Università degli Studi di Palermo

AREA RICERCA E TRASFERIMENTO TECNOLOGICO
SETTORE DOTTORATI E CONTRATTI PER LA RICERCA
U. O. DOTTORATI DI RICERCA

Dottorato di Ricerca in Scienze della Cultura
Dipartimento Culture e Società
Settore Scientifico Disciplinare M-DEA/01

I giochi degli uomini, il gioco degli dèi. Scenari ludici nella ritualità *śrauta* dell'India brahmanica

IL DOTTORE
Igor Spanò

IL COORDINATORE
prof.ssa Giulia de Spuches

IL TUTOR
Prof. Ignazio E. Buttitta

EVENTUALE CO TUTOR
prof. Nicola Cusumano

CICLO XXXV.
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2023

Igor Spanò

I giochi degli uomini, il gioco degli dèi.

Scenari ludici nella ritualità *śrauta* dell'India brahmanica

Indice

Introduzione p. 3

Capitolo I *I rituali vedici e i giochi* p. 14

1. Performance ludiche e performance rituali p. 14
2. Sacrificio e gioco: nuovi parallelismi p. 21

Capitolo II *Rotolano i dadi: la partita a dadi nel rājasūya* p. 28

Introduzione p. 28

1. Il gioco dei dadi nella cultura indiana p. 29
2. *krīḍā* e Apsaras: i dadi e la sessualità femminile p. 40
3. Dadi, dee e divinazione ovvero: chi dice donna dice dado p. 42
4. La partita a dadi nel *rājasūya* p. 46
5. Una digressione: l'insegnamento di Raikva e la metafora del colpo *kṛta* p. 56
6. La partita a dadi e la giustizia del re p. 59

Conclusioni p. 64

Capitolo III *Il premio è l'energia vitale: agonismo rituale nelle corse e nelle gare con i carri* p. 68

Premessa p. 68

I Il *Vājapeya* tra definizione della supremazia nella società e assegnazione dei ruoli di genere p. 70

1. Il *Vājapeya*: il conferimento del vigore supremo p. 70
2. Su alcune possibili connessioni tra la celebrazione del *vājapeya* e del *bṛahaspatisava* con i rituali di tipo *sattra* p. 76
3. Il *Vājapeya*: simbolismo del carro e finalità politiche p. 78
4. La corsa dei carri p. 81
5. Nel frattempo, il *brahman…* p. 82
6. Pali antropomorfi p. 85
7. I vestiti nuovi degli sposi: una questione di genere p. 89
8. L'ultimo gioco: scalare il palo, conquistare il *vāja* p. 94

II Presenza, funzioni e significati del carro negli altri rituali *śrauta* p. 96

1. Il *rājasūya* p. 96
2. Il carro nell'*aśvamedha* p. 106

3. La corsa dei carri (e altri giochi rituali) nel *mahāvrata* p. 110
4. L'*odanasava* p. 120

Conclusioni p. 122

Capitolo IV *Un fenomeno di zoomorfismo rituale nell'India vedica: il rito del gosava* p. 124

Introduzione p. 124

1. Il *gosava* e il conseguimento dello *svārājya* p. 126
2. Alcuni aspetti peculiari del rito della consacrazione durante il *gosava* p. 128
3. Vivere e agire come un toro: lo zoomorfismo rituale p. 130
4. L'approccio neoanimista p. 134
5. Le pelli scambiate p. 136
6. Il *gosava* in rapporto ai riti dei *vrātya* e alla dottrina degli *āśrama* p. 141
7. L'arcaico *govrata* di Anaḍuh, il Toro da traino p. 145
8. Nuovi sviluppi: il *govrata* nel *Mahābhārata* p. 149
Conclusioni p. 151

Capitolo V *Il gioco dell'altalena nel mahāvrata* p. 154
Introduzione p. 154
1. L'altalena in alcuni riti contemporanei p. 156
2. Il rito dell'altalena nel *mahāvrata* p. 160
Conclusioni p. 175

Lista delle abbreviazioni utilizzate p. 177

Bibliografia p. 179

Indice dei passi citati p. 214

Introduzione

«Ciò che si vince può essere perduto, è anzi destinato a essere perduto. Il modo di vincere è più importante della vittoria stessa e, in ogni caso, più importante della posta in gioco. Accettare l'insuccesso come un semplice contrattempo, la vittoria senza ebbrezza né vanità, questo distacco, quest'ultima riserva nei confronti della propria azione, è la legge del gioco. Considerare la realtà come gioco, dare maggiore spazio a questo atteggiamento nobile e magnanimo, che allontana, mortifica l'avarizia, l'avidità e l'odio è far opera di civiltà»
(Roger Caillois, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*)[1].

«Immense est le domain du jeu»
(Émile Benveniste, *Le jeu comme structure*)[2]

In sanscrito classico uno dei termini più comuni che denotano il 'gioco' è *līlā*. Questo termine assume, a seconda dei contesti, significati a volte sensibilmente differenti. Nella filosofia vedāntica la *līlā* è intesa come 'gioco del dio' attraverso il quale la divinità, giocando, crea le forme cangianti e illusorie del mondo fenomenico. Infatti, la libera attività creatrice del principio esemplificata dalla *līlā* è al centro della riflessione vedāntica. Per esempio, i *Brahmasūtra* affermano:

> *na prayojanattvāt* || *lokavattu līlākaivalyam* ||
>
> «Non dall'avere uno scopo necessario [deriva l'attività creatrice del *brahman*], ma nel mondo c'è solo *līlā*» (*BS* II, 1, 32-33)[3].

Dunque, il *brahman* manifesta le forme fenomeniche per 'gioco'.[4]
Tuttavia, nei poemi epici, nei miti purāṇici e poi nei testi poetici della letteratura *kāvya*, *līlā* assume il significato di 'gioco amoroso, sessuale' (cfr. *SED*, *s.v.*). La

[1] Caillois 1981 [1953]: 14 e ss. (Introduzione).
[2] Benveniste 1947: 161.
[3] Per il testo cfr. Swami Vireshwarananda 1936. Ove non diversamente specificato, tutte le traduzioni sono a cura dell'A.
[4] Śaṅkara, nel commentare questo passo, identifica la *līlā* con la *māyā* e questa con la *śakti*, intesa come il potere o la potenza manifestante della natura divina: «Come nel mondo ordinario, nel caso di un re che abbia appagato tutti i suoi desideri, o del suo ministro, il loro impegno nei divertimenti e negli svaghi sono meramente della natura di un gioco e vi indulgono senza alcuno specifico scopo della mente; oppure come l'ispirazione e l'espirazione etc. (di un uomo) hanno luogo naturalmente, senza alcuno scopo esterno, così anche il signore può impegnarsi in tale attività giocosa senza alcuno scopo, e solo come risultato della sua natura» (Śaṅkara *ad BS* II, 1, 33; rendo in italiano dalla trad. in inglese di Apte 1960: 338). In maniera ancora più chiara e penetrante, Rāmānuja glossa lo stesso passo dei *Brahmasūtra* affermando: «Il motivo che spinge il *brahman* - i cui desideri sono tutti appagati e che è perfetto in sé stesso – alla creazione di un mondo che comprende tutti i tipi di esseri senzienti e non senzienti che dipendono dalla sua volizione, è nient'altro che il gioco» (Rāmānuja *ad BS* II, 1, 33; rendo in italiano dalla trad. in inglese di Thibaut 1904: 477).

fortuna letteraria e la varietà dei contesti di riferimento di questo termine risiedono forse proprio nella sua complessità semantica. La radice verbale, da cui deriva il sostantivo *līlā*, *las-/lal-* significa 'giocare, comportarsi liberamente', ma anche 'risplendere, spuntare, risonare d'improvviso, muovere in su e in giù o avanti e indietro' (in particolare nel verbo *vi-las-* e nel sostantivo *vilāsa*). Un altro verbo a cui il termine *līlā* può essere ricondotto è *lelāya* (da intendersi forse come un intensivo della radice *lī-* o come verbo denominativo da *līlā*), che significa 'tremare, agitarsi, oscillare, dondolare su e giù', da cui anche 'infiammarsi' in senso erotico e dunque 'giocare'. Da ciò deriva il termine *līlā* nel senso di "gioco del dio"[5] che crea il mondo grazie al potere magico della *māyā*. Per esempio, questo significato si ritrova già nell'uso che del termine *krīḍā* fa il *Mānava Dharmaśāstra*:

> *manvāntarāṇyasaṃkhyāni sargaḥ saṃhāra eva ca* | *krīḍann ivaitatkurute parameṣṭhī punaḥ punaḥ* ||
>
> «Le epoche di Manu sono innumerevoli e così lo sono l'emissione e la distruzione; il principio supremo, come per gioco, fa questo ripetutamente» (*MDhŚ* I, 80).

È probabile che il termine *līlā* sia connesso con il lat. *ludus*, a sua volta etimologicamente connesso con il termine *krīḍā*, il sostantivo che designa il "gioco" già a partire dai testi vedici, di cui *līlā* potrebbe costituite una tarda deformazione[6].
Tuttavia, il termine *līlā* assume una precisa connotazione anche in ambito rituale, denotando la performance. In particolare si riferisce a quelle performance che implicano l'esecuzione di giochi, gare, lotte rituali perché *līlā* indica l' 'apparenza', il 'come se', l' 'imitazione'. Per esempio, per indicare il gioco imitativo di un elefante si dirà *gajalīlaya*, 'per gioco d'elefante', cioè 'come un elefante' o *gajendralīlā*, 'qualcuno il cui gioco è l'elefante' cioè 'che imita un elefante'. Le performance che all'interno delle sequenze sacrificali implicano l'esecuzione di giochi mimetici, gare, lotte rituali hanno uno statuto apparentemente liminale, ma nell'economia del rito spesso centrale. Così Manohar Laxman Varadpande (1987: 45-46), ricordando quanto già affermato da Louis Renou, afferma:

> «Vedic people included in their rituals many dramatic elements in such proportion that some of them have assumed the form of ritual dramas. Music and dancing were an integral part of some rituals. Various kinds of dialogues were included in ritual texts set to music. Musical instruments like the earth drum, flute and lyre were used with incantations to accentuate their magical effect. Games and sports like archery, horse or chariot races, dicing, sham fights, swinging had a ritualistic significance in the context of Vedic sacrifices».

Stanley Tambiah: performance rituale, performance ludica

Stanley Tambiah in una celebre conferenza tenuta nel 1979 nell'ambito delle Radcliffe-Brown Lectures a Oxford e intitolata *A Performative Approach to Ritual*

[5] Per il testo ho seguito Olivelle 2005.
[6] Per le ricostruzioni etimologiche cfr. Coomaraswamy 1941 e Filippi 1975-1976. Inoltre, cf. *KEWA*, *ss.vv. lálati* e *līlā.*

(1985: 123 e ss.)[7] aveva notato come il termine *līlā*, 'gioco', nel nord dell'India fosse utilizzato per identificare sia i giochi e le opere teatrali, sia il ciclo di festività religiose della Rām Līlā, durante il quale vengono rappresentate alcune scene del *Rāmāyaṇa*. In questo contesto il termine *līlā* non significa semplicemente gioco, né semplicemente 'teatro', ma implica e comunica il fatto che gli dèi e il divino si manifestano in questo mondo, per cui il termine esprime un'esperienza intensificata del divino (cfr. Tambiah 1985: 126-127)[8]. Allo stesso modo, si riscontra lo stesso fenomeno nel sud dell'India (sia nel Tamiḷ Nāḍu, sia nello Sri Lanka, con l'espressione *deiange sellama*, 'gioco degli dèi') durante i riti eseguiti in occasione delle feste religiose. Alle osservazioni di Tambiah si potrebbe aggiungere che proprio in quanto 'gioco', l'esperienza della *līlā* conduce a quella del sacro e che lo spazio dove si compie il sacrificio, così come il tavolino da gioco o la scena teatrale, sono

> «luoghi del gioco, cioè spazio delimitato, luoghi segregati, cinti, consacrati sui quali valgono proprie e speciali regole. Sono dei mondi provvisori entro il mondo ordinario, destinati a compiere un'azione conchiusa in sé» (Huizinga 2002 [1938]: 17).

