possa cadere nei pozzi senza fondo! Le pietre da pressa col loro rumore possano abbattere i demoni!’ (RV VII,104,17).

<sup>5</sup> Sono state prese in esame tutte le occorrenze di *úlūka*- nelle *Saṃhitā*, nei *Brāhmaṇa*, nel *Rāmāyaṇa* e nel *Mahābhārata*. Nelle *Upaniṣad* vediche *úlūka*- non è attestato.

<sup>6</sup> Questo zoonimo non è di facile identificazione, tuttavia, su solide basi, Lüders [1942: 58-59] propone di tradurlo con 'lupo'. La strofe menzionerebbe allora nell'ordine una coppia di Strigidi, una di Canidi e una di Accipitridi. Convergenze fra Strigidi e Canidi, entrambi specie demoniache, si evidenziano a livello linguistico nella corradicalità tra gr. ὕλαω 'abbaiare' (con spirito aspro dovuto unicamente all'iniziale /u/), lat. *ululo* 'emetto un suono cupo' (spesso riferito e lupi e cani) e gli ornitonimi lat. *ulu(c)us* e *ulula* (vd. alla nota 1).

<sup>7</sup> Altrove (inno X,87) gli 'stregoni' contro cui si pronunciano scongiuri sono gli animali che di notte si introducono furtivamente nelle stalle per succhiare il latte al bestiame.

<sup>8</sup> Nel sanscrito classico esiste anche *śasólūka*- 'gufo/civetta della lepre' (con possibile riferimento alle abitudini predatorie, cf. λαγοφρόνος 'che uccide le lepri', nome dell'aquila in greco).

Lo strumentale *druhā́* ‘con l’inganno’, già alla strofe 7 del medesimo inno, dovrebbe alludere al fatto che gli uccelli notturni erano creduti metamorfosi di streghe e stregoni<sup>9</sup>. Sapientemente Geldner [1951: II 275] traduce: «sich hinter einer Truggestalt verbergend», rendendo *druhā́* con *Trug*, ovvero con il corradicale tedesco del verbo vedico (entrambi infatti derivano da *\*d<sup>h</sup>reyǵh-* ‘ingannare’)<sup>10</sup>. Troviamo qui per la prima volta già ben stabilito nella tradizione letteraria indiana un “paradigma di demonicità” che potrebbe valere anche per gran parte della cultura occidentale: la civetta è la trasformazione di una strega e si muove furtiva nelle tenebre tendendo subdoli agguati<sup>11</sup>. La demonicità affonda le sue radici nell’inganno, nel sogno: la civetta vive fra la dimensione reale e un’altra dimensione, pericolosa perché non altrettanto afferrabile, quella, appunto, della *druh-*. Come sappiamo, l’equivalente avestico *drug-* (*druj-*), indicante ciò che si oppone all’Ordine (*aša-*), è termine cardine della religione mazdea, ossessivamente tesa alla lotta contro il peccato, che si manifesta su un piano etico e cosmologico. Non meno pertinente ci sembra peraltro il richiamo ai corradicali germanici anord. *draugr* ‘fantasma’, asass. *gidrog* ‘apparizione ingannevole’ e ai nomi del ‘sogno’ anord. *draumr*, aat. *troum*, asass. *drōm*, ingl. *dream* (tutti da *\*d<sup>h</sup>rawma-*, cf. Pokorny [1959: 276])<sup>12</sup>.

L'accorto poeta ha i suoi mezzi per tenere a bada i fantasmi della notte: qui, per esempio, un rumore “santo”, ovvero quello prodotto dalle pietre usate per spremere il soma, è in grado di dissipare la maligna presenza dell’uccello. Si tratta di un tema ben noto al mondo vedico, che attribuisce a tutti i suoni inquadrati nell’ortodossia (parola poetica, preghiera, rumori del sacrificio) poteri effettivi contro le forze del male (Ronzitti [2006] e [2007]).

2.1. Anche l’unica attestazione ṛgvedica dell’ornitonimo come nome semplice ricorre in un testo di tipo esorcistico, l’inno X,165, il quale per il tema e la forma appartiene a un *milieu* atharvavedico. Geldner [1951: III 391] lo intitola «Gegen den Unglücksvogel», osservando: «Das Lied ist nach Anukr[amaṇi] eine an alle Götter gerichtete Avertencatio, wenn eine Taube als Botin des Todes-

<sup>9</sup> Cf. il commento di Sāyaṇa *ad loc.*: *yad volūkarupī yāṭīty ulūkayātuh* ‘*ulūkayātuh*: poiché se ne va in forma di gufo’.

<sup>10</sup> Per il valore di *druh-* in vedico cf. almeno Filliozat [1964: 48 ss.], Thieme 1995 [1973]: 1090 e l’ampia voce *drogh-* in EWA [I: 760-761].

<sup>11</sup> La ricca antologia su civetta e gufo curata da Cattabiani [2000: 469 ss.] raccoglie una serie di testi che potrebbero fare da appropriato contrappunto alla voce del poeta vedico. Per il *Bestiario moralizzato* (XIII sec., sonetto 53) *Li gufi so’ i nimici deformati: van de nocte, k’ei so’ en tenebria ... ciò so’ li peccatori desviati*. Nei versi di Cecco d’Ascoli la *notichora* rappresenta ... *l’alma viziosa e rea* (*L’Acerba* XIII,2325 ss.). Il tema della metamorfosi stregonica è del resto connotato al gufo e alla strige (in Ovidio, *Fasti* VI,131 ss. le strigi sono vecchie della Marsica mutate in uccelli; nelle *Metamorfosi* di Apuleio, cap. III,21, la maga Panfile si trasforma in gufo); non stupisce che Giovanni Pascoli, fine conoscitore dei testi classici, vi alluda nella sua *Civetta* (in *Myrica*): l’uccello, che vola fra i cipressi come un’ombra, fa risuonare una *stridula risata* da *fattucchiara* (vv. 15-16).

<sup>12</sup> Cf. ancora il Pascoli, *La civetta*, v. 5: *orma sognata d’un volar di piume*.

gottes in Haus kommt». Linno, di cui forniamo integralmente testo e traduzione, si rivolge dunque contro il ‘colombo’<sup>13</sup> (*kapóta-*)<sup>14</sup>:

*dēvāḥ kapóta iṣitó yád icchán dūtó nṛṛṭyā idám ājagāma/  
tásmā arcāma kṛṇāvāma niskṛtiṃ sām no astu dvipāde sām cātuṣpadē! 1 //*

‘O dèi, quando il colombo, desideroso<sup>15</sup>, giunge qui inviato quale messaggero della Dissoluzione, contro di lui possiamo intonare una preghiera e fare una purificazione! Sia bene ai nostri bipedi, sia bene ai quadrupedi!’

*śivāḥ kapóta iṣitó no astv anāgā devāḥ śakunó grhēṣu/  
agnīr hí vípro juṣātām havīr nah pári hetīḥ pakṣiṇī no vṛṇaktu! 2 //*

‘Sia gentile il colombo inviato a noi<sup>16</sup>; innocuo sia l’uccello nelle case, o dèi! Agni, il sapiente, possa trovare piacere nell’offerta! Il dardo alato ci eviti!’

*hetīḥ pakṣiṇī ná dabhāty asmān āṣṭryām padām kṛṇute agnidhāne/  
sām no góbhyaś ca púruṣebhyaś cāstu mā no hiṃsīd ihá devāḥ kapótaḥ! 3 //*

‘Il dardo alato possa non danneggiarci; esso compie un passo sul focolare, nel luogo di Agni. Sia bene alle nostre vacche e sia bene agli uomini; che non ci danneggi il colombo, o dèi!’

*yád úlūko vādati moghām etád yát kapótaḥ padám agnau kṛṇóti/  
yāsya dūtāḥ práhita eśá etát tásmāi yamāya námo astu mṛtyáve! 4 //*

‘Ciò che il gufo dice, questo [possa essere] vano, [possa essere vano] quando il colombo fa un passo nel focolare! A costui sia reso onore, a Yama, la morte, del quale questo (il colombo) è stato mandato qui come messaggero!’

*ṛcā kapótaṃ nudata praṇódam iṣam mādantaḥ pári gām nayadhvam/  
saṃyopáyanto duriṭāni víśvā hitvā na ūrjam prá patāt pátiṣṭhaḥ! 5 //*

‘Con la strofe scacciate via il colombo, così da scacciarlo! Gioendo dell’offerta, portate intorno la vacca! Eliminando [voi] tutte le malignità, esso possa volare via il più veloce possibile, lasciandoci il vigore!’.

2.1.1. Può stupire il lettore occidentale, aduso a identificare il colombo con lo Spirito Santo quando non con Cristo stesso, la sua radicale negatività nel testo

<sup>13</sup> Si adotta per la traduzione il maschile in accordo con il genere grammaticale del sostantivo vedico, ricordando che in italiano fra *colombo* e *colomba* non passa alcuna differenza ornitologica e che il femminile figura di regola come termine non marcato della coppia. L’uccello appartiene al genere *Columba*, alla famiglia *Columbidae* e all’ordine *Columbiformes*.