Sembra che il confine che separa le due categorie di gioco e rituale sia opaco, e che il limite presupposto tra le due modalità di azione possa intersecarsi fino a sovrapporsi. Gregory Bateson (1977: 223), richiamando le osservazioni di Radcliffe-Brown e le modalità ludiche e al contempo rituali delle cerimonie di pacificazione, per esempio quelle delle Isole Andamane («la pace viene conclusa dopo che a ciascuna parte è stata conferita la libertà cerimoniale di colpire l'altra»), sottolineava

> «la labilità dell'affisso 'questo è gioco' o 'questo è rituale'. La distinzione tra mappa e territorio è sempre soggetta a dissolversi e i colpi rituali nel corso del trattato di pace possono sempre essere confusi con i colpi 'reali', portati nel combattimento. In tal caso la cerimonia di pace si trasforma in battaglia»

La differenza, allora, va individuata, piuttosto, nella percezione soggettiva dei partecipanti, cioè nelle modalità di esperienza e di partecipazione a un evento che viene ascritto a una precisa categoria o cornice interpretativa culturalmente ereditata[9]. Anzi, forse tali categorie culturali, in una prospettiva evoluzionistica,

[7] La conferenza fu pubblicata singolarmente nel 1981 (Oxford University Press, Oxford), quindi inclusa nella raccolta di saggi del 1985 *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective* (Harvard University Press, Cambridge).

[8] Quest'esperienza si riscontra anche nelle espressioni del teatro ritualizzato, connesso ai fenomeni cultuali e religiosi, di altre culture, sia del Vicino Oriente antico, sia dell'Egitto, sia dell'area culturale minoica e greca, sia, infine, di quella italica. Per un approfondimento di questi aspetti si veda Nielsen 2002.

[9] A tal proposito sono interessanti le riflessioni condotte da Natale Spineto (2015b: 245) sulle differenze tra gioco e rito: «le rite ancre ses racines dans quelque chose d'autre que soi, dans quelque chose qui se trouve en dehors, au-delà de sa "syntaxe". Cela ne signifie pas que l'observateur extérieur doive forcément reconnaître l'existence d'une référence métaphysique ou d'une réalité du sacré transcendant, mais que le rite religieux suppose l'accomplissement d'une série d'actions dont le sens et le fondement se situent ailleurs. Le jeu par contre se suffit à lui-même: s'il repose sur un système fermé, dont les côtés mystérieux et imprévisibles – comme le hasard,

potrebbero sorgere proprio a partire dalla comune origine degli atti ludici e di quelli rituali, che si sarebbero man mano differenziati negli esseri umani a partire da comportamenti analoghi negli animali. In questo senso, il gioco presenta alcuni aspetti che preludono alla dimensione rituale[10].

Intanto Tambiah, dialogando proprio con Huizinga e con Lévi-Strauss, mette in evidenza le differenze tra i due proprio rispetto alle analogie tra rito e gioco e, subito dopo, si rifà all'esperienza della divinazione, mettendola in contrapposizione all'incertezza dei risultati del gioco. Tuttavia, a fronte delle considerazioni di Huizinga e di Tambiah, vale la pena, arrivati a questo punto, mettere in gioco, introducendole sulla scena, anche quelle di uno specialista della ritualità vedica, Jan Heesterman, del quale al momento mi limito a riprendere alcune riflessioni, ma su cui ritorneremo più volte nel corso di questo studio, per farlo interagire con le posizioni di altri studiosi. Heesterman, sottolineando la differenza tra sacrificio e rituale, delinea, nello sviluppo della religiosità vedica, una trasformazione del sacrificio in rituale: il primo «ruota intorno al dilemma della vita e della morte» (Heesterman 2007 [1993]: 15), anzi

> «Riunendo in sé tutte le funzioni – sociale, economica, politica, religiosa -, il sacrificio è il centro catastrofico, il bivio fra la vita e la morte in cui si decide ogni volta da capo, attraverso innumerevoli serie di vittorie, sconfitte e riscosse, la condizione umana qui e nell'aldilà» (*ivi*, p. 16).

Il rituale rappresenta l'opposto rispetto alla catastroficità del sacrificio,

> «Vi si fa ricorso per controllare la passione e la furia dell'agone sacrificale, impedendo così che queste forze dilaghino» (*ibidem*).

Eppure, sia dell'uno che dell'altro, Heesterman non può fare a meno di utilizzare (e insistere) sulla metafora del gioco come dispositivo ermeneutico che ne consente di cogliere la dinamica fondamentale. Il sacrificio, il cui esito determina la vita o la morte dei partecipanti in uno scontro all'ultimo, è pur sempre un gioco («Pur essendo un gioco, il sacrificio è comunque gravido di conseguenze», *ivi*, p. 15) e più avanti, a proposito del rituale: «Il rituale sacrificale rappresenta le "regole del gioco" […] La posta in gioco è alta», *ivi*, p. 16). Nel gioco sacrificale la morte si configura come l'indice antropometrico intorno al quale si organizzano le dinamiche di relazione tra gli individui e tra gli individui e l'ambiente.
Il riordinamento del mito e del sacrificio, attraverso la loro rimodulazione all'interno di complessi rituali minuziosamente normati, determina il passaggio dall'epoca dell'enigma a quella della speculazione razionale. Il gioco rimane tuttavia sullo sfondo: dal gioco-sfida mortalmente pericoloso, in cui il rischio del disastro è sempre presente ed enfatizzato nella dimensione agonistica, al gioco sottratto alla

---

essentiel parfois pour son déroulement – sont en tout cas définis par des règles, dans le rite il existe une ouverture constitutive à l'extérieur, la reconnaissance d'une hétéronomie inévitable».

[10] Colin Renfrew (2018: 18), utilizzando gli strumenti dell'archeologia per riflettere sulle analogie tra gioco e rito, ha scritto: «Ritual behaviour among humans frequently involves assemblies and congregations, which can necessitate travel over great distances (e.g. pilgrimage). It is tempting here to make a comparison with the congregation of other species in large groups (e.g. herds, flocks, shoals), often involving migration over large distances». Pur mostrando una certa cautela nell'assumere *in toto* tali analogie, lo studioso tuttavia conclude: « the study of the origins of religion and of ritual behaviour in early human societies may be enriched by the careful consideration of play among animals and humans».

rovina finale e basato sul rispetto delle regole. Per entrare nel gioco del gioco del labirinto ed uscirne vivi sembra necessario compiere l'azione ludico-ritualistica di srotolare il filo di Arianna e poi riavvolgerlo. Quest'azione consente di giungere fino al centro del labirinto, fino al cospetto dell'enigma rappresentato dal Minotauro che con la sua minacciosa e ibrida figura è il simbolo stesso del rischio dell'annientamento, cioè del ritorno all'animalità. Tuttavia, seguire il filo di Arianna costituisce anche l'espediente, razionale, per controllare il conflitto, illudendosi di sciogliere l'enigma con lo strumento della razionalità. Il filo che si srotola e si arrotola, analogo del labirinto stesso, è proprio il gioco del rituale che consente di gestire il rischio del gioco del sacrificio. In fondo, questa stessa consapevolezza critica emerge nelle lunghe riflessioni che Giorgio Colli ha dedicato all'indagine del punto di passaggio tra l'epoca dell'enigma e quella della nascita della filosofia:

> «Il dio ha fatto costruire il Labirinto per piegare l'uomo, per ricondurlo all'animalità: ma Teseo si serve del labirinto e del dominio sul Labirinto che gli offre la donna-dea per sconfiggere l'animale-dio» (Colli 1975: 29).

La rappresentazione rituale del mito e gli ulteriori significati che ne emergono non vanno trascurati. L'impresa compiuta da Teseo rappresenta l'ultima prova iniziatica che consente all'eroe di acquisire il carattere del sovrano e conquistare così il trono di Atene. Il ricordo di Teseo, celebrato ad Atene in occasione delle feste chiamate Θησεῖα, si imprime anche nella memoria degli abitanti di Delo: la leggenda vuole che Teseo, durante il rientro ad Atene e dopo l'abbandono di Arianna, si sia fermato a Delo per onorare il santuario di Apollo e qui abbia celebrato l'impresa del labirinto, insegnando ai giovani e alle giovani dell'isola la 'danza delle gru' (γέρανος): sette fanciulli e sette fanciulle danzavano alternati in cerchio, imitando, con le loro evoluzioni (ἀνελίξεις) e i loro movimenti alternati (παραλλάξεις), le movenze aggraziate delle gru, a imitazione dei movimenti circolari (περίοδοι) e dei passaggi (διέξοδοι) compiuti da Teseo all'interno del labirinto[11]. E come Teseo, compiendo la sua danza all'interno del labirinto, era riuscito a superare la prova e ad accedere alla regalità, allo stesso modo i giovani e le giovani di Delo, danzando la danza rituale delle gru intorno all'altare fatto di corna del dio Apollo, accedevano all'età adulta[12]. Il labirinto, allora, si lascia intendere non più come luogo fisico ma come immagine stessa del recesso, del luogo di ritiro dove avvengono le iniziazioni,

[11] Per una disanima delle fonti e per confronti con altre forme di danza descritte nella letteratura greca antica cfr. Lawler 1946. Tuttavia, le ipotesi avanzate dalla studiosa, che mette in evidenza il possibile legame di questa danza con una divinità femminile minoica, connessa a sua volta con i serpenti, dei quali la danza imiterebbe i movimenti, appaiono piuttosto incerte. Anche rispetto all'etimologia del greco γέρανος, che Lawler collega a una radice ie. *ger-*[3] con il significato di 'volgere, avvolgere', si ravvisa un superamento. Cfr. Chantraine 1970, *s.v.* γέρανος, il quale riconduce il significato originario del termine al senso di 'stridulo' e dunque a ie. *ger-*[2] con il significato di 'gridare'. Cfr. anche Beekes 2010, *s.v.* γέρανος e Pokorny 1956, *s.v. ger-*[2].

[12] Su questa danza mimetica e sul suo carattere iniziatico cfr. Brelich 2014: 482-483; 509. Sul significato iniziatico del labirinto come spazio immaginario dell'iniziazione stessa cfr. Borgeaud 1974. In particolare, a proposito del rito della danza delle gru, l'autore scrive che essa rappresenta «the only "real" manifestation of the Cretan labyrinth "reactualized in history"» (Borgeaud 1974: 21). Anche nel contesto della religione vedica si compivano alcune danze rituali. Per esempio, alla fine della celebrazione del *mahāvrata* veniva eseguita una coreografia durante la quale le danzatrici si muovevano in circolo intorno a uno dei focolari minori eretti all'interno dell'area sacrificale. Anche questa danza peraltro sembra imitare i movimenti degli animali, in questo caso quelli delle api (cfr. Spanò 2021a).

e poiché «to emerge from the labyrinth is equivalent to entering a new labyrinth, the labyrinth itself is the place of its own passage» (Borgeaud 1974: 23), cosicché esso costituisce l'immagine spaziale del passaggio stesso e di tutti i riti di passaggio. In generale, i giochi eseguiti nel preciso contesto dei rituali vedici del tipo *śrauta* assolvono questa funzione: da una parte impongono che la loro esecuzione avvenga secondo uno schema di regole definite, dall'altro la dimensione performativa e il coinvolgimento corporeo modificano la persona del o della performer, che, come avremo modo di vedere, acquisiscono un nuovo status, riconoscibile nell'aver superato la prova. Questo riconoscimento determina, in molti casi, la superiorità di chi ha offerto il rito sacrificale, cioè lo *yajamāna*. Se è vero che «The ritual is *adṛṣṭārtha*, without visible purpose or meaning other than the realization of its perfect order» (Heesterman 1985: 3)[13] mi sembra meno condivisibile l'affermazione per cui «After completing the ritual, the sacrifice formally divests himself of his ritual persona» (*ibidem*). Al contrario, per il valore iniziatico che questi giochi rituali rivestono, lo *yajamāna* che ha giocato (in prima persona o lasciando che qualcun altro lo facesse al suo posto) e ha vinto, acquisisce uno *status* nuovo che mantiene anche dopo la conclusione del sacrificio e che gli consente di affermare la propria preminenza all'interno della comunità. La performance ludica, le cui premesse concettuali risiedono nel motivo dell'iniziazione, implica sia l'esercizio di un'abilità, di una tensione che coinvolge il corpo, a cui imporre non solo tutta la disciplina necessaria per la riuscita, sia l'accettazione di - e l'adeguamento a - una serie di regole formalizzate. Nei giochi eseguiti durante i principali rituali *śrauta*, nella scalata del palo così come nella corsa con i carri o nell'imitazione del toro, o ancora nelle mosse della partita a dadi, l'esito determina una modificazione della persona dello *yajamāna*, che, come avremo modo di vedere, acquisisce o riafferma la propria condizione nei confronti di sé stesso e degli altri membri della società. I giochi e i loro esiti contemplano, dunque, non solo gli aspetti formali, il cui rispetto garantisce la modalità stessa del loro potersi giocare, ma sono efficaci, possiedono un'intensità performativa che determina rapporti di forza, gerarchie, acquisizione e mantenimento del potere.