<sup>14</sup> In origine un cromatonimo, cf. ap. *kapautaka-* ‘blu’ (in *kāsaka haya kapautaka* ‘lapislazzulo’; si veda ancora λιμνη Καπαυτα, nome del Lago Urmia secondo Strabone XI,13,2 e XI,14,8: Strabone traduce Καπαυτα con κυάνη), khot. *kavūta-* ‘grigio blu’, mp. *kabōd* ‘grigio-blu’ e ‘colombo’, pers. mod. *kabūtar* ‘colombo’ (cf. Brandenstein – Mayrhofer [1964: 2 e 129], EWA [I: 303], Schapka [1972: 202-206]). Se nelle lingue iraniche il termine ricopre la gamma dei blu, in quelle indiane si riferisce piuttosto ai grigi, p. es. *kapotavarna-* ‘del colore del piccione’ = ‘grigio-piombo’. Lo stesso *kapóta-* sta anche per ‘grigio’ *tout court* (Monier-Williams [1899: 251]).

<sup>15</sup> Oppure ‘in cerca [di vittime]’. Per il Geldner [1951: III 392] *icchán* vale tuttavia «in welcher Absicht»; meno probabilmente ci può essere un’allusione alla lussuria dell’animale (vd. alla nota 17).

<sup>16</sup> Va notato che la tecnica di “ingraziamento” per cui una divinità terribile riceve un nome ‘gentile’ (*śivá-*) è il principio secondo cui Śiva stesso viene denominato: la natura del colombo come animale śivaitico si trova quindi già chiaramente espressa in questo verso.

indiano<sup>17</sup>. Non solo l'animale è un inviato di Yama, il dio della morte, ma anche *dūtó nírtyāh* 'messaggero della Dissoluzione' (str. 1). Tale simbologia si pone a nostro avviso in esplicito e stridente contrasto con quella di Agni, il dio del fuoco, ovvero l'altro e ben più noto messaggero-uccello del *Rgveda*.

Ad Agni si riferisce infatti l'enigmatico sintagma *padám véh* «Spur des Vogels» (Geldner)<sup>18</sup>, una sorta di *kenning* che indicherebbe il dio in quanto sole nascente (I,164,7; III,5,5. 6; 7,7; X,5,1)<sup>19</sup>. Tanto il *padám véh*, affermano i testi, è 'amato' e va 'protetto', quanto in X,165,3-4 il passo del colombo nel focolare (ovvero il suo ingresso nella casa) è un evento funestissimo, contro il quale si pronunciano scongiuri. Ciò doveva accadere non solo nell'India antica. Opportunamente Griffith (1973, 646 in nota) ricorda nel suo commento una credenza del Lincolnshire settentrionale: «If a pigeon is seen sitting on a tree, or comes into the house, or from being wild suddenly becomes tame, it is a sign of death».

Anche la trasparente metafora dell'uccello-freccia (*hetih pakṣīnī*, str. 2 e 3) rientra nel quadro di negatività che abbiamo delineato, sia perché, genericamente, la freccia ferisce e uccide, sia perché, specificamente, essa reca e malattia e morte. La simbologia "nosologica" del dardo, di certo un universale linguistico-culturale (Puhvel [1970]), pervade soprattutto gli inni dell'*Atharvaveda*, assumendovi pronunciate sfumature demoniache<sup>20</sup>. Come vedremo, essa si rivela particolarmente adatta a caratterizzare gli uccelli da preda e il gufo stesso in testi più tardi.

2.1.2. È solo alla strofe 4 dell'inno che il gufo viene menzionato: una comparsa fugace, ma densa di implicazioni per via del connesso aggettivo *moghá-*, raro e pregnante. Esso è termine emblematico del "lessico del disordine", poiché significa 'falso' oppure 'vano, senza frutto' (dalla radice *muh-* 'errare, andare in confusione', al causativo 'annebbiare'). Nell'avestico recente ricorre diverse volte il composto *aṣṣmaoṣya-* 'colui che confonde la Verità, maestro di eresia' (Bartholomae [1904: 257], Di Giovine [1989])<sup>21</sup>, mentre non si conoscerebbero altre corrispondenze della radice *muh-* al di fuori dell'indoiranico (*EWA* [II: 384-385]).

<sup>17</sup> Eppure nella tradizione cristiana un aspetto del volatile, in singolare contrasto con la sua pretesa purezza, viene ripetutamente stigmatizzato: la lussuria (Cattabiani [2000: 311-334]). Questo tratto emerge anche nel *Rgveda*, allorché il dio Indra avido di soma è paragonato a un colombo che 'si lancia' (letteralmente) sulla sua compagna (I,30,4).

<sup>18</sup> Renou [1965: 4] traduce invece «siège de l'Oiseau (solaire)», ma con *padám* si intende usualmente 'passo', 'orma' piuttosto che 'luogo'.

<sup>19</sup> Cf. Oldenberg [1897: 242], che aderisce a una spiegazione già avanzata da F. Max Müller.

<sup>20</sup> Sui dardi come malattie citiamo, a mo' di esempio, *AV* V,22,10 (febbre); IV,10,5 (i mali scagliati da dèi e asura); IV,21,7; VI,59,3 e VII,79 (75),1 (la freccia è la malattia in quanto arma di Rudra che colpisce il bestiame – si pensi ai dardi di Apollo nel primo canto dell'*Iliade*); VIII,2,9 (i missili degli dèi rappresentano la morte); XI,2,22 (la tosse va come una freccia); XII,4,52 (ancora il missile di Rudra). Si vedano inoltre II,11,1 (il dardo come stregoneria) e II,24,1-8 (i missili sono lanciati dalle streghe).

<sup>21</sup> Nell'*Avesta*, a quanto si evince dalle scarse informazioni testuali, *aṣṣmaoṣya-* è l'«eretico» le cui azioni impure vengono paragonate al contagio di una rana (Vd. XII,21-24); egli porta malattia e morte, e deve essere abbattuto con un solo colpo (Vd. IX,51-57). Lo si dice 'bipede' (*bizangra*-Vd. V,35; Y. IX,18, un epiteto usato solo per i demoni e non per gli dèi) e ripetutamente lo si maledice. Il composto *aṣṣmaoṣya-* non dovrebbe in ogni caso riferirsi a un gufo (o civetta), poiché il volatile parrebbe invece appartenere alle schiere dell'Ordine (si veda al par. 3.1.).

La strofe 4 non è di semplice interpretazione. Seguendo l'autorevole parere del Geldner, potremmo renderla nel modo seguente:

- a. *yád ulūko vādati moghám etád*  
 b. *yát kapótaḥ padám agnaú kṛnóti/*

‘Ciò che il gufo dice, questo [possa essere] vano,  
 [possa essere vano] quando il colombo fa un passo nel focolare!’.

Il modo migliore di unificare sintatticamente l'emistichio *ab* pare infatti quello di sottintendere per due volte la copula (in forma di ottativo) e in *b* anche il nome del predicato. Ci sembra tuttavia preferibile interpretare la prima subordinata come temporale e non relativa, dando così ai due *yát* il valore di ‘quando’. Perciò: ‘Quando il gufo parla, ciò sia vano; quando la colomba fa un passo nel focolare, ciò sia vano’<sup>22</sup>. Una seconda, suggestiva possibilità consisterebbe nel tradurre il verso *a* con ‘Ciò che il gufo dice/quando il gufo parla, questo è eresia/errore’ (cioè: il gufo pronuncia parole eretiche). In tal caso occorre però rendere omogeneo il significato dell'intero emistichio. Un suggerimento in forma di veloce appunto viene dal Renou (Renou [1967: 164]), che osserva: «*mógha(m)*, ‘en vain? Mieux vaut garder le sens initial de ‘erreur’ [...] cf. Thieme ‘tauschender Schein’». Dunque tanto la parola del gufo quanto l'ingresso della colomba nell'abitazione potrebbero essere due apparizioni ingannevoli, due ‘illusioni demoniache’ (*moghám*) che vanno esorcizzate con gli opportuni scongiuri.

Tale proposta interpretativa sembra pienamente sostenibile; del resto, la stessa traduzione del Geldner presuppone che la voce del gufo, dovendo essere vanificata, equivalga a una parola eretica, una parola del male.

Notiamo che *mógha-* (parossitono) ricorre due volte proprio nell'inno “infernale” (vd. *supra*) VII,104:

14ab: *yádi vāhám áṃtadeva ása móghaṃ vā devāṃ apyūbé agne*

‘Se io avessi avuto come dio il disordine o se io avessi invocato gli dèi falsamente, o Agni!’

15cd: *ádhā sá vīraír daśábhīr ví yūyā yó mā móghaṃ yātudhānéty áha*

‘Possa essere privato di dieci figli colui che mi dice falsamente: Sei uno stregonel!’.