Riti e giochi: formalità e semanticità

Torniamo a Tambiah. La definizione che lo studioso fornisce del rito è la seguente e nelle sue parole risulta evidente il fatto che i fenomeni del gioco e del rito tenuti insieme da schemi performativi analoghi:

> «Il rituale è un sistema culturalmente costruito di comunicazione simbolica. Esso è costituito da sequenze modellate e ordinate di parole e gesti, spesso espressi da mezzi molteplici, il cui contenuto e la cui disposizione sono caratterizzati in vario grado da formalità (convenzionalità), stereotipicità (rigidità), condensazione (fusione) e ridondanza (ripetizione). L'azione rituale nelle sue caratteristiche costitutive è performativa in questi tre sensi: nel senso austiniano di performativo, per cui dire qualcosa è anche fare qualcosa

[13] L'assenza di uno scopo prettamente economico sia nell'esecuzione dei rituali (e in generale nei fenomeni religiosi) e sia dei giochi è un elemento su cui, per esempio, ha insistito Natale Spineto (2015b: 242): «L'absence de motivations strictement utilitaires constitue donc un autre élément de parenté entre la religion (avec le rite e la fête) et le jeu».

come atto convenzionale; nel senso abbastanza diverso di una performance rappresentata che utilizza molteplici mezzi di comunicazione attraverso i quali i partecipanti fanno esperienza dell'evento in maniera più intensa; nel terzo senso di valori indicizzati che sono collegati agli e inferiti dagli attori durante la performance» (Tambiah 1985: 128, trad. mia).

La prospettiva di Tambiah appare da una parte tener conto delle suggestioni proposte da Frits Staal, in particolare in merito alla necessità di tener conto della formalità sintattica, cioè delle regole precise che strutturano il rituale. Staal, ha insistito molto, nel suo modello interpretativo, sul fatto che durante l'esecuzione del rito ciò che è veramente importante è il sistema delle regole da seguire in maniera scrupolosa: «The important thing is what you do, not what you think, believe or say» (Staal 1979: 4) e poco più avanti: «To say that ritual is for its own sake is to say that it is meaningless, without function, aim or goal, or also that it constitutes its own aim or goal» (Staal 1979: 9). Ciò che Tambiah lascia da parte sono gli aspetti meno convincenti delle tesi espresse dall'indologo olandese, e che riguardano la perentoria negazione di qualsiasi aspetto semantico dei riti (e dunque dei giochi rituali). Da questo punto di vista, in effetti, pur giungendo a conclusioni che segnano la distanza l'uno dall'altro, sia Staal, sia Tambiah si dichiarano debitori di alcune affermazioni elaborate da Lévi-Strauss. Già alla fine degli anni Sessanta del Novecento l'antropologo rifletteva sul senso delle formule e in generale del linguaggio utilizzati nei riti:

«Il rituale si lascia andare a tutta un'orgia di ripetizioni: la medesima formula o formule simili per sintassi o per assonanza ricompaiono a intervalli ravvicinati […]; la medesima formula deve essere ripetuta un gran numero di volte di seguito, oppure una frase su cui si concentra un significato abbastanza banale si trova serrata e come nascosta fra due cataste di formule identiche ma prive di significato» (Lévi-Strauss 2008 [1971]: 635).

Tambiah, tuttavia, rispetto a queste considerazioni, che tiene ben presenti, non rinuncia alla dimensione semantica del rituale, pur in una prospettiva dinamica che mette in gioco i diversi aspetti cogliibili durante la performance rituale. Da una parte, la ripetizione di un rito ha a che fare con la ridondanza, in cui, secondo Tambiah emerge la dialettica tra i processi di condensazione e di fusione o di intensificazione dei significati, fino a far apparire il rituale come un giardino dove si possono raccogliere elementi progressivi ed elementi regressivi (Tambiah utilizza esplicitamente le metafore politiche della destra e della sinistra, cfr. 1985: 166), costituiti da:

«invariant form attached to archetypal cosmic truths, constitutive convention-bound acts, predictability and stereotypy, intensification of meaning and its condensation, the duplex structure of indexical symbolism or indexical iconicity and the tendency toward atrophy of meaning, creative use of multiple media and the stagnancy of an exhausted style» (*Ibidem*, p. 165).

Pur in assenza di alcun riferimento esplicito da parte di Tambiah, sembra di avvertire nelle considerazioni inerenti ai processi di condensazione e di fusione dei significati l'eco freudiana dei meccanismi della condensazione e dello spostamento che determinano la produzione delle immagini oniriche e dunque dell'apparato

simbolico e semantico celato nei sogni. Allo stesso modo, ma in senso deteriore, nella ripetizione e nella ridondanza (di atti, parole, oggetti e materiali utilizzati e dei significati loro connessi) sembra di avvertire l'eco freudiana della coazione a ripetere e dei comportamenti ossessivi che lo psicanalista ritrovava nel vuoto cerimonialismo dei riti (cfr. Smith 1987: 111; Bell 1997: 13 e ss.; Janowitz 2011). Eppure, anche a partire dall'ipertrofia dei significati e dalla sua controparte, l'atrofia, Tambiah mette in atto un dispositivo di comprensione più penetrante di quello di Freud rispetto al fenomeno del ritualismo e assume pertanto il rituale nella totalità dei suoi aspetti, specificandone ulteriormente la struttura e le implicazioni: il rituale è una forma di comunicazione, che sottintende i presupposti e le interpretazioni culturali, che avviene nella dimensione pubblica perché esprime, attraverso la ripetizione disciplinata di atteggiamenti corretti, cioè formalmente prescritti, i rapporti istituzionalizzati all'interno di una comunità (cfr. Tambiah 1985: 132; 134; 156). Così, ponendo in evidenza il rapporto polarmente dialettico tra ripetizione o messa in scena delle concezioni cosmologiche e la creatività legata alla performance, ovvero tra mito, o "cosmologia", che rappresenta l'anteriorità in quanto antecedente a cui il rito si rifà, e la sua esecuzione e riesecuzione, nel tempo, Tambiah sembra chiarire ulteriormente che nei riti le regole rimangono le stesse, e i riferimenti mitici altrettanto, ma possono emergere nuovi significati, in relazione ai contesti sociali mutati. Sul rapporto tra mito e rito, o tra forma invariabile e stereotipata nella liturgia separata dai contenuti e dunque dalla dimensione ermeneutica che mette in gioco i simboli da interpretare, dunque i significati, Tambiah, criticando alcuni scritti di Roy Rappaport redatti negli anni Settanta (1985: 143), sembra aver contribuito all'evoluzione dell'approccio metodologico dello stesso Rappaport, il quale nella sua ultima opera pubblicata nel 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, portando a maturazione quanto elaborato in precedenza, stabilisce una relazione necessaria tra la forma e il messaggio contenuto nel rituale che riguarda sia la performance sia i suoi esecutori in carne e ossa (cfr. Rappaport 1999: 137). Su questa linea interpretativa, che torna a riflettere sul rapporto tra mito e rito, si possono collocare anche le posizioni di Jonathan Z. Smith, che rilegge questa relazione in termini di spazio e tempo, di un 'allora' che rimanda allo *illud tempus* del mito e al 'dopo' della temporalità dispiegata in cui si collocano le azioni (rituali) degli esseri umani. Ciò, tuttavia, non implica, alla maniera di Mircea Eliade, una riproposizione del significato del rito come mera drammatizzazione e ripetizione di eventi mitici. Piuttosto, prendendo in prestito le parole di Marianna Ferrara, per Smith:

> «The difference between ritual and myth […] should be understood as the distinction between transposition (in spatial terms) and transformation (in temporal terms). For Smith, transposition represents the dialectics of 'here' and 'there', while transformation the dialectics of 'now' and 'then'» (Ferrara 2022a: 10).

In particolare, a proposito della cornice ermeneutica in cui lo storico delle religioni di Chicago colloca il rituale, emerge il concetto di differenza: il significato del rituale si lascia cogliere innanzitutto come l'affermazione di una differenza, per cui durante l'esecuzione di un rituale i significati attribuiti alle parole recitate o alle materie utilizzate differiscono, fino a contrapporsi, dai significati che essi assumono durante la vita ordinaria:

> «Ritual is a relationship of difference between "nows" – the now of everyday life and the now of ritual place; the simultaneity, but not the coexistence, of "here" and "there"» (Smith 1987: 110).

Coloro che entrano nel rito, come coloro che entrano nel gioco, sospendono le regole e i significati della vita ordinaria, profana, anzi li recidono, per assumerne altri radicalmente diversi. Solo così, il rituale potrà rappresentare

> «the creation of a controlled environment where the variables (the accidents) of ordinary life may be displaced precisely because they are felt to be so overwhelmingly present and powerful. Ritual is a means of performing the way things ought to be in conscious tension to the way things are. Ritual relies for its power on the fact that it is concerned with quite ordinary activities placed within an extraordinary setting» (Smith 1987: 109).

Pur mantenendo una cautela, che nasce dal sospetto, nei confronti delle generalizzazioni riguardanti il rito[14], e dunque riferendo e collocando sempre le mie analisi nel contesto specifico della religiosità vedica espressasi nei rituali *śrauta*, mi sembra di poter affermare che il significato che emerge a partire dall'idea di performance (su questa posizione si collocano anche le riflessioni elaborate da Bruce Kapferer, sul quale torneremo tra poco) consente di poter intendere un aspetto centrale dei rituali e in particolare dei riti sacrificali come giochi. Infatti, le attività ludiche, anche nel contesto specifico dei rituali sacrificali, sembrano coniugare l'aspetto della performance con quello del rispetto di precise regole sintattiche; in esse il significato non c'è *a priori*, già prestabilito, ma emerge nel corso dello svolgimento del gioco stesso. In questo modo, si potrebbe dire che il gioco orienta il significato, esso lo costruisce nell'essere giocato. Così, man mano che il giocatore avanza nel gioco e si immerge nella performance ludica, così come il ritualista si immerge nell'esecuzione del rituale, seguendo le regole e non trasgredendole, ne scopre anche il significato ultimo. Tuttavia, intendere appieno le componenti ludiche dei rituali di tipo *śrauta* implica anche che questi ultimi siano collocati in una dimensione storica attraverso la quale possano emergere proprio le forme di negoziazione cui gli stessi rituali sono andati - e per certi versi continuano, nelle loro riproposizioni contemporanee, ad andare – incontro. Tali forme di negoziazione chiamano in causa una molteplicità di fattori e di attori, delineando così, nella performance, l'agentività stessa del rito. Pertanto, nelle performance rituali in generale e in quelle che implicano l'esecuzione di giochi nello specifico, la forma e i significati veicolati sono il frutto di processi conflittuali di negoziazione, che conducono, attraverso una discussione implicita o esplicita all'interno dei testi di cui i ritualisti vedici ci hanno lasciato testimonianza, alle prescrizioni definitesi,

[14] Ricordiamo a questo proposito le parole di Catherine Bell (1997: 263): «the study of ritual practices and the emergence of "ritual" as an abstract universal have the effect of subordinating, relativizing, and ultimately undermining many aspects of ritual practice». E più avanti: «The contexts in which ritual practices unfold are not like the props of painted scenery on a theatrical stage. Ritual action involves an inextricable interaction with its immediate world, often drawing it into the very activity of the rite in multiple ways. Exactly how this is done, how often, and with what stylistic features will depend on the specific cultural and social situation with its traditions, conventions, and innovations» (p. 266).

nei secoli più tardi dell'età vedica, all'interno dei testi stessi[15]. La apparente immutabilità delle regole e delle sequenze da seguire durante i giochi rituali, nonché dei significati attribuiti loro, sono dunque il risultato di processi in cui le componenti sociali che partecipano ai riti e i loro stessi esecutori hanno messo in campo conflitti e contestazioni che hanno condotto a sensibili cambiamenti, di cui i testi e la storia religiosa dell'India forniscono agli studiosi le prove. Come scrivono Ute Hüsken e Frank Neubert (2011: 2):

> «Not only are rituals frequently disputed; they also constitute a field in which vital and sometimes even violent negotiations take place. […] A central feature of ritual is its embeddedness in negotiation processes, and […] life beyond the ritual frame often is negotiated in the field of rituals.».