Inoltre in X,55,6 *mógham* è l'opposto di *satyám* ‘vero’, mentre in X,117,6 esso indica il cibo che viene dato ‘invano, inutilmente’ allo stolto. Il passaggio semantico da ‘falso’ a ‘vano’ si può motivare nell'ambito di una dottrina che ritiene ‘sterile, infruttuoso’ tutto ciò che non rientra nell'alveo della verità/ortodossia.

Proprio la stanza X,55,6 illustra con chiarezza l'esistenza di contrapposte simbologie associate ai volatili:

<sup>22</sup> Il Geldner segue il commento di Sāyana, che spiega i due *moghám* (il secondo sottinteso) rispettivamente con *nīhpalam* ‘senza frutto’ e *nirvīryam* ‘senza forze’.

*śákmanā śākó aruṇāḥ suparṇā á yó maháḥ śúrah sanád anīlah!*  
*yác cikéta satyám it tán ná mógham vāsu spārhám utá jétotá dātā!*

‘Grazie alla propria forza egli è il forte, rossiccio uccello, colui che come un grande eroe da tempo senza nido [giunge] qui.  
 Ciò che egli sa è vero, non falso. Egli è il vincitore e il datore di un bene che ha valore’.

L’uccello dalle piume rosse è naturalmente il sole: lucente portatore di verità (*satyám*) e non di falsità (*mógham*) e datore di validi beni, in questo speculare alla civetta che si muove di notte (*náktam*) e la cui parola deve essere resa vana (*moghám*).

Appare quindi disseminato nella *Samhitā* uno schema di opposizioni che si può ricostruire con una certa facilità: da una parte l’avifauna della notte, dell’inganno, del malaugurio (colomba, Strigidi), dall’altra quella della luce, della verità, della prosperità (il sole, Agni).

2.2. La denominazione della ‘tortora’, *pārāvata-* m. (VS XXIV,24 etc.), conferma che i Columbidi, al pari degli Strigidi, non godevano di buona fama nella letteratura vedica. È già del Kuiper (citato in *KEWA* [II: 258-259]), infatti, l’osservazione che l’ornitonimo *pārāvata-* sarebbe in origine un eufemismo. Esso deriverebbe da *parāvāt-* ‘lontananza’ e significherebbe dunque ‘che si trova nella lontananza, che proviene dalla lontananza’, sebbene non si possa a nostro avviso escludere una reinterpretazione vedica del cromatonimo ie. \**p<sup>h</sup>l<sup>u</sup>-* ‘grigio’, che in vedico darebbe regolarmente *pārāv-* (da \**po<sup>h</sup>l<sup>u</sup>-*), e da cui si forma il nome greco della colomba (πέλεια)<sup>23</sup>.

Bodewitz [2002: 214 e *passim*] ha dimostrato che nel *Veda* i termini della ‘lontananza’ indicano il mondo dei morti, gli inferi, la tenebra. Tipicamente si prega affinché le creature malvagie vadano laggiù, in quella collocazione remotissima da cui non potranno tornare, cf. p. es.:

RV X,145,4 (= AV III,18,3): *pārām evá parāvátam sapátñīḡ gamayāmasi*

‘Così possiamo scacciare la nemica nella lontana lontananza!’

AV VI,75,2: *paramāṡṡ tāṡ parāvátam índro nudatu vṡtrahá*

‘Indra, l’uccisore di Vṡtra, lo scacci nell’estrema lontananza!’

AV VIII,1,8: *má gatānām á dīdhīthā yé náyanti parāvátam*

‘Non aver considerazione dei defunti, che conducono nella lontananza!’

AV VIII,5,9: *ubháyīs tāḡ párá yantu parāvátah*

‘Che [le streghe] di entrambi i tipi vadano nelle lontananze!’

AV XII,11 (5),64: *yátháyād yamasādanāt pápalokān parāvátah*

‘Che possa andare dalla sede di Yama ai mondi dei malvagi, nelle lontananze!’.

<sup>23</sup> Cf. Frisk [1970: 496], che ipotizza una base aggettivale in \*-u- (come in λίγεια, ἐλάχεια), testimoniata anche dal lat. *palumbēs*.



E soprattutto si veda AV VI,29,3:

*pārān evā pārā vada pārācīm ānu saṃvátam*

‘Rivolto verso la lontananza, così scaglia la parola verso la regione che è lontano!’.

Quest’ultimo passo riveste un particolare interesse, dal momento che l’inno AV VI,29 costituisce la rielaborazione di RV X,165. La strofe 3 è originale e non compare nella versione rgvedica: si può immaginare che qui il recitante debba lanciare una maledizione contro i due uccelli malefici (il gufo e il colombo) rivolto verso la loro sede naturale (gli inferi).

Il materiale di RV X,165 appare ridistribuito in tre inni consecutivi (AV VI,27; 28 e 29), nei quali si presenta pertanto più ricco, anche se non sempre coerente e perspicuo. Una sottile ripresa del tema del ‘passo’ e del ‘focolare’ ci sembra ravvisabile in AV VI,29,2:

*yaú te dūtaú nirṛta idám etó ’prábitau prábitau vā grḥám nah/*  
*kapotolūkābhyām ápadam tād astull*

‘Quelli che sono i tuoi due messaggeri, o Dissoluzione, quelli non inviati o inviati alla nostra casa, per il gufo e il colombo questo non sia luogo [di sosta]!’.

Si intende, di nuovo, che i due uccelli non debbano entrare in casa (cioè là dove vi è il focolare): il ‘non luogo’ (*á-padam*) è anche, etimologicamente, un non compiere il passo, un non lasciare l’orma (*padám*)<sup>24</sup>.

3. Nei testi dello *Yajurveda* troviamo più volte ripetuta una formula con quattro zoonimi semplicemente giustapposti: si tratta nuovamente dei due volatili sacri a Nirṛti (la ‘Dissoluzione’), ai quali si accompagnano il *kapīñjala-* ‘francolino di monte’ (un gallinaceo) e la ‘lepre’, *śásá-*:

*kapīñjalah kapóta úlūkah śásás té nirṛtyai*

‘Il francolino di monte, il colombo, il gufo e la lepre  
quelli [appartengono] a Nirṛti’ (VS XXIV,38 = TS V,5,18,1 = MS III,14,19:  
176,10; KS V,7,8: 180,16).

La negatività sostanziale del gufo e il suo essere messaggero demoniaco in contrapposizione con Agni sono tratti che ritornano anche nell’unica attestazione certa di *úlūka-* appartenente allo strato letterario dei *Brāhmaṇa*<sup>25</sup>, TĀ IV,34,33:

<sup>24</sup> Per EWA [II: 78-79] *padá-* (\**pedó-*) ‘passo, orma’ (ossitono) è distinto da \**pédo-* ‘suolo, luogo’ (quest’ultimo in gr. πῆδον ‘suolo’ e itt. <pi-e-da-an> [pēdan] ‘luogo’), parossitono. In ogni caso *ápada-* è inteso come ‘non luogo’ dai dizionari e ‘nessun luogo di soggiorno’ («kein Aufenthaltsort») da Wackernagel [1957: 266]. Nulla osta al fatto che nel composto determinativo con prefisso *a-* possa essere contenuto \**páda-* ‘luogo’, anche se non attestato come nome semplice.

<sup>25</sup> Se si eccettua il presunto allomorfo *úrūka-* in AB II,7,10 e TB III,6,6,4 (= MS IV,13,4: 204,2; KS XVI,21: 244,18). Il testo descrive il sacrificio animale ponendo un divieto non facilmente comprensibile: *vaniṣtum asya mā rāviṣtorūkam* ‘Non tagliate l’intestino di quello ritenendolo un gufo!’. Proposte di correzione e interpretazione si trovano raccolte in Keith 1998 [1920]: 140.

*itthād ūlūka āpaptat/ hiraṇyākṣó āyomukhaḥ/  
rākṣasām dūtā āgataḥ/ tām itó naśyāgne, iti*

‘Così il gufo arrivò in volo, dall’occhio d’oro, dal becco<sup>26</sup> di metallo.  
è giunto come messaggero dei Rakṣas: fallo perire, o Agni!’.

Se *hiraṇyākṣá-* si riferisce evidentemente alla gialla lucentezza degli occhi (in RV I,35,8 è detto di Savitar, il sole), *āyomukha-* appare in prima battuta più enigmatico: perché si dice del gufo che ha il becco di metallo<sup>27</sup>? Risulta pertanto obbligato il confronto con l’unico altro passo vedico in cui è attestato il medesimo composto, AV XI,12 (10),3:

*āyomukhāḥ sūcīmukhā ātho vikaṅkatīmukhāḥ/  
kravyādo vātaraṃhasa ā sajan tv amitrān vājreṇa triṣandhināḥ*

‘Che quelli dal becco di metallo, dal becco d’ago,  
dalla bocca d’arbusto spinoso, i mangiatori di carne veloci come il vento, si attaccano ai nemici con il *vajra* dalle tre punte’.

Nel suo commento all’*Atharvaveda* Whitney [1971: II 656] osserva: «The comm. regards the epithets as signifying flesh-eating birds». Quindi nell’Inno, che è rivolto contro i nemici, si augura a questi stessi di essere attaccati dagli uccelli. Il becco è l’arma con cui lo scempio verrà compiuto: il metallo, l’ago, le spine e il *vajra* alludono alla sua perforante durezza. Si confronti tale immagine con quella della ‘freccia velenosa dalla punta di metallo’ in RV VI,75,15:

*ālāktā yā ruruśīrṣny ātho yāsyā āyo mūkham/  
idām parjānyaretasa īsvai devyai bṛhān nāmahaḥ*

‘Quella che è cosparsa di veleno, la cui testa è un [corno di] cervo,  
la cui punta è di metallo, alla freccia divina, seme di Parjanya,  
[rendo] questo grande onore<sup>28</sup>’.

I due membri del composto *āyomukha-* sono qui separati, tuttavia è evidente che la freccia ṛgvedica e il gufo della *Taittirīya Aranyaka* sono descritti in modo molto simile.

Nel passo atharvavedico prima citato i volatili sono carnivori che si cibano non di carogne, bensì di esseri viventi (i nemici). Geib [1975] ha infatti dimostrato con ottimi argomenti che il composto radicale *kravyād-* ‘mangiocarne’ si riferisce a una materia in cui ancora pulsa il sangue vitale e non ai cadaveri, come nella letteratura successiva (ove è epiteto del fuoco crematorio).

Se ora passiamo in rassegna le attestazioni di *kravyād-* nel *Rgveda*, notiamo che esse si distribuiscono equamente fra Agni e gli spiriti maligni (animali, stregoni, malattie, eretici, popolazioni anarie) che egli è chiamato a distruggere: lo

<sup>26</sup> *mūkha-* significa propriamente ‘volto, bocca’.

<sup>27</sup> Il referente di *āyas-* potrebbe essere tanto il bronzo quanto il ferro. Cf. Rau [1973], Chakrabarti [1992] e Witzel [1992].

<sup>28</sup> Per Geldner [1951: II 178]: «*mūkham* ist entweder der Ring, der Schaft und Spitze verbindet (*kūlmala*) oder die Eisenspitze», ma ci sembra probabile che *mūkham* sia proprio la punta della freccia, altrove detta *āyahśīrṣan-* ‘dalla testa di metallo’ (RV VIII,101,3).

stesso materiale lessicale caratterizza quindi due realtà contrapposte. In altre parole: Agni, per poter annientare i suoi rivali, deve assumerne i tratti (Geib [1975: 207-208]). Si confrontino a titolo d'esempio:

*áyodaṃṣṭro arcīṣā yātudhānān úpa spr̥ṣa jātavedaḥ sámiddhaḥ!  
ā jihvāyā mūrādevān rabhasva kravyādo vṛktvy āpi dhatsvāsān!*

‘In quanto provvisto di denti di metallo<sup>29</sup> tocca con la tua fiamma gli stregoni una volta acceso, o Jātavedas! Afferra con la tua lingua quelli che venerano dèi stupidi; avendo spaccato i mangiatori di carne cruda, ponili nella bocca’ (RV X,87,2)

e

*hāntv enān prā dahatv ārir yó nah pytanyāti  
kravyādāgnīnā vayám sapātnān prā dahāmasi!*

‘Li colpisca, [li] bruci via – il nemico che ci combatte! Grazie ad Agni che mangia la carne noi bruciamo via i nemici’ (AV XIII,1,29).

Nel primo testo domina la metafora del ‘taglialegna’, intrecciata a quella della ‘bocca’: Agni Jātavedas, ovvero il fuoco celeste ‘conoscitore della stirpe (aria)’, spacca (*vraj-* ‘tagliare la legna’) gli empi con il dente-ascia<sup>30</sup> di metallo. Non vi è chi non colga l’affinità fra *áyodaṃṣṭra-* e il precedente *áyomukha-*, riferito al gufo e agli uccelli predatori: le fiamme metalliche di Agni agiscono come i becchi metallici dei volatili<sup>31</sup>.

La coerenza dei testi attraverso le epoche è sorprendente: nel *Mahābhārata*, per esempio, l’epiteto *ayomukha-*, che pure può riferirsi alla freccia (VII,166,54)<sup>32</sup>, è connesso agli uccelli infernali, mentre *śūcīmukha-* alle anime dei morti. Allorché, nelle ultime scene del poema, Yudhiṣṭhira si incammina verso il cielo, egli attraversa un luogo immondo lungo un sentiero pieno di cadaveri in putrefazione:

*ayomukhais ca kākolair gydhraís ca samabhidrutam!  
śūcīmukhais tathā pretair vindhyaśailopamair vṛtam!*

‘Infestato da corvi e da avvoltoi dal becco di metallo, e da morti con bocche appuntite come aghi e circondato [da fortezze inaccessibili] come i monti Vindhya’ (MBh XVIII,2,20).

<sup>29</sup> Filliozat [1964: 150] attribuisce a *dāṃṣṭra-* (non in composto solo postṛgvedico) il valore più preciso di ‘canino’.

<sup>30</sup> Nel *R̥gveda* Agni è il ‘dentato’ (e addirittura ‘il dente’ in IV,6,8) perché sempre in cerca di prede da divorare con le sue fiamme.

<sup>31</sup> I temi, continuamente rimescolati, danno vita a intrecci sempre più complessi di immagini, come nel passo seguente, in cui un Agni uccello e arciere affila le fiamme-lame di metallo: *sá id ásteva prāti dhād asisyān chíṣṭa téjo ’yaso ná dhārām! citrādhr̥ajatir aratir yó aktór vér ná druśádṵvā raghupātmajamhāḥ!* ‘Come un tiratore desideroso di tirare ha messo su [la freccia]; affila la fiamma come lama di metallo. L’allestitore del sacrificio la cui pista risplende è come un uccello che siede sull’albero, muovendo veloce le ali’ (RV VI,3,5).

<sup>32</sup> *ayomukhais ca vihagaih* ‘con frecce dalla punta di metallo’. Il termine *vihaga-*, a sua volta, significa sia ‘freccia’ sia, più frequentemente, ‘uccello’ (da *viha-ga-* ‘che va nel cielo’).

In questo paesaggio infernale l'elemento metallico è costitutivo dell'ambiente e delle punizioni inferte agli spiriti dannati: pentoloni di ferro li attendono sullo sfondo di rocce e pietre ferrose (XVIII,2,24)<sup>33</sup>.

3.1. Il mito classico degli uccelli di Stinfalo presenta non pochi punti di contatto con la tradizione indiana: i feroci volatili hanno parti metalliche; divorano gli uomini; scagliano dal cielo penne che uccidono come se fossero frecce appuntite e vengono sconfitti (in alcune versioni) da un forte rumore prodotto da un crotalo di bronzo<sup>34</sup>. Potremmo addirittura tradurre il *Rgveda* con le *Argonautiche* di Apollonio Rodio ponendo come glossa di *hetih pakṣīṇī*, definizione del temibile colombo, il sintagma greco πτερόεν βέλος, con cui Apollonio designa le penne omicide (*Arg.* II,1039). D'altro canto il composto ἀνδροφάγους (ἄρνιθος) di Pausania rende con buona approssimazione il *kra-vyādaḥ* atharvavedico.

Sebbene questi puntuali riscontri siano tali da rimandare all'esistenza di un repertorio metaforico protoindoeuropeo, l'antecedente più immediato dei testi indiani resta, qui come in altri casi, il nucleo poetico-religioso comune al *Veda* e all'*Avesta*. Si sa che la tradizione iranica si sviluppa spesso in direzione contraria a quella indiana. Così, il *Vidēvdāt*, ricchissimo catalogo di demoni, peccati e malattie, ci restituisce un sorprendente uccello-arma ('gufo' o 'civetta' secondo i commenti mediopersiani) al servizio dell'Ordine:

*paiti tē mərəṅga ašō.zušta*  
*imā sruuā vāēdaiemi*  
*imā sruuā auuāēdaiemi*  
*imāsə tē sruuā*  
*mərəṅga ašō.zušta hiiārə*  
*arštaiiasca karətaiiasca*  
*θanuuarəca iṣauuasca ərəzifiō.parəna*  
*asanasca fradaxšaniia*  
*paiti daēuuō māzaniiqn*

‘[E allora dovrai recitare]: “A te, o uccello Ašōzušta, queste unghie assegno e queste unghie consacro! Queste unghie, o uccello Ašōzušta, possano essere per te lance, coltelli, archi e frecce dalle piume d’aquila

<sup>33</sup> Il percorso da epiteto a nome proprio è breve: in *Harivaṃśā* III,66 Ayomukha è un demone generato da Kaśyapa; nel *Rāmāyaṇa* Ayomukhī è una rākṣasī che tenta invano di sposare Lakṣmaṇa.