Il gioco rituale e il suo significato, dunque, è il frutto di una processualità dinamica che caratterizza la logica performativa, le cui regole esulano dai processi di causalità governati dalla razionalità scientifica, in quanto interne al gioco/rituale stesso. In questo modo, nel gioco che è il rito, assecondandone le regole, ripetendo i gesti e le parole prescritti, avviene la scoperta del mondo e delle forze che lo governano, delle origini del potere e del modo di esercitarlo. Tenendo a mente le dovute differenze che riguardano in particolare l'assenza di una dimensione pubblica, si potrebbero trasferire all'ambito dei riti *śrauta* e ai giochi rituali che si svolgono durante la loro esecuzione le parole che Natale Spineto (2015a: 151) utilizza per descrivere la differenza tra la mera esecuzione di un gioco e le celebrazioni festive:

> «La festa sembra presupporre sempre la sospensione dell'ordinario e l'accesso – più o meno evidente, più o meno marcato, più o meno intensamente vissuto ma sempre avvertito da chi la pratica o da chi la osserva – a una dimensione differente, altra. Questo, a dire il vero, avviene anche nel gioco: ma nel caso della festa, a differenza che nel gioco, comporta sempre, per chi festeggia o per chi osserva gli altri festeggiare, quello che possiamo definire un sovrappiù di senso».

La scoperta di questo sovrappiù di senso emerge progressivamente attraverso la tessitura di un gioco di corrispondenze, o meglio di legami o connessioni (*bandhu*)[16], di cui i brahmani sono i maestri giocatori. Secondo le speculazioni brahmaniche, i riti, in particolare i rituali di tipo *śrauta*, consistono proprio nello scoprire e portare alla luce questi legami tra coppie (*mithuna*) complementari, allineandoli,

[15] Questo processo che condurrà alla definizione del "sistema rituale ecumenico" (cfr. Proferes 2003a: 217) *śrauta* si realizza innanzitutto nel periodo che intercorre tra la composizione degli inni ṛgvedici e quella delle successive raccolte. In quest'epoca, che coincide con le riforme culturali che si verificano all'interno del territorio dei Kuru con la creazione di uno stato monarchico, viene creato il prototipo della liturgia *śrauta* (cfr. Proferes 2003b: 19). Come scrive Michael Witzel (1995: 21): «Considerable re-organization of texts, rituals and social functions therefore were the hallmark of the strategies underlying the establishment of the Kuru realm. Especially the introduction of the Śrauta type ritual, the division of labor between the King and his brahmins, the close cooperation between Kṣatriyas and Brahmins (*brahmakṣatra*), and even more so, the establishment of the system of four "classes" (*varṇa*) was to become seminal for the development of Indian society ever since».

[16] Sulla nozione di *bandhu* cfr. Renou 1953; Id.1978: 149-153; Gonda 1975 [1965]: 402-430.

ordinandoli, raggruppandoli, contrapponendoli, individuandone le successioni. Attraverso il riconoscimento dei *bandhu* i brahmani credono di poter dominare l'intera realtà, perché l'individuazione, sul piano rituale, dei *bandhu* contribuisce alla determinazione e al riconoscimento della continuità dell'ordine sociocosmico (cfr. Silburn 1989 [1955]: 12 e ss.; 62 e ss.). Prendendo in prestito la metafora di Hermann Hesse, i rituali vedici potrebbero essere definiti come un vero e proprio *Glasperlenspiel*, il gioco delle perle di vetro.

> «sommamente evoluto, che comprende parecchie scienze e arti […] ed è capace di esprimere e mettere in rapporto tra loro il contenuto e i risultati di quasi tutte le scienze. Il gioco delle perle è dunque un modo di giocare con tutti i valori e con il contenuto della nostra civiltà» (Hesse 1955 [1943]: 21).

Del gioco, di cui Hermann Hesse scrive che non è possibile fornire un manuale, i brahmani, nella letteratura dedicata ai rituali, hanno preteso di fornire la teoria, il linguaggio e la sua grammatica, le regole e il manuale. In fondo, come scrive ancora Hermann Hesse (1955 [1943]: 21),

> «Le regole di questo gioco dei giochi non si imparano se non per le vie consuete e prescritte attraverso anni».

Capitolo I

I rituali vedici e i giochi

1. Performance ludiche e performance rituali

Il rito sacrificale è una modalità, anzi per le culture e le tradizioni religiose tramandate nei testi vedici, *la* modalità attraverso la quale gli esseri umani costruiscono le loro relazioni con gli dèi. Eppure, esso costituisce anche e soprattutto il fenomeno e lo strumento culturale attraverso il quale poter comprendere come gli esseri umani si relazionano con sé stessi, perché nei testi che descrivono minuziosamente le modalità di esecuzione dei riti sacrificali, e le loro molteplici e a volte irriducibili varianti e variazioni, si rendono esplicite le differenti modalità di relazione intessute da parte degli esseri umani con gli altri e con la loro vita. Anzi, in maniera ancor più accentuata rispetto ad altre tipologie di rituali, come i *saṃskāra*, i riti di perfezionamento del sé, cioè riti antropopoietici, secondo l'espressione di Francesco Remotti (2013), che realizzano la costruzione dell'identità come una serie di passaggi, i sacrifici somici restituiscono una collocazione precisa di ciascun individuo nella propria comunità di appartenenza. All'interno di quest'ultima, gli esseri umani si relazionano tra loro attraverso ruoli codificati e status ben definiti, di cui i testi relativi ai sacrifici somici appaiono delle sonde utili per esplorarne le trame spesso complesse e che lo studioso può rintracciare in quanto espresse a volte esplicitamente, altre volte in modo meno evidente. Ovviamente quanto detto va sempre messo in relazione con i momenti precisi in cui il rito viene svolto e alle finalità stesse dei vari sacrifici. Dunque, lo studio delle ardite costruzioni metaforiche e metonimiche dei molti e differenti riti sacrificali vedici, nell'ambito dei tipi somici e *iṣṭi*, consente di aprire una finestra su un universo culturale e su un'epoca storica che continua a raccontarsi agli studiosi contemporanei attraverso la mole impressionante di testi prodotti. Nei sacrifici vedici che prenderemo in considerazione in questo studio, ovvero i sacrifici denominati *śrauta*[17], emergono, nelle singole performance e nei singoli sintagmi rituali, molti e diversi significati: spesso, infatti, convivono nello stesso rituale valenze di natura più propriamente politica, legate alla definizione dei rapporti e delle gerarchie tra i diversi gruppi sociali[18], a valenze legate alla promozione della fertilità, che a loro volta, tuttavia, rendono esplicite le relazioni tra i gruppi e i ruoli di genere istituiti dall'ideologia brahmanica. Ovviamente a questi significati, si aggiunge poi il rapporto con le divinità: la relazione con gli dèi e le dee potrebbe apparentemente sembrare un rapporto in cui regni l'imponderabilità. Tuttavia, i brahmani hanno progressivamente concepito questa relazione come indirizzabile. Si pensi, in tal senso, alle considerazioni di Angelo Brelich intorno alla natura della religione. Essa appare agli occhi dello studioso come «lo sforzo di un gruppo umano

[17] Sui rituali sacrificali di tipo *śrauta* e sul sacrificio vedico in generale cfr. Hillebrandt 1897: 97 e ss.; Lévi 1898; Oldenberg 1988 [1912]: 235 e ss.; Keith 1925: 313 e ss.; Kāṇe 1941: 976 e ss.; Renou, Filliozat *et al.*, 1947; Gonda 1962: 176 e ss.; Thite 1975; Biardeau, Malamoud 1976; Coomaraswamy 1978; Jamison, Witzel 1992: 39 e ss.; Heesterman 2007 [1993] Staal 1996; Dange 2000; Mylius 2000.

[18] Su questo tema si veda per esempio Bandyopadhyaya, 2012: 11 e ss. e *passim.*

di proteggersi da ciò che, con altri mezzi, esso non è capace di dominare» e in maniera più specifica come uno strumento:

> «Mediante i suoi miti, la società riesce a dar senso a ciò che senso – umanamente – non ha; mediante i riti riesce a sottrarre ciò che le importa alle sorde contingenze del mondo non-umano» (Brelich 1966: 65-66).

Anzi, attraverso la perfetta esecuzione dei riti sacrificali e per mezzo delle parole opportunamente proferite e dei gesti convenientemente eseguiti, i brahmani hanno osato concepire la certezza di potere determinare la volontà delle divinità. Quanto appena detto si rivela in tutta la sua ampiezza, profondità e complessità proprio nei sacrifici della tipologia *śrauta*. Chiaramente, questi rituali, della durata minima di tre giorni, a cui erano connessi molti altri riti preliminari o postliminari, che spesso ne prolungavano la durata per diversi giorni, prevedono degli attori fissi, a recitare le parti principali, e svariate comparse, prestate a recitare le diverse *performance* che caratterizzano nella loro specificità ciascuno dei rituali solenni. Tra questi attori, un ruolo di primo piano è svolto dagli specialisti del sacro, i brahmani, ciascuno a sua volta dedito a svolgere la propria funzione specifica. Accanto ai brahmani, i rituali *śrauta* prevedono la presenza, sulla scena sacrificale, di altri due personaggi fissi: lo *yajamāna*, il committente e patrono del sacrificio, che ne finanzia l'allestimento e l'esecuzione a suo vantaggio, e la moglie o le mogli di lui, le *patnī*, che prendono posto sull'area sacra, sedendo accanto ai sacerdoti e alle divinità, che durante l'esecuzione del rito si immagina che, invocate, discendano dal cielo per sedere anch'esse sui comodi cuscini di erba sacra (erba *kuśa* o *darbha*)[19] confezionati nei giorni precedenti all'inizio del rito. Uomini, donne e divinità prendono così parte a una celebrazione durante la quale si produce e si consuma una bevanda sacra, il *soma*, e si immola un certo numero, differente per tipologia, di vittime animali. Le vittime, soffocate e poi sapientemente squartate (*avadāna*) dallo specialista del coltello, lo *śamitṛ*[20], vengono quindi consumate da coloro che prendono parte al rito; dunque, il sacrificio è certamente un banchetto, in cui esseri umani e divinità condividono il pasto, ma oltre alla indubbia centralità della vittima, una centralità marcata proprio nei sacrifici somici, non si possono non tenere in considerazione numerosi altri aspetti dei sacrifici vedici, che consentono allo studioso di riflettere, oltre che sul rapporto con il mondo sovrumano, e probabilmente anche sullo scopo finale della complessa macchina sacrificale, su aspetti non meno centrali, che, come visto all'inizio, attengono alla dimensione umana e all'universo relazionale che gli esseri umani costruiscono con se stessi e con gli altri e le altre. Il meccanismo rituale del sacrificio costituisce proprio un'utile chiave di accesso per mettere in evidenza questi aspetti. Molti studiosi, soprattutto negli ultimi decenni, hanno focalizzato la

[19] La sacralità dell'erba *darbha* (*Desmotachya bipinnata*) o *kuśa* è già attestata nel *Ṛgveda* (cfr. i riferimenti ai passi in Macdonell, Keith 1967 [1912]: 173 e 340, *ss.vv. kuśa* e *darbha*; Walker 1968: 405-406, *s.v. Grasses*) e poi nei *Brāhmaṇa*, dove più volte si afferma che gli dèi, durante i sacrifici, siedono accanto agli uomini, all'interno dell'area sacrificale, prendendo posto su uno strato di erba *darbha* che funge da cuscino.