<sup>34</sup> Si tratta, come noto, di una delle fatiche di Eracle. Giasone, invece, affronta gli stessi uccelli mentre costeggia l'isola di Ares nel Ponto. Per le fonti cf. soprattutto Pausania VIII,22,4 e Apollonio Rodio II,1030 ss.. Poi Diodoro Siculo IV,13,2; Apollodoro II,5,6; Strabone VIII,6,8; Quinto Smirneo VI,227 ss.; Plinio VI,12 (13),32; Igino, *Fabulae* 30; Servio, *ad Aen.* VIII,299. Claudiano, nel *Carmen de bystrice*, paragona le frecce stinfalidi agli aculei dell'istrice (*Audieram memorande tuas Stymphale volucres! spicula vulnifico quondam sparsisse volatū nec mihi credibilis feratae fabula pinnael visa diu. Datur ecce fides et cognitus bystrix! Hercules adfirmat aves*, vv. 1-5); lo scoliasta delle *Argonautiche* definisce i volatili del Ponto σιδερόπτεροι ‘dalle ali di ferro’ (*Sch. ad II,1031*).

e pietre da lancio  
contro i Daēva della regione di Māzana” (Vd. XVII,9)<sup>35</sup>.

Per comprendere la prescrizione rivolta da Ahura Mazda a Zaraθuštra, occorre premettere che nel diciassettesimo *Fargard* del *Vidēvdāt* si vieta ai mortali di buttare unghie e capelli appena tagliati (e quindi impuri) in buchi e crepacci, poiché questo atto scatena sulla terra i *xrafstra* (pidocchi, parassiti) del grano e dei vestiti. Il buon fedele mazdeo deve invece sottoporre gli scarti del proprio corpo a uno scrupoloso rituale di sepoltura e purificazione. Così facendo, egli trasformerà le unghie in armi contro i demoni. Il Bartholomae (Bartholomae [1904: 259]), traducendo letteralmente il composto *ašōzušta-* con «Liebling des Aša» ‘il favorito/amico dell’Ordine’ (*zušta-* è il participio perfetto passivo di *zaos-* ‘trovare piacere, amare’), specifica, sulla scorta del testo mazdeo in lingua persiana *Sad dar* ‘I cento capitoli/argomenti’, che si tratta di un «(theologischer) Name der Eule». Appare chiaro che questo strigide amico dell’Ordine è specularmente il gufo vedico in odore di stregoneria ed eresia; più simile, se vogliamo, al gallo menzionato nel *Fargard* successivo (Vd. XVIII,15 ss.) quale severa sveglia di un mondo incline a indugiare fra le braccia del sonno e della menzogna. In effetti nell’*Avesta* anche il gallo è concepito come un’arma contro i Daēva, tanto da ricevere l’epiteto di *karətōdasav-* ‘che morde con il coltello’, ovvero con gli speroni (Bartholomae [1904: 454])<sup>36</sup>.

4. Torniamo all’India e a testi linguisticamente più recenti. L’epica aggiunge alle testimonianze fin qui raccolte materiale prezioso, per quanto si discosti solo in pochi punti dalle linee tematiche già tracciate nel *Veda*.

Nel *Mahābhārata* il termine *ulūka-* ricorre circa 70 volte. Esso può indicare un etnonimo (gli *Ulūka* sono un popolo sconfitto da Arjuna) e un antropónimo: *Ulūka Kaitava*, figlio di *Śakuni*, è un valente guerriero, nonché il messaggero incaricato da *Duryodhana* di parlare con i *Pāṇḍava*<sup>37</sup>.

Raramente *ulūka-* è nome comune: in un celebre episodio del poema il gufo *Candraka* (il nome allude alla sua natura lunare) è protagonista di un apologo (XII,136,33 ss.) insieme con un topo, un gatto e una mangusta. Questa favoletta, di sapore edificante (la furbizia permette al topo di salvarsi dai suoi predatori), non riveste tuttavia un particolare rilievo nella nostra prospettiva.

Più interessante è notare che nell’opera predomina una caratterizzazione negativa, lugubre, quando non spiccatamente demoniaca, del volatile: gufi stanno

<sup>35</sup> Il testo è citato secondo l’edizione Geldner [1886-1896].

<sup>36</sup> Nel *Sad Dar* (XIV,8-9) sembra davvero sussistere una certa confusione fra gallo e gufo. Riportiamo il passo nella traduzione di West [1885: 276]: «8. For Hōrmazd, the good and propitious, has created a bird which they call Ashō-zust, and they call it the bird of Bahman [*i.e.* il gallo]. 9. They also call it the owl, and it eats nails». I testi medio persiani, inoltre, glossano l’epiteto *ərəzifiñō.parəna-* ‘dalle piume d’aquila’ con *xrōs parr* ‘dalle piume di gallo’ (Bartholomae [1904: 354]). Secondo il *Bundahišn* (XIX,19 West [1880: 71]) l’*Ašōzušt* farebbe volare via i demoni.

<sup>37</sup> Si veda la sezione intitolata *Ulūkādūtāgamanaparvan* ‘Libro dell’andata di *Ulūka* come messaggero’ (V,160 ss.). *Ulūka* e *Śakuni* sono in séguito colpiti dalle frecce di Arjuna (VII,146,32 ss.) e infine muoiono per mano di *Sahadeva* (IX,27,1 ss.).

appollaiati di notte sugli standardi dei guerrieri incutendo terrore ai nemici (VII,129,15) oppure popolano i templi di un fatiscente villaggio posto ai margini della civiltà (XII,139,30)<sup>38</sup>. Permane anche il legame ‘funesto’ con il colombo: quando infatti il *kapota-* penetra nelle case annunciando la morte e i cigni imitano il verso dei gufi, allora è segno che la fine dei tempi si sta avvicinando (XVI,3,5). Vorremmo far notare che la coppia cigno-gufo compare nel già citato (nota 1) passo delle *Bucoliche* (VIII,55), in cui esprime un *adynaton* e quindi pur sempre una forma di stravolgimento della realtà: *certent et cygnis ululae, sit Tityrus Orpheus* ‘Gareggino i gufi con i cigni, Titiro sia un Orfeo!’.

Di grande potenza è poi l’epifania narrata in X,1,36 ss.: un ‘gufo dall’aspetto terribile’ (*ulūkam̐ ghoradarśanam*), di grandi dimensioni e di colore bruno, appare nel cuore della notte ad Aśvatthaman, figlio di Drona, e uccide sotto i suoi occhi innumerevoli corvi che dormono tra le fronde di un folto albero, impilandolo le loro membra in mucchi ordinati. In conseguenza di ciò il guerriero si rafforza nella decisione di compiere una strage notturna nel campo dei nemici, improntando il proprio comportamento al silenzio e alla spietatezza con cui ha agito l’animale<sup>39</sup>.

Il gufo fa parte del corteo demoniaco di Śiva. Intorno al dio, il giovane Skanda vede una moltitudine di animali deformi, fra cui gufi e tortore (IX,43,26), poi ‘gufo della lepre’, tartaruga e gallo (IX,44,74 e 45,21) e ancora gufo (IX,44,76)<sup>40</sup>. Il legame con Siva, divinità terribile, si ripropone più indirettamente anche nella notevolissima “nosogenesi” di XII,274,39: qui Bhīṣma descrive l’origine della Febbre da una goccia di sudore caduta dalla fronte del dio. La Febbre è un nano dagli occhi rossi e dalla barba verde: *urdhvakeśo ’tilomāṅgaḥ śyenolūkastathaiva ca/ karālah̐ kṣṇavarṇaś ca raktavāsāś tathaiva call* ‘Dritto il pelo, le membra coperte di piume come quelle di un falco o di un gufo. Spaventoso<sup>41</sup>, il suo colore era scuro e i suoi abiti rosso-sangue’ (str. 39): questo pas-

<sup>38</sup> Il villaggio dei crudeli Candala, ove si reca il saggio Viśvāmītra, sorge nella foresta in grave stato di abbandono e desolazione. Il legame tra gufo e rovine, quasi un topos nelle letterature occidentali, si riscontra anche nella *Bibbia*. Quando Isaia descrive con toni apocalittici la fine del regno di Edom, il gufo (*yansup*) è uno di quegli animali “impuri” (secondo l’elenco di *Lev. XI,17*) che infesteranno le case distrutte: ‘Ne prenderanno possesso il pellicano e il riccio, il gufo e il corvo vi faranno dimora’ (*Is. XXXIV,11*). Poco oltre (v. 15) compare anche l’unica attestazione del sostantivo *lilit* nella *Bibbia* Ebraica. Lilit è una creatura demoniaca passata dalla tradizione sumerica a quella semitica, ove, tra l’altro, si presenta come molestatrice di infanti. Nella *Bibbia* del re James il termine fu tradotto con *screech owl* (‘barbagianni’ o ‘assiolo’).

<sup>39</sup> Tra gufo e ‘corvo’ (*kāka-*) intercorre un odio atavico, narrato nella cosiddetta *Kākolūkīya* ‘La vicenda del corvo e del gufo’ (*Pañcatantra* III), ripresa anche nei *Jāyaka* (si veda l’*Ulūka-Jāyaka* nella traduzione italiana di D’Onza Chiodo [2007: 287-288]). Su di essa dà molti ragguagli Cattabiani [2000: 480-482]. Tuttavia, nell’ornitogenealogia di MBh I,60,50 ss. il gufo è nipote di Tāmra e figlio di Kākī ‘corvo femmina’ (mentre in R III,31,18 è nipote di Tāmra e figlio di Kraufī). Tāmra è una sorta di Urvogel il cui nome significa ‘rosso come il rame’. Tale metallo è (almeno etimologicamente) connesso alla ‘tenebra’ (cf. l’aggettivo *tamra-* ‘grigio, nebbioso’, radicale di *tāmas-* ‘tenebra’, da cui si ha il cromatonimo *tāmra-* per derivazione vṛddhi, *EWA* [I: 627]).

<sup>40</sup> Si veda ancora il corteo śivaitico descritto in XIII,127 (il gufo è alla str. 6).

<sup>41</sup> Per l’aggettivo *karāla-* Monier-Williams [1899: 255] presenta due significati: «having a gaping mouth and projecting teeth» e «formidable, dreadful, terrible». Solo il secondo ricorrebbe nel *Mahābhārata*, ma il primo sembrerebbe qui più preciso e pregnante.

so risulta di particolare interesse perché suggerisce una rappresentazione almeno parzialmente ornitomorfica delle malattie, non priva di riscontri anche nell'antica scienza medica indiana (vd. *infra*).

Sembra il residuo isolato di una credenza peraltro diffusa fra molti popoli il ruolo di saggio attribuito al gufo Prāvāraḥ, interpellato dal veggente Indradymna in III,191,1 ss.<sup>42</sup>. La sapienzialità del gufo tocca forse il suo apice nella leggenda secondo cui Kaṇada, mitico autore del *Vaiśeṣika Sūtra*, ebbe la rivelazione della dottrina Vaiśeṣika direttamente da un gufo e pertanto prese egli stesso il nome di Ulūka<sup>43</sup>. Il gufo non sarebbe stato altri che Śiva stesso: come osserva Matilal [1977: 54], c'è una stretta relazione fra lo śivaismo e le dottrine Nyāya e Vaiśeṣika. Pertanto, se Śiva appare nell'epica come un dio bestiale e demoniaco, è invece signore e rivelatore della sapienza per alcune correnti della *Mīmāṃsā*.

5. Il gufo (o civetta) ricopre il ruolo di “cattiva nutrice” nel mito purāṇico di Kṛṣṇa e Pūtanā: gli indizi non provengono dalle fonti principali del mito, ma proprio la loro marginalità li rende più interessanti e direttamente confrontabili con le rappresentazioni latine della strige, un uccello notturno da preda che avrebbe porto il seno avvelenato agli infanti<sup>44</sup>.

Nella notissima versione del *Bhāgavata Purāṇa*, infatti, la strega Pūtanā, che intende uccidere il dio-bambino offrendogli latte misto a veleno, non ha caratteristiche esplicitamente ornitomorfe: essa appare a Kṛṣṇa come una bella donna dai capelli inghirlandati (BhP X,6,1 ss.). Tuttavia non mancano indizi in proposito: data l'ambivalenza dell'aggettivo composto *khecari*, che si riferisce alla strega, la frase *sā khecary ekadopetya* (X,6,4) può essere tradotta con ‘una volta (*ekadā*) arrivando (*upetya*) attraverso il cielo (*khecari*)’ oppure ‘arrivando in forma di uccello’. Inoltre, in un passo del *Mahābhārata*, una creatura di nome Pūtanā è annoverata fra i *graha*, ovvero fra i demoni nosogeni. In particolare, il testo elenca una serie di *graha* abortivi che assumono la forma di uccelli da preda<sup>45</sup>:

*vinatā tu mahāraudrā kathyate śakunigrahaḥ!*

<sup>42</sup> Inoltre in XIII,4,50 uno dei saggi generati da Viśvāmitra si chiama Ulūka Yamadūta (l'antroponimo costituisce un'evidente rielaborazione delle formule contenute in RV X,165).

<sup>43</sup> Secondo altre versioni il saggio prese la forma di un gufo per compiacere Śiva, oppure è il suo nome stesso, che significherebbe ‘mangiatore di grani’, a denotare il gufo.

<sup>44</sup> Cf. Plinio XI,232: *fabulosum enim arbitror de strigibus, ubera eas infantium labris immulgere* ‘Ritengo una fantasia che le strigi porgano le mammelle alle labbra degli infanti’ e Sereno Sammonico (*Liber medicinalis* 1035-1036): *Praeterea si forte premit strix atra puellos! Virosa immulgens exertis ubera labris* ‘Inoltre se per caso la fosca strige opprime i bambini porgendo le mammelle avvelenate alle labbra sporgenti’. Di contro a queste, la celebre e tarda testimonianza isidoriana è forse l'unica a porsi in diretta continuità con gli uccelli-madre del Paleolitico: *Strix nocturna: haec avis vulgo amma dicitur, ab amando parvulos; unde et lac praebere fertur nascentibus* ‘Strix notturna: questo uccello è detto popolarmente *amma* (nutrice) perché ama i bambini; perciò si dice anche che offra il latte ai neonati’ (Isidoro di Siviglia, *Origines* XII,7,42).

<sup>45</sup> Sul *graha*- ha scritto pagine fondamentali Filliozat [1964: 97 ss.]; più di recente anche Smith [2006: 13-15 e *passim*]. Propriamente esso è una ‘possessione’ (*graha*- da *grab*- ‘afferrare’) malefica che si impadronisce degli organismi. *graha* si chiamano anche i pianeti (in quanto influenzanti il destino dell'uomo).

*pūtanāṃ rākṣasīṃ prābhuṣ taṃ vidyāt pūtanāgraham/  
kaṣṭhā dāruṇarūpeṇa ghorarūpā niśācarī//  
piśācī dāruṇākārā kathyate śītapūtanā/  
garbhān sāmānuṣīṇāṃ tu harate ghoradarsānā//*

‘Vinatā provvista della grande forza di Rudra è detta il *graha*-uccello<sup>46</sup>. Chiamano Pūtanā una *rākṣasī* (demone); uno dovrebbe sapere che è il *graha* Pūtanā. Essa è la nociva creatura della notte, orribile per l’aspetto terrificante. Una tremenda *piśācī* è chiamata Śītapūtanā: questo [spettro] dall’apparenza orrenda fa abortire (lett. ‘afferra’) i feti delle donne’ (MBh III,219,26-27).

A nostro avviso le probabilità che qui Pūtanā raffiguri uno strigide o un uccello affine sono alte: lo suggerisce in primo luogo l’espressione *niśācarī* ‘che si aggira nella notte’, che è per i lessici un nome del gufo al maschile e del pipistrello al femminile e implica appartenenza al mondo śivaitico (il dio Śiva è infatti ritenuto sovrano di tutte le creature Niśācāra). Inoltre il demone “collaterale” Śītapūtanā, ovvero ‘Pūtanā la fredda’, è chiamato *ghoradarsānā* al pari del gufo apparso al figlio di Droṇa (vd. *supra*).

Il passo del *Mahābhārata*, che appartiene a una descrizione più ampia e ricca di dettagli orrifici e fa leva sul gioco allitterante-anagrammatico dei termini per ‘feto’ (*garbha-*), ‘provocare l’aborto’ (*har-*) e ‘demone’ (*graha-*), è in rapporto con la rassegna di malattie infantili elencate nella grande opera medica della *Suśrūta Saṃhitā*, dove esse hanno gli stessi nomi dei demoni mahābhāratiani (Skanda, Skandāpasmāra, Vinatā, Pūtanā, Śītapūtanā). Tra gli svariati sintomi che il bambino malato manifesta quando questi *graha* lo afferrano vi è l’avversione al latte, l’assunzione di un aspetto e di un odore ripugnanti e l’emissione di versi da uccello (*Uttaratantra*, cap. XXVII,13-14)<sup>47</sup>. Si deve inoltre osservare che l’azione dei demoni abortivi è già nota al *R̥gveda* e viene esorcizzata in X,162, inno di tipo atharvanico prossimo per carattere e collocazione a X,165 (vd. diffusamente *supra*)<sup>48</sup>: sebbene sia una forzatura definire il *rakṣas* che insidia il feto della donna come un uccello (ciò non risulta, né il testo vuole darne una descrizione troppo precisa), pur tuttavia esso ha i tratti di un incubo (si siede sul ventre gravido, compare nel sonno) ed è *kravyād-* ‘mangiatore di carne cruda’, ovvero del feto indifeso, come i terribili volatili antropofagi dell’*Atharvaveda*.