[20] Sul motivo dello squartamento rituale della vittima immolata si veda Malamoud 1994 [1989]: 219-232. Per un confronto con la tradizione religiosa greca cfr. Detienne, Vernant 2014 [1979]. Sui significati della radice *śam-* cfr. Renou 1958: 57 e ss.

loro attenzione su letture innovative, ma mi sembra che un aspetto non sia stato esaurientemente messo in evidenza e approfondito.
Come il rito sacrificale, anche il gioco apparentemente non produce nulla, perché ogni volta esso annulla i propri risultati: il gioco secondo le parole di Benveniste (1947: 161) «ne sert à rien», non serve a niente nella misura in cui non modifica la realtà e ha necessità di essere ripetuto infinite volte; eppure, al tempo stesso esso produce effetti. Lo stesso Benveniste, che in prima battuta sembra negare l'efficacia del gioco, per cui esso «ne vise pas à une modification utile du réel», «le jeu est séparé du "réel"», «il est d'abord *forme*» ed è pertanto «toujours étranger à toute visée pratique» (*ibidem*), ammette poco dopo che durante il gioco avviene qualcosa di straordinario: il gioco determina la personalità di chi gioca, crea i suoi attori e conferisce loro il rango: «il règle leur maintien, leur apparence physique, il les fait même, selon le cas, morts ou vivants» (*ivi*, p. 162). Così, i ritualisti vedici, così come i giocatori, non possono far altro che ripetere lo schema e ricominciare il sacrificio, ancora una volta, da capo. Così il mondo, nel sacrificio come nel gioco, non è attualmente trasformato, ma piuttosto sospeso e rifatto, mentre le azioni si ripetono sempre uguale a sé stesse. Oltre ai contenuti e agli individui che ne mettono in atto il meccanismo, ciò che appare realmente fondamentale e il meccanismo sacrificale stesso. Questo è costituito in principal luogo da forme che vanno rispettate e da regole, che vanno seguite in maniera maniacale, perché il rispetto di esse assorbe e concentra l'attenzione dei performer.
Colpisce, infatti, il fatto che lo strutturarsi delle relazioni umane all'interno dei riti sacrificali avvenga spesso in momenti caratterizzati da una forte componente ludica. Ciò induce a riflettere su una serie di domande che si impongono allo studioso: che significato assumono e che valenza rivestono i giochi all'interno di un fenomeno religioso specifico quale è il rito sacrificale vedico? È possibile delineare uno scenario interpretativo nel quale collocare la loro ripetizione all'interno di sequenze rituali prestabilite e rigorosamente prescritte? È possibile estendere la portata della metafora del gioco fino a consentirci di comprendere alcuni aspetti del sacrificio rimasti finora in ombra? Infatti, attraverso un'indagine dei molteplici e differenti momenti in cui i partecipanti al rito sacrificale vedico giocano, si potrebbero intravedere alcune combinazioni che consentirebbero di far emergere aspetti poco esplorati nei difficili e spesso conflittuali rapporti tra gli esseri umani e tra essi e il mondo esterno. Attraverso lo studio dei momenti ludico-rituali si possono così scorgere e comprendere le forme di negoziazione e le sfide legate alla identificazione di ciò che è legittimo, dunque di chi possiede l'autorità, all'interno della comunità vedica. Utilizzando un'espressione di Victor Turner in relazione alle *perfomance* e riferendola ai momenti ludici rituali, potremmo sostenere che essi rappresentano una forma di azione sociale drammatica, per cui:

> «Performances are never amorphous or open ended, they have diachronic structure, a beginning, a sequence of overlapping but isolable phases and an end. But their structure is not that of an abstract system; it is generated out of the dialectical oppositions of processes and of levels of process» (Turner 1987: 80).

Dunque, come riassume efficacemente Axel Michaels, il rispetto dell'insieme di regole formali rappresenta una componente indispensabile di qualsiasi rituale, per

cui la formula pronunciata e il gesto agito nel contesto dell'esecuzione di un rito vanno osservati e interpretati all'interno di uno schema basato su regole, la cui ripetitività le rende collocabili all'interno di una struttura che tende ad assomigliare ad una vera e propria grammatica[21] e la cui codifica è affidata a una serie di testi liturgici, manuali in cui le sequenze rituali sono descritte in maniera minuziosa, utilizzati dai sacerdoti per non compromettere l'efficacia, dunque i risultati derivanti dall'esecuzione dei sacrifici. Ma a questo punto il *ludus* diventa la chiave di volta per la comprensione del dispositivo sacrificale, in quanto formalità e ripetitività contraddistinguono e al tempo stesso garantiscono sia il processo sia lo schema paradigmatico nel quale si collocano i giochi. Questo schema risulta analogo a quello che fonda la dimensione rituale e festiva, perché i riti così come i giochi, nello scenario sacrificale vedico, mimano e ripetono la regolarità con la quale si riproducono i processi cosmici e l'ordine della natura[22]. Secondo Johan Huizinga:

> «Tutto il rito del sacrificio negli inni vedici dell'India antica è basato sull'idea che l'azione del culto, sia essa sacrificio, gara o rappresentazione, costringe gli dèi a far accadere, rappresentandolo, riproducendolo, raffigurandolo nel mito, un certo avvenimento cosmico auspicato. […] Il mito è dunque uno spettacolo, una rappresentazione drammatica, una raffigurazione, una realizzazione supplente» (Huizinga 2002 [1938]: 23)[23].

Infatti, lo spettacolo del sacrificio è giocato all'interno di uno spazio delimitato, l'area sacrificale o *vedi*, misurata dal sacerdote *adhvaryu* secondo precise regole geometriche fornite negli *Śulvasūtra* ('Sūtra della corda', visto che le misure venivano prese per mezzo di cordicelle, che fungevano da unità di misura, fissate a dei paletti)[24], che rappresentano delle appendici agli *Śrautasūtra*. La scienza del

[21] Su questi aspetti ha molto insistito il quadro interpretativo sostenuto da Frits Staal in una serie di importanti scritti. Cfr. Staal 1979; 1980; 1985; 1996. Se da una parte alcune idee espresse dall'indologo olandese appaiono decisamente feconde, in merito soprattutto alla centralità della dimensione performativa del linguaggio rispetto a quella comunicativa, dunque alla centralità del rito, con interessanti analogie con la ritualità degli esseri animali, d'altra parte gli aspetti più radicali delle tesi sostenute da Staal hanno subito nel corso degli anni diverse critiche, che si appuntano in principal luogo sull'idea della assoluta mancanza di semanticità nei *mantra* nel rituale vedico. L'assenza di significato che caratterizza i sacrifici vedici, fa sì, secondo Staal, che colui che partecipa all'esecuzione di un sacrificio si trovi di fronte al rispetto di una formalità sintattica senza la complicazione semantica. A tal proposito si vedano le osservazioni espresse alcuni anni fa da Alberto Pelissero, il quale così scriveva: «Neppure si può dire che i *mantra* siano tutti invariabilmente privi di significato (molti *mantra* vedici sono traducibili, a riprova del fatto che sono dotati di senso comune): si osserva anzi una progressiva desemantizzazione dei *mantra* nel passaggio dalla sfera vedica a quella tantrica, sì da poter ipotizzare un'evoluzione del *mantra* che progressivamente perde sempre più significato convenzionale per caricarsi di significato simbolico» (Pelissero 2006: 383).

[22] Su questo tema cfr. in particolare Eliade 2005 [1969].

[23] Le teorie espresse da Huizinga in *Homo ludens* rappresentano il frutto di una riflessione sulle dinamiche proprie del sacrificio vedico, alle quali lo studioso aveva rivolto la propria attenzione in una serie di lezioni tenute tra il 1903 e il 1904. A tal proposito cfr. Kolff 1992.

[24] La geometria, proprio per la sua specifica funzione legata alla costruzione degli altari (e successivamente dei templi) avrà un precoce sviluppo nell'India vedica e i trattati acquisiranno ben presto un posto preciso all'interno delle scienze ausiliare del *Veda* (*vedāṅga*, o 'membra del *Veda*'), e soprattutto all'epoca della formazione delle diverse branche sacerdotali, ciascuna di esse sviluppò anche le proprie regole e le proprie misure per la delimitazione dell'area sacrificale e per la costruzione degli altari. Queste regole confluiranno negli *Śulvasūtra* (VIII-V sec. prima dell'Era

sacrificio (*yajñavidyā*) nell'India brāhmaṇica prevedeva la fondamentale distinzione tra sacrifici *gṛhya* (domestici, celebrati con l'accensione di un solo fuoco, il focolare domestico, il *gārhapatya*) e *śrauta* o solenni che, commissionati da un patrono del sacrificio (lo *yajamāna*), prevedono l'accensione di tre fuochi e la partecipazione di quattro officianti (lo *hotṛ*, l'*adhvaryu*, l'*udgātṛ* e il *brahman*), i quali si occupano della recitazione delle quattro *saṃhitā* vediche - rispettivamente del *Ṛgveda*, dello *Yajurveda*, del *Sāmaveda* e dell'*Atharvaveda* -, assistiti da altri officianti, per un totale di sedici officianti. I *brāhmaṇa* eseguivano le diverse azioni rituali per portare a compimento il sacrificio stesso per conto di un committente del sacrificio (*yajamāna*, il sacrificante per sé stesso[25]). Dunque, la buona riuscita del sacrificio consiste nel realizzare le richieste dello *yajamāna*. Dunque, in occasione dell'allestimento dei sacrifici *śrauta* bisognava disporre tre focolari. In occasione dei sacrifici somici, l'accensione del nuovo *gārhapatya* all'interno dell'arena sacrificale avveniva tramite lo sfregamento di due pezzi di legno chiamati *araṇi*[26], un rito definito *agnyādheya* o *agnyādhāna* ('installazione del fuoco'), a cui veniva attribuito un importante valore simbolico[27], ovvero poteva essere acceso trasportando alcuni tizzoni ardenti tratti dal focolare *gārhapatya* custodito nella casa dello *yajamāna*. A partire dal nuovo fuoco, venivano accesi gli altri fuochi rituali collocati all'interno di un'area sacra denominata *prācīnavaṃśa*, la 'capanna con le travi rivolte a oriente'. Il primo focolare, il *gārhapatya*, di forma circolare e rivolto verso occidente, rappresentava la terra; il secondo focolare *āhavanīya*, di forma quadrata e rivolto verso oriente, rappresentava il cielo; il terzo focolare *dakṣiṇāgni*, di forma semicircolare e rivolto verso sud, rappresentava la regione di mezzo o atmosfera. Considerati nel loro insieme, attraverso le linee immaginarie tracciate dai percorsi compiuti dai sacerdoti e in particolare dall'*adhvaryu*, che si muove continuamente all'interno della scena, i tre fuochi costituivano la rappresentazione simbolica dell'universo manifesto. Tra questi tre fuochi veniva collocata la *vedi* (altare). Tra i sacrifici *śrauta* si distinguevano ulteriormente quello *iṣṭi* (che prevedeva la semplice offerta di burro nel fuoco) e quelli legati all'offerta del *soma* (*somayajña*) o in cui è prevista una vittima animale (*paśu*). Per questi ultimi veniva predisposto un altro spazio sacro, che si sviluppava accanto al *prācīnavaṃśa*, la *mahāvedi*. In tale area di forma trapezoidale, sul lato minore rivolto verso oriente, veniva costruita l'*uttaravedi* ('altare settentrionale'; il termine *uttara* significa anche 'superiore, supremo' e indica la 'sinistra' rispetto alla destra, *dakṣiṇā*), una piattaforma sopraelevata di forma quadrangolare, al cui centro (*nābhi*, 'ombelico'), era acceso il quarto fuoco[28]. In particolare, in occasione del rito dell'*agnicayana*, 'impilaggio o accumulazione di Agni', veniva edificato un altare di mattoni a forma di rapace dalle ali spiegate, le cui misure erano ottenute da multipli esatti delle misure del sacrificante che aveva commissionato e patrocinato l'esecuzione del sacrificio

---

Comune) e sono ancora tramandate e seguite, per esempio, nel Kerala da parte dei brahmani Nambūṭiri. Cfr. Pingree 1981. Sulle forme e le misure degli altari cfr. Staal 2001.

[25] Per un'analisi approfondita degli usi tecnici e dell'area semantica della radice verbale *yaj-*, nonché delle relazioni tra gli esecutori e il committente dei sacrifici cfr. Ferrara 2018: 43 e ss.

[26] Cfr. Spanò 2021b: 169 e ss. e la bibliografia citata.

[27] Sul significato dell'*agnyādheya* si veda Krick 1982.

[28] Sul significato del quarto fuoco all'interno della *mahāvedi* in una prospettiva comparativista rispetto ad alcuni rituali di Roma antica cfr. Woodard 2006: 142 e ss.

(*yajamāna*)[29]. Il cuore dell'area sacrificale era rappresentato dunque dal fuoco posto sull'*uttaravedi*, fuoco nel quale veniva versato il *soma*, il cui altare si identificava con lo *yajamāna*. Infatti, la costruzione del quarto fuoco simboleggiava proprio l'organizzazione del caos: il rito sospende il fluire indistinto del tempo presacrificale e introduce una forma, che si traduce in successione temporale ordinata, scandita, d'ora in poi, proprio dall'esecuzione dei riti. Il sacrificante ha ottenuto un corpo ordinato e per mantenere quest'ordine, cioè per mantenersi in vita e sottrarsi al dio dei morti, Yama, cioè per ritardare la morte, che rappresenta il dissolvimento della forma e il ritorno alla caoticità informe, deve compiere i riti (cfr. Malamoud 1994 [1989]: 62). Dal punto di vista dell'antropologo e dello storico delle religioni, è questo il principio in cui si inscrive l'idea stessa del sacro inteso precisamente come ambito umano e sociale «in cui ha preso […] forma la cosmicizzazione del reale»: così scrive Marcello Massenzio (1998: 510), precisando poco dopo:

> «Le cose qualificate come sacre rappresentano altrettanti punti fermi sui quali poggia l'ordine universale e senza i quali non resterebbe che l'ingovernabilità del caos. L'azione rituale, ripristinando la cerimonia dell'attribuzione a tutti gli enti delle rispettive posizioni, rinnova il processo che media l'avvento dell'ordine e, implicitamente, caratterizza il sacro come garante dell'ordine stesso» (*ibidem*).

Un'altra suddivisione distingue tra riti *nitya* (riti quotidiani), *naimittika* (riti occasionali, cioè occasionati da una speciale ricorrenza) e *kāmya* (riti eseguiti per ottenere uno scopo o realizzare un obiettivo desiderato). Infine, un'ulteriore distinzione prevede l'utilizzo delle due categorie di *prakṛti* (sacrifici di base o modelli) e *vikṛti* (derivati). All'interno della *vedi* si definisce un mondo provvisorio, con le sue regole e la loro validità provvisorie, ma una volta terminato, il gioco del sacrificio genera degli effetti che si irradiano nel mondo ordinario, anzi, per riprendere le parole citate in precedenza di Kapferer, gli effetti del sacrificio stanno in rapporto con la realtà come la profondità con la superficie: per questo motivo il gioco del sacrificio non ha mai realmente termine, perché il sacrificio origina sicurezza, ordine, benessere. Il sacrificio, in quanto *karman*, cioè 'opera, azione' umana per eccellenza (*yajño vai karma*, «il sacrificio è in verità l'azione umana» recita lo *Śatapatha Brāhmaṇa* I, 1, 2, 1)[30] è l'atto che fissa e replica continuamente un avvenimento cosmico non soltanto come rappresentazione ma come identificazione. In questo senso appaiono particolarmente interessanti le considerazioni sviluppate da Brian K. Smith. Lo studioso, prendendo spunto dalle riflessioni brāhmaṇiche (da cui era partito pure Malamoud) relative al sacrificio vedico inteso come processo di lavoro rituale, interseca il testo vedico con il

[29] Per una descrizione del rito dell'*agnicayana* si veda, *i.a.*, Silburn 1989: 64 e ss.; Staal 1996: 71 e ss. Secondo Jan Gonda (1962: 234) «En célébrant l'*agnicayana*, qui représente l'image de l'univers sous sa forme non dispersée et diversifiée, les prêtres rendent possible une triple pénétration. Partant de la périphérie de l'autel, ils parviennent au centre de trois structures identiques: à la *mahāvedi* (qui se trouve au centre spatial), au jour central des cérémonies, *viṣuvat* (centre temporel), et enfin à la personne intérieure et suprême du sacrificateur, qui constitue le 'centre immortel', le milieu même de Prajâpati».

[30] Per il testo cfr. Weber 1964 [1849].

concetto sociologico di tassonomia: l'approccio tassonomico che Smith mette in campo consente da una parte di individuare nello sforzo di classificare tutti gli aspetti della realtà uno dei tratti caratteristici della mentalità indiana (cfr. Smith 1994), dall'altro consente di concepire il sacrificio come un processo di costruzione, che ambisce a replicare, da parte degli uomini sul piano antropologico, la costruzione rituale dell'universo da parte degli dèi sul piano cosmologico (cfr. Smith 1989: 86). E non possiamo non ricordare che ancora una volta era stato Lévi-Strauss a segnare il sentiero da seguire. Infatti, *La pensée sauvage* coglie un altro aspetto che caratterizza i riti in generale e che appare in maniera specifica riferibile ai complessi rituali *śrauta.* Scrive Lévi-Strauss, infatti, che:

> «Le raffinatezze del rituale, che, considerate superficialmente e dall'esterno, potrebbero apparire oziose, si spiegano con la preoccupazione di quel che si potrebbe chiamare una '"micro-perequazione": non lasciarsi sfuggire nessun essere, oggetto o aspetto, per potergli assegnare un posto in seno a una classe» (Lévi-Strauss 1964 [1962]: 23).

Il rito sacrificale vedico, e all'interno di esso i momenti ludici prescritti, ripetono quell'avvenimento e dunque gli attori, protagonisti e comparse, giocano non semplicemente perché ripetono, imitano ma perché partecipano, comunicano e agiscono (cfr. Huizinga 2002 [1938]: 22). Ma accanto alle categorie strutturali della frammentazione e della ripetizione, Lévi-Straus aveva individuato altri elementi che possono far luce sul rapporto tra gioco e rituale. Ancora nel *Pensiero selvaggio* lo studioso aveva sottolineato come la dinamica del gioco conduca alla disgiunzione, il rito invece è sorretto dal principio della congiunzione. Infatti, giocare implica stabilire differenze tra gli avversari, cioè stabilire in conclusione una netta distinzione tra vincitori e vinti, poiché «vincere al gioco significa, in modo simbolico (che innumerevoli miti dipingono come reale), "uccidere" l'avversario» (Lévi-Strauss 1964 [1962]: 44). Eseguire un rito, al contrario, significa un'unione o una relazione organica tra due gruppi inizialmente disgiunti. Tuttavia, in questo scambio dal carattere congiuntivo, la dinamica del gioco continua ad operare:

> «Si stabilisce un'asimmetria preconcetta e postulata tra profano e sacro, fedeli e officiante, morti e vivi, iniziati e non iniziati, ecc., e il "gioco" consiste nel far passare tutti i partecipanti dal lato della vittoria, in virtù di eventi la cui natura e la cui disposizione hanno un vero carattere strutturale. Simile alla scienza […], il gioco produce eventi muovendo da una struttura» (Lévi-Strauss 1964 [1962]: 45).

Ecco allora che anche il rito viene giocato come una partita, ma la partita rituale è una "partita privilegiata" perché conduce a un certo tipo di equilibrio tra i due campi (cfr. *ivi*, p. 43).
Se il sacrificio rappresenta l'azione umana per eccellenza[31], allora, come scrive Malamoud (2008 [2005]: 196 e ss.), l'essere umano è nella sua essenza un "animale sacrificante". Infatti, lo studioso francese, riflettendo sul passo dello *Śatapatha*

[31] Può essere interessante una ricostruzione storico-genealogica dei rapporti di Malamoud con altri studiosi francesi, indologi e antropologi del mondo antico (da Bergaigne e Lévi a Hubert e Mauss, a Vernant e Detienne da una parte e a Renou e Malamoud dall'altra). Cfr. Calasso 2009.

Brāhmaṇa riportato sopra (I, 1, 2, 1), individua lo *yajña* come il lavoro che rende umano un uomo: il sacrificio implica uno sforzo spossante,

> «come fu spossante il lavoro dei *ṛṣi*, del veggenti del *Veda*, che in origine desiderarono così intensamente l'universo da far sì che esistesse: è perché si spossarono (radice verbale *ṛṣ*-), dice lo *Śatapatha Brāhmaṇa*, che furono chiamati *ṛṣi*» (Malamoud 1994 [1989]: 51)[32].

Questo sforzo è un processo di cottura che si ripete, per cui il sacrificio vedico si configura come atto attraverso il quale si compie, ogni volta, il riconoscimento dell'unità dispersa nella molteplicità (cfr. *ivi*: 49), che costituisce il significato fondativo del sacrificio[33]. Gli uomini e gli dèi ripetono il loro incontro all'interno dell'arena sacrificale a garanzia della persistenza dell'ordine, durante una celebrazione in cui gesti accompagnati da parole culminano nella fine violenta della vittima, immolata, squartata e cucinata, e in generale con la distruzione delle offerte (le quali a loro volta sono 'cotte' ovvero hanno subito un processo di trasformazione, come il miele o il burro o il *soma*)[34]. Le procedure culinarie implicano non solo un trasferimento di sostanze ed energie, ma anche la loro eliminazione.

2. Sacrificio e gioco: nuovi parallelismi

Tuttavia, il meccanismo sacrificale secondo le prescrizioni dei ritualisti vedici implica un aspetto paradossale, nella misura in cui gli effetti del sacrificio sono sempre invisibili e nel fatto che esso non produce nulla, perché ogni volta esso annulla i propri risultati: lo *yajamāna* recita, infatti, ogni volta che viene presentata un'offerta agli dèi, la formula di *tyāga* ("rinuncia" o "abbandono")[35] al frutto (*phala*) dell'azione rituale (*karman*), per cui i risultati derivanti dall'atto di sacrificare, se il sacrificio sia stato eseguito correttamente o meno e se dunque sia andato a buon fine, si collocano nella sfera dell'invisibile. Nel sacrificio non c'è guadagno o perdita, perché, come un gioco con le sue regole, non prevede che i giocatori abbiano parola sul meccanismo che trascina il gioco stesso: la pretesa di imporsi come soggetti non

[32] Cfr. *ŚB* VI, 1, 1, 1. Cfr. anche Holdrege 1994.

[33] Su questi aspetti cfr. anche Coomaraswamy 1978 e Oguibénine 1973.

[34] Tuttavia, in una prospettiva che tende a porre in secondo piano la centralità dell'uccisione e della morte nell'economia del sacrificio vedico e a rivalutare, in una visione politetica, altri aspetti, legati alle offerte vegetali e alle materie liquide oblate (che non vengono mai uccise, ma che assumono significato purificatorio) cfr. McClymond 2004: 338 e ss.; Id. 2008: 124 e ss. La studiosa, per quel che riguarda nello specifico il nostro tema, notava come: «Sacrifice also matters because the imagery and language of sacrifice is often applied to other activities, invoking the authority of sacrificial practice and establishing continuity between sacrifice and other ritual practices […] a resonance between traditional sacrifice and other activities that hope to take on the religious power and authority that rests with traditional sacrifice» (McClymond 2002: 235).

[35] Secondo i Mīmāṃsaka il sacrificio consiste nel rinunciare in favore degli o nell'abbandonare agli dèi le sostanze rituali poste nel fuoco. Questa definizione trova tuttavia una prima formulazione proprio nella letteratura dei *sūtra* dedicati alla trattazione degli *śrautayajña*. Per esempio, il *Kātyāyana Śrautasūtra* afferma che il sacrificio (*yajña*) si riassume in *dravyaṃ devatā tyāgaḥ* («sostanza [offerta], divinità e abbandono», *KŚS* I, 2, 2). Sulla formula di *tyāga* cfr. Malamoud 1994 [1989]: 53; Staal 1996: 121 e ss.; Michaels 2018: 435. Sulla concezione ritualistica dei Mīmāṃsaka cfr. anche Clooney 1990.

sarebbe che un'alterazione, una forzatura che incrinerebbe il meccanismo stesso. Rinunciare al frutto dell'azione, dunque, significa rinunciare alla volontà prevaricatrice che vorrebbe determinare un vantaggio, una sopraffazione sull'altro, deviando e piegando la manifestazione verso fini egoistici. Come nota Jan Platvoet, citato da Axel Michaels (2016: 170) i riti sacrificali del mondo vedico

> «Also distance the participants from their spontaneous selves, and from their private motives for, or interpretations of, the ritual. For the duration of the ritual, the participants are reduced to the roles which it prescribes for them, and to the purpose and theory embedded in it».

Ma la ripetitività non implica l'immobilità, anzi, indagando i testi prodotti dagli specialisti del sacrificio vedico, emergono una variabilità e una dinamicità che contribuiscono a enucleare i conflitti sottesi all'esegesi e all'esecuzione dei riti, prodotte nel corso del tempo all'interno delle diverse cerchie sacerdotali.

> «Thus, rituals, despite being formalized, are full of dynamics, and it is basically owing to the methods of substitution, alteration, iteration, omission, reduction, repetition, and invention that performances of a ritual are never the same. Even failed or disordered performances, which often cause amusement and jokes among the participants, do not inevitably invalidate the ritual as a whole. Vedic ritual literature, especially the Brāhmaṇa and *prāyaścitta* texts, is fully aware that mishaps in rituals happen. It differentiates between various types of ritual failure, considers various causes, and offers various means to resolve the problems, depending on the type of mishap or mistake» (Michaels 2016: 171).

Così, a un'analisi attenta emerge la complessità semantica[36] del sacrificio vedico e le diverse dinamiche conflittuali a cui esso allude. Così, in questo studio terrò conto innanzitutto del tema politico delle tensioni tra i vari gruppi sociali, soprattutto del problema della determinazione del rango che ciascun individuo occupa all'interno della società e in particolare dell'attribuzione della supremazia e del potere ad alcuni individui o ad alcuni gruppi: questa tematica investe in principal luogo i brahmani da una parte e gli *kṣatriya* dall'altra[37], ma anche i *vaiśya*, sia in maniera generica, ma anche specificatamente in quei casi in cui i ritualisti hanno disposto l'esecuzione di sacrifici, come nel caso del *vaiśyasava*, rivolti al terzo *varṇa*[38]. Se nei momenti ludici dei sacrifici *śrauta* analizzati (*vājapeya*, *rājasūya*, *aśvamedha*, *gosava*) in particolare, ciò rimanda al problema della definizione e dell'attribuzione della regalità al sovrano, ma non va dimenticato che un sacrificio come il *vājapeya* poteva essere intrapreso sia da uno *kṣatriya* sia da un brahmano, per conseguire uno *status* sociale più elevato, e a maggior ragione ciò vale per il *gavāmayana* e in

[36] Michaels (2018: 434) sottolinea, infatti, come «rituals are not limited to just one meaning or purpose, such as auspiciousness. They are complex events in which actions and words are constantly adapted to diverse situations and needs of the ritual specialists or other participants».