Risulta altrove che Pūtanā abbia un’etichetta ornitologica precisa? La risposta è positiva: proprio nel *Bhāgavata Purāṇa*, ma non nel punto il cui è narrato il duello fra la strega e Kṛṣṇa, bensì quasi di sfuggita, *en passant*, essa viene detta *ulūkīkāyāḥ* ‘dal corpo di gufo’ (II,7,27). Deve essere ricollegata a questa denominazione, apparentemente incongrua nell’economia del mito, una versione

<sup>46</sup> Il termine *sakuni-*, piuttosto che individuare un volatile preciso, è denominazione generica per gli uccelli da preda.

<sup>47</sup> Si tratta in particolare di alcune manifestazioni dei cosiddetti *Pūtanāgraha* e *Andhapūtanāgraha*: l’elenco e la cura delle malattie infantili occupano i capitoli che vanno dal XXVII al XXXVII. Una lista analoga si trova in *Agni Purāṇa* CCIC,1 ss.: qui compaiono *grabī* e *pūtanā* insieme ad altri 36 morbi (per il testo Kurz-Goldenstein [1988: 77-78] in nota).

<sup>48</sup> Per un commento esauriente cf. Filliozat [1964: 129-131].



secondaria del mito stesso, in cui la strega vola in forma di uccello presso il carro-culla di Kṛṣṇa e si china su di lui per allattarlo. Tale versione si trova nel *Harivaṃśa*:

*dhātṛī kamsasya bhojasya pūtaneti parisṛutāl  
tato 'rdharātrasamaye śakunīḥ pratyadyśyata//  
vyāghragambhīranirghoṣā vyāharanti punaḥ punaḥ/  
nīlīye śakātākṣe sāvrasnavotpīḍavarṣiṇī//*

‘Si sa che Pūtanā fu la nutrice del re Kāmsa, appartenente alla dinastia Bhoja. Una volta a mezzanotte apparve in forma di uccello<sup>49</sup>. Emettendo ripetutamente grida profonde di tigre, si posò sull’asse del carro, riversando la spremitura del flusso [di latte]’ (H L,20-21)

e ancora

*pūtanā śakunī bālye śīśunā stanapāyinī/  
stanapānepsunā pītā prānaiḥ saha durāsadā//*

‘Durante l’infanzia (di Kṛṣṇa) Pūtanā, che era un uccello, fu eliminata insieme con la vita dal fanciullo che desiderava bere al petto, ansioso di prendere il latte, lei che era pericolosa da avvicinare’ (H LXV,26).

Ingalls [1968] ha dimostrato che questa variante è più antica dei corrispettivi racconti del *Bhāgavata* e del *Viṣṇu Purāṇa*. Sebbene meno famosa, essa ha influenzato almeno due importanti raffigurazioni iconografiche dei *Kṛṣṇacarita* (Stratton Hawley [1987]). A Mandor, vicino a Jodhpur (Rājasthān), i fregi scolpiti sul montante di una porta rappresentano il dio-bambino mentre strozza con la mano destra un uccello chino sul suo carro-culla accanto a una donna che porge il petto (ca. IV sec. d.C.); a Deorgah, su un plinto del tempio di Viṣṇu (ora custodito al National Museum di Delhi e databile al V sec. d. C.), la scena è simile: «Once again the bird appears as an adjunct to the cart-breaking scene, and again he looks almost like a doll or play-thing» (Stratton Hawley [1987: 137]). Stratton Hawley, che ha brillantemente messo in luce le corrispondenze tra fonti letterarie e fonti iconografiche, nota anche un progressivo oscuramento del rapporto fra la strega e l’animale, oscuramento che dà luogo a tentativi di reinterpretazione e ricreazione del mito. Nel testo Jaina *Triṣaṣṭisālākāpurusa-carita* di Hemacandra (ca. XII sec. d. C.), per esempio, Pūtanā e il suo alter ego ornitomorfo diventano due sorelle che concertano un attacco contro Kṛṣṇa, rimanendo uccise entrambe (Stratton Hawley [1987: 144-145]).

6. La corposa mole di dati raccolta in ambito indiano ci permette ora una lettura parallela di schemi e processi, relativi agli Strigidi, che si ripetono indipendentemente in civiltà diverse e per i quali sono state offerte spiegazioni di tipo sociale, culturale ed economico: alla maggiore complessità e stratificazione sociale affermatasi soprattutto a partire dall’Età dei Metalli corrisponderebbe un

<sup>49</sup> Oppure ‘l’uccello apparve’.

cambiamento di credenze religiose. La demonizzazione-rimozione di precedenti divinità zoomorfiche e il culto di divinità antropomorfe sarebbe perciò indice di un nuovo rapporto con il sacro. Lo strigide da uccello-madre, benefico dispensatore di vita, diviene strega, vampiro, demonio (Alinei [1984: 20]). Un certo dualismo è tuttavia insito sin da epoca antichissima in questi animali divini: la civetta, così come dà la vita, è anche dispensatrice di morte. Urne funerarie a forma di civetta dell'Europa neolitica recano i simboli della rigenerazione: seni, vulve o cordoni ombelicali (Gimbutas 1990 [1989]: 190-195). Inoltre, la percezione magico-religiosa degli animali non segue sempre percorsi lineari: il caso dell'*Avesta* è eloquente e non isolato. Nell'alveo del pensiero cristiano, che marchia gli Strigidi con il segno del demonio, dell'ebreo, della strega etc., si sviluppa per esempio un autorevole filone che vede nella civetta una *imago Christi*, con un nuovo rovesciamento di prospettiva entro il quale le caratteristiche dell'animale sono tutte passibili di una puntuale rilettura in chiave cristiana e altamente ispirata<sup>50</sup>.

Nella cultura vedica, per quanto ricaviamo dallo scarso materiale rimastoci, gli Strigidi non svolgono alcun ruolo positivo, essendo in relazione con il mondo dei demoni e dei morti. L'epica continua e articola tali caratteristiche, innestandole sul medesimo sfondo tematico. Solo opere che convenzionalmente vengono datate a epoche successive offrono di questi animali un'immagine più sfaccettata e complessa: il gufo-sapiente della tradizione Vaiṣeṣika è molto vicino al gufo-guida degli Indiani d'America e, naturalmente, all'Atena-civetta della Grecia classica<sup>51</sup>, ciò di contro a una deriva semantica antifrastica che attribuisce ai continuatori indoari di *úlūka-* il significato di 'stupido' (non diversamente da it. *alocco*)<sup>52</sup>.

A nostro avviso anche la figura di Pūtanā andrebbe reinterpretata come quella di un'antica divinità ornitomorfa, madre e nutrice, ridotta al rango di strega infanticida: ciò spiegherebbe perché ancora oggi la dea della fertilità Lakṣmī cavalchi un gufo, che più tipicamente è il *vabana* della terribile Cāmuṇḍā (Stutley [1985: 28]). Ci sembra davvero significativo che nel Bengala, in una notte autunnale di luna piena, si celebri la discesa sulla terra di Lakṣmī su di un grande gufo bianco. Si ritiene che durante questa notte la dea, magica portatrice di do-

<sup>50</sup> Cf. Charbonneau-Lassay [1994: I 650-652] e Ciccarese [2002: 445 ss.]. Per Cassiodoro (*Expositiones Psalmorum* CI,7, CChL 98, 903) il gufo è il penitente che di notte ricerca la salvezza per la propria anima; nel *Physiologus* (5, ed. Sbordone, pp. 19-22) il gufo ama l'oscurità come Cristo ha amato gli uomini avvolti dalla tenebra e dalla morte. Cristo stesso si è fatto gufo nella passione per salvarci (Agostino, *Enarratio in Palmos* CI, s. I,8, CChL 40, 1432).

<sup>51</sup> Anche la prosecuzione di questo tema, minoritario nella cultura occidentale, si colloca quasi sempre sotto l'insegna del rovesciamento (il gufo come consigliere malefico della strega o del mago o ancora come sapiente non illuminato dalla fede presso taluni autori cristiani), oppure è portata su un piano parodistico, adatto a divertire i bambini (fra i molti possibili esempi ricordiamo la civetta-medico del *Pinocchio* di Collodi e la nursery rhyme *A Wise Old Owl*), con sporadici recuperi culti, sia iconografici (la civetta-studioso nell'*Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* di Heinrich Khunrath) sia letterari (i gufi mediatombi e immobili di Baudelaire nella poesia *Les hiboux, Fleurs du mal* LXVII).

<sup>52</sup> P. es. nella pañjābī *ullū* vale sia 'gufo' sia 'sciocco' e così in altri dialetti dell'India settentrionale (cf. Turner [1966: 110]).

ni, scacci dalle nostre vite tenebra, amarezza, povertà, rabbia, pigrizia, distribuendo al loro posto le ricchezze che il gufo-cavalcatura simboleggia<sup>53</sup>.