[37] Sul tema della contrapposizione e complementarità tra potere del sovrano e sacerdozio cfr., *i.a.*, Dumont 2000 [1966]: 163 e ss.

[38] Sul rispecchiamento delle divisioni sociali della società vedica nelle suddivisioni del testo vedico cfr. Smith 1994b.

generale per i rituali della tipologia *sattra*, in cui gli officianti sono al tempo stesso i beneficiari del rito (ossia sono anche *yajamāna*). Emerge dunque una conflittualità interna alla stessa classe brahmanica. Come è stato sottolineato da Marianna Ferrara (2018: 30):

> «i benefici dello *yajña* sono un aspetto della pratica che non può prescindere dalla posizione sociale di quanti rappresentavano la pratica, cioè i *brāhmaṇa*, né di quanti dalla pratica erano rappresentati, cioè i diretti fruitori che si rivolgevano agli esperti del servizio rituale per onorare gli dèi. […] Beneficiavano e traevano vantaggio dalla reiterazione dello *yajña* quanti occupavano posizioni dominanti».

Tuttavia, tale posizione dominante, con una sorta di circolarità, veniva certificata e assicurata dalla partecipazione ai giochi rituali di cui mi occuperò nei capitoli successivi.
Un altro aspetto su cui i giochi eseguiti all'interno degli scenari rituali permettono di riflettere riguarda i conflitti di genere; questi investono la regolamentazione dei rapporti tra gli uomini e le donne e l'attribuzione culturale delle rispettive sfere, da cui discende la definizione e la codifica dei loro comportamenti socialmente riconosciuti. Inoltre, un'altra considerazione, che ancora una volta emerge dall'analisi dei *ludi* messi in atto durante i riti, riguarda i rapporti e i conflitti che individuano le relazioni tra i vari gruppi umani appartenenti a correnti culturali o comunità estranee alla purezza rituale codificata dalla tradizione brahmanica nella letteratura vedica, in particolare alla regolamentazione dei gruppi dei *vrātya* e alle ramificazioni complesse che questo problema, ampiamente dibattuto, rivela in molte *performance* rituali inserite nella celebrazione dei rituali di tipo *śrauta*. Infine, la dimensione del gioco consente di gettare una luce anche sui rapporti delle comunità umane vediche con gli esseri non umani, in particolare con gli animali in specifici contesti rituali: attraverso le prescrizioni e gli obblighi imposti all'individuo che decide di intraprenderle, tali azioni, basate sul gioco imitativo ritualizzato, in particolare sullo zoomorfismo, lasciano intravedere possibilità di costruire una relazione uomo-animale che consente di definire l'umano in maniera non oppositiva con l'animale.
Tuttavia, qualora il gioco fosse indagato come prospettiva ermeneutica attraverso la quale studiare e comprendere ciò che accade sulla scena sacrificale, alcuni aspetti della dimensione ludica potrebbero anche consentire di far luce su alcune componenti che in ultima analisi caratterizzano la stessa messinscena sacrificale. Il gioco, infatti, funziona secondo schemi precisi (regole esplicite, sequenze prescritte, ruoli precisi, varianti codificate, poste prestabilite) che ne garantiscono lo svolgimento e che ne determinano l'esito e la fine, decretando vincitori e vinti. Pertanto, nel gioco si ritrovano alcuni elementi e certe caratteristiche che lo rendono affine all'esecuzione dei riti sacrificali vedici, in particolare a quelli di tipo *śrauta* ai quali rivolgiamo la nostra attenzione in questo studio. Anche questi ultimi, prevedono delle regole di esecuzione ben determinate e descritte nei minimi dettagli dai teologi e dai ritualisti vedici. Tali regole d'esecuzione prescrivono tempi, modalità, sequenze, ruoli, varianti ammissibili o non ammissibili e ogni volta i testi dichiarano in maniera esplicita perché il rito sacrificale o il segmento rituale vadano eseguiti, quale sia la posta in gioco, che cosa si guadagna e a volte anche che cosa si

rischia di perdere. Il sacrificio, così come il gioco, consente agli esseri umani di definire la propria posizione ed esposizione nel mondo. Da una prospettiva fenomenologica, che più volte torna a riflettere sui nessi tra gioco, gesti cultuali e sacrificio, Eugen Fink nel 1960 scriveva in *Spiel as Weltsymbol* (*Il gioco come simbolo del mondo*):

> «Il brivido numinoso che emanava dalla natura concepita come selvaggia e incontaminata strappava l'essere umano dei primi tempi al di là di sé stesso, lo spingeva a relazionarsi con il sovrumano, ne motivava l'offerta e il sacrificio. L'essere umano arcaico interpretava la sua posizione, la sua esposizione, in gesti cultuali di gioco» (Fink 2016 [1960]: 180).

Così il sacrificio in età vedica classica è divenuto il gioco, inteso come sistema di regole (*ludus*), attraverso il quale interpretare il mondo. Il *ludus* si differenzia dal gioco (*jocus*) in quanto addestramento o esercizio (*entraînement* lo definisce Benveniste) che prevede uno sforzo nella cornice di uno scenario (rituale) agonistico, quali danze, lotte[39], corse, sfide che mettono in campo le abilità intellettuali e al tempo stesso l'imponderabile, come una partita a dadi[40], ma anche momenti legati alla mimesi o all'abbondono legato al piacere di lasciarsi oscillare su un'altalena:

> «Le jeu réalise, par l'intermédiaire des participants, une sorte de drame complet, de forme généralement agonistique, consistant en une lutte pour la possession d'objet, instrument ou symbole de victoire. […] Tout cela aide à définir le type de réalité où se meut le jeu: c'est une réalité mystique et qui emprunte au sacré quelques-uns de ses caractères les plus apparents» (Benveniste 1947: 163).

Il *ludus* rituale, infatti, ha assorbito e disciplinato la spontaneità creativa e irrequieta, che Caillois definisce la fase della *paideia*, ovvero, secondo il modello interpretativo proposto da Jan Heesterman in *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual* (2007 [1993]), l'ideologia sacrificale di età vedica classica ha consentito di incorporare al suo interno gran parte di quelle correnti o tradizioni e quelle modalità di esecuzione delle pratiche religiose che erano sfuggite, dal punto di vista della purezza rituale, alla tradizione brahmanica che si andava modellando come dominante nel tentativo di definire una concezione unitaria, pur lasciando spazi di incongruità e tracce della ritualità esterna o precedente alle norme condivise dalle linee di trasmissione maggioritarie. La centralità di vari *ludi*

[39] Sulle danze armate, nel mondo della Grecia classica e di Roma antica e in una prospettiva comparativistica rispetto alle forme folkloriche assunte nell'Europa e nell'Italia contemporanea si veda Buttitta 2014. Per l'antropologo, in particolare, la danza armata maschile rappresenta l'espressione di forza virile finalizzata all'affermazione di uno *staus* (cfr. pp. 16-17) e in generale «la danza si propone, particolarmente in ambito rituale, come una forma di comunicazione non verbale di particolare efficacia, che presenta concettualizzazioni e rappresentazioni di una precisa visione del mondo e della vita umana» (Buttitta 2014: 226-227).

[40] Lüders (1907: 1) cominciava il suo celebre studio sul gioco dei dadi nell'india antica con questa affermazione: «Würfelspiel und Wagenrennen sind die beiden Vergnügungen denen sich der vedische Inder mit Leidenschaft hingab» [I giochi di dadi e le corse dei carri sono i due divertimenti a cui l'indiano vedico era appassionatamente dedito].

nella celebrazione di alcuni rituali vedici del tipo *śrauta* fa emergere lo stretto legame morfologico tra la sfera del gioco e quella del sacro, tra la sfera del gioco e quella del rito, perché il gioco esprime vere e proprie valenze rituali: come sostiene Caillois, i riti e i giochi sono inventati dagli uomini. Per questo motivo, essi si collocano nella storia e sono soggetti a un'evoluzione, che ne determina l'agentività, i fini e i significati. Tra i riti sacrificali vedici e i giochi collocati all'interno di essi sussiste, allora, una perfetta coincidenza di senso, nella misura in cui essi esprimono, nella loro forma originaria, la lotta, l'agonismo. Così, secondo Jan Heesterman (1985 e 2007 [1993]), ma per molti aspetti, prima ancora per Franciscus Kuiper (1960) il sacrificio è la trasposizione a livello rituale dell'agonismo che vede contrapposti i sacerdoti ai membri della classe nobiliare per il controllo della società vedica[41]. C'è un altro aspetto che va tenuto presente: il motivo dell'*agon* influenza la stessa composizione degli inni vedici. In età vedica i *ṛ̊ṣi* disputano gare di enigmi[42] e giochi di parole (*brahmodya*, lett. il 'dire sacro' ovvero la 'disputa sul *brahman*'). I *ṛ̊ṣi* riuscivano a vincere queste competizioni poetiche ritualizzate grazie al dominio delle strategie verbali e delle tecniche compositive, cioè grazie al dominio della parola[43]. Questi indovinelli o enigmi si ripropongono nell'esecuzione dei riti vedici, tra gli officianti o tra l'officiante e lo *yajamāna*[44]. I giochi di parole condotti confermano il valore performativo delle formule utilizzate, per cui le parole recitate durante il rito sono parole efficaci perché producono effetti: il sacrificio stesso è una *performance* in cui le azioni degli attori, costantemente accompagnate dalla recitazione, trasformano i *performer*. La cornice originaria è quella dell'agonismo e della gara, si gioca al sacrificio, e si giocano i giochi prescritti nei sacrifici per la vita e per la morte, per la gloria e per lo *status* che si acquisiranno all'interno della società, per comprendere l'enigma stesso che è il sacrificio:

> «Potrebbe non essere troppo azzardato considerare il sacrificio come la messinscena paradossale dell'enigma della vita e della morte. […] Per affermarsi come l'incarnazione dell' "energia connettiva" contenuta nell'enigma del sacrificio, egli [l'officiante *brahman*] deve impegnarsi con determinazione nell'agone sacrificale, come fa nella gara verbale del *brahmodya*» (Heesterman 2007 [1993]: 237).

[41] Per una discussione delle posizioni di alcuni studiosi finora citati, in particolare di Staal, Heesterman e Smith, si veda Holdrege 1997 (1998).

[42] Cfr. *ṚV* I, 164; V, 44; V, 47; VI, 75 VIII, 29 o l'inno allo *skambha AVŚ* X, 7, 5-6 e 37 e X, 8 come esempi di inni costruiti su enigmi. Sui *brahmodya* e sull'agonismo come espressione originaria del sacrificio vedico cfr. Kuiper 1960; Poley 1986; Bader 1989: 136 e ss.; Thompson 1997. Sul valore dell'enigma nella poetica e nella letteratura indiana in generale cfr. Renou 1978: 11-20.

[43] Su questo tema si veda in generale Spanò 2021c e la bibliografia citata.

[44] Da questo punto di vista, viene in primo piano il significato antropopietico che coinvolge lo *yajamāna* nei rituali vedici: l'abilità nel risolvere gli enigmi o nel rispondere agli indovinelli, in un contesto ritualizzato, sottolinea l'aspetto processuale del rito stesso e il suo valore trasformativo, mentre emergono le somiglianze formali tra il rituale e l'enigma stesso che li avvicinano ai giochi in quanto strutture sorrette da regole e scopi ben definiti. Scrive Don Handelman (1996: 52): «Rituals of trans-formation work only through processuality, through the shaping and harnessing of shifting, enigmatic forces».

Le analisi e le tesi sostenute in questo studio mirano a fornire dei giochi rituali nel contesto dei sacrifici *śrauta*[45] non solo un'indagine storica, attraverso l'esame degli slittamenti, omissioni, mutamenti, aggiustamenti e armonizzazioni rispetto a una tradizione brahmanica *in fieri* che man mano prende corpo, ma anche a indagare tali momenti ludici attraverso una prospettiva morfologica, che individua in essi la manifestazione di precisi processi intellettuali dove le concezioni teologiche e le idee politiche si mescolano in maniera efficace al fine di costruire una serie di discorsi potenti che mira alla definizione di un modello di società. Prendendo in prestito alcune riflessioni di Bruce Kapferer, il quale, a partire da Victor Turner e da una concezione simile a quella di Stanley Tambiah, insiste sulla processualità rituale, riscontriamo nel panorama dei giochi rituali analizzati alcune dinamiche ben precise, che rimandano a sensi inquadrabili solo nel contesto culturale di cui sono espressione, ma anche una dinamicità interna, che li conduce a essere non una realtà statica, ma piuttosto eventi che creano una realtà virtuale, nel senso non di una realtà alternativa o in contrapposizione alla realtà effettuale o effettiva:

> «As I will explain, the virtual of ritual is a thoroughgoing reality of its own, neither a simulacrum of realities external to ritual nor an alternative reality. It bears a connection to ordinary, lived realities, as depth to surface. I stress the virtual of rite as one in which the dynamics of cosmological, social, and personal construction—dynamics as a field of force—achieve their most intense concentration» (Kapferer 2004: 35).

Le riflessioni di Victor Turner (1977 [1969]; 1982; 1987), infatti, focalizzandosi sugli aspetti diversi e complessi che caratterizzano l'esecuzione di un rituale, avevano individuato all'interno del pattern rituale principale, una serie di riti liminali che sono tali in quanto mettono in luce gli aspetti paradossali e a volte assurdi di alcune parti del rito e che fanno emergere, nelle performance che spesso li caratterizzano, una serie di momenti di ludici caratterizzati da *performance* di carattere agonistico o da mascherate rituali etc.

Ciò appare evidente, per esempio, in alcuni rituali come il *vājapeya* (cfr. Keith 1925: 339) oppure nei sacrifici della tipologia *sattra* ("sessioni"). In questi riti appaiono emergere, incorporate dall'ideologia brahmanica, reminiscenze di performance che richiamano espressioni rituali alternative, ma non necessariamente del tutto estranee, a quella vedica, come quelle dei gruppi dei *vrātya*. Ciò è stato notato in particolare per il *mahāvrata* (cfr. Hauer 1927: 246 e ss.; Heesterman 2007 [1993]: 95), il rito finale del *gavāmayanasattra*, un rituale che si svolgeva nel corso di un anno. Esso, poiché assecondava il passaggio da una stagione all'altra attraverso l'avanzare dei mesi in corrispondenza dell'avvicendamento delle costellazioni zodiacali paragonate a vacche, prendeva il nome di *gavāmayana*, 'il cammino delle vacche'. In questo rituale, legato ai passaggi stagionali connessi ai momenti del ciclo agricolo[46], assumevano un'importanza centrale i due momenti dell'anno coincidenti con il giorno dell'equinozio di primavera, denominato *viṣuvat*, e quello del solstizio d'inverno, durante il quale si celebrano le *performance* rituali del *mahāvrata*. La

[45] Sugli *śrautayajña* in generale e sulle connessioni con le altre tipologie di *yajña* si veda Gonda 1982.

[46] Per una serie di riferimenti alla centralità dei solstizi come momenti critici dell'agricoltura stagionale, in particolare presso le culture europee, cfr. Kaliff, Oestigaard 2023: 56 e ss.

descrizione del rito classico ci è stato trasmesso in diversi testi della letteratura vedica: sia in alcuni manuali rituali, gli *Śrautasūtra*, sia in testi tradizionalmente considerati come facenti parte della letteratura sacra in quanto frutto di una rivelazione/audizione (*śruti*), come gli *Āraṇyaka*.

Per richiamare ancora la terminologia utilizzata da Caillois, le regole del gioco del sacrificio servono per impedire alla vertigine di prendere il sopravvento e di trascinare i giocatori nell'*ilinx*, nel gorgo. Il sacrificio, pertanto, si presenta come un gioco disciplinato nei minimi dettagli, il cui rispetto impegna in uno sforzo severo che consente, soprattutto durante i momenti critici dell'esistenza, di neutralizzare, rimandare o allontanare, senza però mai dimenticare, il gorgo. Questo luogo vorticoso e angosciante rappresenta il rischio del caos nel quale si dibatte l'umanità. Per comprendere questo tratto costitutivo del processo di ritualizzazione e dunque dei momenti ludici ritualizzati, ovvero il meccanismo della ripetizione, prendiamo in prestito le parole di Ernesto De Martino. Lo storico delle religioni e antropologo, riflettendo su queste tematiche, che in ultima analisi sono all'origine della religione stessa, nel 1953 scriveva:

> «In tutti questi momenti la storicità *sporge*, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito umano di 'esserci' è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa, qualche cosa di decisivo accade o sta per accadere: il carattere critico di tali momenti sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente il riscatto culturale […]. Il divenire angoscia, soprattutto nei momenti critici dell'esistenza: l'istituto della destorificazione sottrae questi momenti alla iniziativa umana e li risolve *nella iterazione dell'identico*, onde si compie la cancellazione o il mascheramento della storia angosciante» (De Martino 1953: 19).

Così, rimandare indefinitamente la distruzione dipende proprio dalla salvaguardia delle regole, dalla ripetizione identica di ogni gesto, di ogni parola: attraverso il sacrificio i ritualisti vedici hanno messo a punto uno strumento che ha consentito di fronteggiare lo smarrimento di fronte al caos.

Capitolo II

Rotolano i dadi: la partita a dadi nel *rājasūya*

veillant
doutant
roulant
brillant et méditant
avant de s'arrêter
à quelque point dernier qui le sacre
Tout Pensée émet un Coup de Dés
(Stéphane Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, 1914)

Introduzione

Il *rājasūya*, ovvero il sacrificio solenne commissionato da un sovrano per imporre la sua regalità sul regno[47] presenta una complessa serie di rituali che si succedono nel corso di una lunga sessione sacrificale e che culmina in una serie di giochi cui il sovrano si deve sottoporre. Infatti, appaiono particolarmente significativi, per l'ambito del quale mi sto occupando in questo studio, i momenti dedicati alla partita a dadi e alla corsa del carro[48]: la vittoria in questi segna progressivamente la conquista della sovranità[49], fino al momento finale, in cui il re, affermatosi sulle diverse componenti sociali dello stato, si sottopone all'unzione rituale (*abhiṣecanīya*) e siede su una pelle di tigre, simbolo dello stesso potere regale. Assecondando l'etimologia indoeuropea e i paralleli in particolare con il mondo romano, il re (*rāja*) sarà tale perché in grado di guidare di condurre sulla retta via il suo popolo, di emanare e garantire le regole del buon funzionamento statale[50]. Tutta la partita è allestita con un sottotesto simbolico: la posta in gioco sono i pezzi in cui è stata squartata una vacca di quattro anni, ma la vittima viene sostituita da un *odaná*[51]. Quest'offerta di origine vegetale, una sorta di porridge fatto di riso o

[47] Una descrizione minuziosa del *rājasūya* corredata dai testi e dalle loro traduzioni si trova in Heesterman 1957. Cfr. inoltre la nota 2 per le opere di carattere generale.

[48] Di cui mi occuperò diffusamente nel secondo capitolo.

[49] La vittoria allude, nel contesto ludico, al legame istituito tra gioco dei dadi e cleromanzia, un legame attestato in diverse culture (cfr. Halliday 1913: 205 e ss.): colui che vince la partita può leggere nel favore che i dadi gli hanno concesso un segno del destino. Il re è tale perché il destino, divinato e rivelato dalla vittoria alla partita a dadi, lo impone come sovrano universale (*sarvarāja*). Su questo tema, in riferimento alla cultura greca antica, si veda Grottanelli 2001. Un altro aspetto interessante dell'utilizzo dei dadi nella civiltà classica indiana, che coniuga il motivo del sorteggio con quello proprio delle sfumature erotiche che assume in India il concetto di gioco (*krīḍā, līlā*) è costituito dal fatto che il nobile cittadino (*nāgaraka*) si rimetteva alla decisione dei dadi per stabilire con quale donna avrebbe trascorso la notte (cfr. Auboyer 1996 [1961]: 326).

[50] Cfr. su questi aspetti e per le ricostruzioni e i nessi linguistici Benveniste 2001 [1969]: 291-296.

[51] Sul concetto di sostituzione nei sacrifici vedici e in generale nel sacrificio della vittima animale con un'offerta di natura vegetale ovvero del sacrificante con la vittima si sono occupati i principali studiosi, a partire da prospettive di studio specifiche e fornendo chiavi di lettura molteplici e diverse. Per una panoramica delle diverse posizioni e per un contributo specifico rispetto al mondo vedico si veda Smith, Doniger 1989, dove in particolare gli autori scrivono: «Sacrifice […] is an act which is

altri cereali spezzettati e bolliti nel latte, ha assunto nell'ideologia brāhmaṇica un valore simbolico sempre più elevato. In alcuni inni atharvanici (*AVŚ* IV, 35; XI, 1; XII, 3) e poi nella letteratura teologico-liturgica dei *Brāhmaṇa* constatiamo una vera e propria esaltazione dell'*odaná*, per cui le quattro porzioni in cui viene suddivisa (cfr. *TB* II, 1, 4, 4 *catuṣprāśya odana*) rappresentano le tre regioni del mondo (acqua, cielo e terra), mentre nella quarta porzione restante (*ucchiṣṭa*) prendono forma i sei volte ottanta dèi[52]: il *ṛṣi* vedico, allora, non esita a glorificare l'*odaná* come mezzo infallibile per sconfiggere la morte, attraverso l'uso dell'imperativo (*atitarani* da *atitṛ*-): *ténaudanénáti tarāṇi mṛtyúm* («per mezzo dell'*odaná* possa io oltrepassare la morte», *AVŚ* IV, 35, 1d[53]). Per il valore simbolico acquisito nella liturgia, esso rappresenta, tra le offerte vegetali, la *dakṣiṇā* dei sacerdoti officianti nell'*odanasava*[54]. Dunque, in realtà si gioca per vincere le porzioni in cui l'*odaná* è stato suddiviso. I ruoli degli attori che entrano in gioco sono assegnati in maniera da poter ripetere il gioco, ogni volta che il *rājasūya* venga eseguito, senza possibilità di errori: i giocatori, infatti, devono essere quattro rappresentanti dei quattro *varṇa* o ordini sociali (un *brāhmaṇa*, uno *kṣatriya*, un *vaiśya* e uno *śūdra*). Essi devono essere qualificati (*tadyoga*, lett. l' 'attività di questo'), cioè devono possedere quelle qualità inerenti (*tadyoga*) alla propria condizione individuale (*tadyoga*) che li rende membri specifici di una determinata classe sociale. Poiché il testo della *Vājasaneyi Saṃhitā* appare alquanto vago nel fornire dettagli utili per ricostruire le principali fasi rituali che preparano il gioco dei dadi, pertanto, bisogna rivolgersi, come suggerisce Heesterman (1957), ai testi del *Kṛṣṇa Yajurveda*.

Tuttavia, prima di passare all'analisi dei testi relativi alla partita a dadi nella cornice del *rājasūya* e a fornire alcune chiavi interpretative, appare opportuno inquadrare l'antichissimo gioco dei dadi nell'ambito culturale e religioso vedico e fornire al contempo un quadro lessicale dei termini relativi al gioco.

1. Il gioco dei dadi nella cultura indiana

---

always a shadow of itself. It is always an act of surrogation, an imitation of an ideal, a counterpart of an unrealizable prototype» (p. 216) e alla nota 40 gli autori ulteriormente specificano: «in a real sense all Vedic sacrifices were substitutes for hypothetical and prototypical cosmic rituals. The phenomenon of "equivalency", when it deals with sacrifices within the realm of human possibility, most often takes the form of "equating" lesser rituals to the Soma sacrifice» (p. 221). Si cfr. anche Malamoud, 2007: 149-175 e per quanto riguarda nello specifico il gioco di sostituzioni relative al *soma*, Malamoud 2005: 165-183. Tuttavia, nel caso specifico in oggetto, *contra* l'interpretazione della sostituzione della vacca con l'*odana* cfr. Heesterman 2007 [1993]: 298. In tale direzione, potrebbe essere utile confrontare il passo, pur più recente rispetto al *Baudhāyana* e all'*Āpastamba Śrautasūtra*, del *Kātyāyana Śrautasūtra* XV, 7, 20: *gām asyānīya ghnanti* («avendo portato la sua vacca, la colpiscono») e il commento di Karka. Per il testo faccio riferimento a Weber 1972 [1852]. Cfr. anche le traduzioni di Ranade 1978 e Thite 2006.

[52] La suddivisione e la distribuzione, molto più che l'uccisone (metaforica), rappresentano l'aspetto principale del trattamento delle offerte di natura vegetale nei sacrifici (cfr. McClymond 2008: 66 e ss.).

[53] Per il testo della recensione Śaunaka dell'*Atharvaveda* si è seguito