Proprio sulla base di rappresentazioni come questa e sulla comparazione di testimonianze testuali, folkloriche e iconografiche possiamo concludere che anche in India le caratterizzazioni seriori di alcuni animali potrebbero essere in realtà più antiche o almeno coeve a quelle di segno opposto documentate dalle prime testimonianze letterarie note.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AIS* = Karl Jaberg – Jakob Jud, *Sprach- und Sachatlas Italiens und der Sudschweiz*. 8 voll. Zofingen, Ringier, 1928-1940.
- Alinei, Mario [1984], *Dal totemismo al cristianesimo popolare*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- André, Jacques [1967], *Les noms d'oiseaux en latin*, Paris, Klincksieck.
- Bapat, Jayant Balchandra [2003], voce *Holi*, in Margaret A. Mills, Peter J. Claus, Sarah Diamond (edd.), *South Asian Folklore · An Encyclopedia*, New York - London, Routledge, pp. 286-287.
- Barros Ferreira, Manuela – Mario Alinei [1990], *Coccinelle. Cartes de motivations*, in Mario Alinei *et alii* (a cura di), *Atlas Linguarum Europae, Commentaires*. Vol. I, fasc. IV, pp. 99-199.
- Bartholomae, Christian [1904], *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, Karl J. Trübner.
- Bodewitz, H[endrik] W. [2002], *The Dark and Deep Underworld in the Veda*, «Journal of the American Oriental Society» 122, pp. 213-223.
- Brandenstein, Wilhelm – Manfred Mayrhofer [1964], *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Brown, Norman [1941], *The Rigvedic Equivalent for Hell*, «Journal of American Oriental Society» 61, pp. 76-80.
- Capponi, Filippo [1979], *Ornithologia latina*, Genova, Istituto di Filologia Classica e Medievale.
- Cattabiani, Alfredo [2000], *Volario · Simboli, miti e misteri degli esseri alati: uccelli, insetti, creature fantastiche*, Milano, Mondadori.
- Chakrabarti, Dilip K. [1992], *The Early Use of Iron in India*, New Delhi, Oxford University Press.
- Charbonneau-Lassay, Louis [1994], *Il bestiario di Cristo*, Roma, Edizioni Arkeios [ed. or. Bruges 1940].
- Ciccarese, Maria Pia [2002], *Animali simbolici · Alle origini del bestiario cristiano I (agnello – gufo)*, Bologna, Edizioni Dehoniane.
- Dalbera, Jean-Philippe [2006], *Des dialectes au langage · Une archéologie du sens*, Paris, Champion.
- Dave K. N. [1985], *Birds in Sanskrit Literature*, Delhi · Varanasi · Patna · Madras, Motilal Banarsidass.

<sup>53</sup> Tali tratti, che rientrano nella costellazione mitica delle figure *lato sensu* natalizie, fanno di Lakṣmī una sorta di “Befana”. Ciò potrebbe valere anche per Pūtanā, in quanto soggetta al “rogo della vecchia”, che appartiene alle più antiche celebrazioni dell’Epifania (Manciocco – Manciocco [2006: 79-87]). In tutta l’India esiste infatti una festa che precede il nuovo anno e prende il nome dalla strega Holi, bruciata da Viṣṇu. Secondo i *Purāṇa* il rogo è invece destinato a Duṇḍha, molestatrice di bambini, o a Pūtanā; nel Bengala la vittima del rogo è semplicemente una donna anziana (Kurz-Goldenstein [1988: 78-79]; Bapat [2003: 286-287]).

- Debrunner, Albert [1954], *Altindische Grammatik*. Band II,2 · *Die Nominalsuffixe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Di Giovine, Paolo [1989], *Il riflesso pahlavico del nome avestico dell'«eretico»*, Potenza, Istituto di Linguistica, Università della Basilicata.
- D'Onza Chiodo, Mariangela [2007], *Jātaka · Le vite anteriori del Buddha*, Torino, UTET.
- Doutté, Edmond [1909], *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algeri, Jourdan.
- EWA = Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, I-III, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1992-2001.
- Filliozat, J[ean] [1964], *The Classical Doctrine of Indian Medicine*, Delhi, Munshi Manoharlal.
- Frisk, Hjalmar [1970], *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Band II: Κρ–Ω, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- Geib, Ruprecht [1975], *Agni Kravyād das Fleisch fressende Feuer im Rg- und Atharvaveda*, «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung» 89, pp. 198-220.
- Geldner, Karl F. [1886-1896], *Avesta. The Sacred Books of the Parsis*, 3 voll., Stuttgart, W. Kohlhammer.
- [1951], *Der Rig-Veda*, 3 voll., Harvard University Press. London, Cumberlege, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Gimbutas, Marija 1990 [1989], *Il linguaggio della dea · Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Milano, Longanesi & C. [ed. or. *The language of the Goddess*, San Francisco, Harper & Row Publishers].
- Griffith, Ralph T. H. [1973], *The Hymns of the Rgveda*, Delhi - Patna - Varanasi [ed. or. 1896].
- Ingalls, Daniel H. H. [1968], *The Harivaṃśa as a Mahākāvya*, in AA. VV., *Melanges d'Indianisme à la memoire de Louis Renou*, Paris, De Boccard, pp. 381-394.
- Keith, Arthur Berriedale 1998 [1920], *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*, Delhi, Motilal Banarsidass [London].
- KEWA = Manfred Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen · A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, I-III, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1953-1976.
- Kluge, Friedrich [1995], *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Elmar Seebold, 23. Auflage, Berlin – New York, de Gruyter.
- Kurz-Goldenstein, Ulrich [1988], *Der Pūtanāvadha in der purānischen Kṛṣṇa-Legende*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien» 32, pp. 77-90.
- Lüders, Heinrich [1942], *Von indischen Tieren*, «Zeitschrift für deutsche morgenländische Gesellschaft» 96, pp. 23-81.
- Manciocco, Claudia – Luigi Manciocco [2006], *L'incanto e l'arcano. Per una antropologia della Befana*, Roma, Armando editore.
- Monier-Williams, Monier [1899], *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press.
- Oldenberg, Hermann [1897], *Vedic Hymns · Part II Hymns to Agni (Mandalas I-V)*, Oxford, Oxford University Press.
- Pokorny, Julius [1959], *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Band I., Tübingen und Basel, Francke Verlag.
- Puhvel, Ian [1970], *Mythological Reflections of Indo-European Medicine*, in George Cardona et alii (edd.), *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia, University of Pennsylvania, pp. 369-382.
- Rau, Wilhelm [1973], *Metall und Metallgeräte im vedischen India*, Wiesbaden, Steiner Verlag.
- Renou, Louis [1965], *Études védiques et pāṇinéennes*, Tome XIV, Paris, De Boccard.
- [1967], *Études védiques et pāṇinéennes*, Tome XVI, Paris, De Boccard.
- Ronzitti, Rosa [2006], *Il toro di Manu*, «Rivista Italiana di Linguistica e di Dialettologia» 8, pp. 43-56.

- [2007], *Šabalā and Sībilja: a journey from India to Iceland*, «International Journal of Diachronic Linguistics» 4, pp. 135-157.
- Schapka, Ulrich [1972], *Die persischen Vogelnamen*, Würzburg, Julius-Maximilians-Universität.
- Smith, Frederick M. [2006], *The self-possessed: deity and spirit possession in South Asian literature and civilization*, New York, Columbia University Press.
- Stratton Hawley, John [1987], *Krishna and the Birds*, «Ars Orientalis» 17, pp. 138-161.
- Stutley, Margaret [1985], *The Illustrated Dictionary of Hindu Iconography*, London, Boston, Melbourne and Henley, Routledge & Kegan Paul.
- Thieme, Paul [1974], *Atharva-Veda* 5.23.4., in Manfred Mayrhofer *et alii* (heraus.), *Antiquitates Indogermanicae: Gedenkschrift für H. Guntert*. Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, pp. 295-300.
- 1995 [1973], *King Varuṇa*, rist. in Renate Söhnen-Thieme (heraus.), Paul Thieme, *Kleine Schriften II*, Stuttgart, Franz Stiner Verlag (in *Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany, New Delhi* (ed.), *German Scholars on India I*, Varanasi, Chowkamba Sanskrit Series, pp. 333-349), pp. 1084-1099 (neu gesetzt).
- Turner, R[alph Lilley] [1966], *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages*, London, Oxford University Press.
- Vendryes, J[oseph] [1978], *Lexique étymologique de l'irlandais ancien* · T U, Dublin, Institute for Advanced Studies, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- Wackernagel, Jakob [1957], *Altindische Grammatik. Einleitung zur Wortlehre, Nominalkomposition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- West, E[dward] W[illiam] [1880], *Pahlavi Texts (vol. 5). Part I · The Bundahis, Bahman Yast, and Shâyast Lâ-Shâyast*, Oxford, Oxford University Press.
- [1885], *Pahlavi Texts (vol. 24). Part III · Dīnā-i Maīnög-ī Khirad, Sikand-Gūmānīk Vigār, Sad Dar*, Oxford, Oxford University Press.
- Whitney, William Dwight [1971], *Atharva-Veda-Samhitā*, 2 voll., Delhi - Varanasi - Patna, Motilal Banarsidass.
- Witzel, Michael [1992], *Alfred Hillebrandt Reconsidered*, «Journal of the American Oriental Society» 112, pp. 611-618.

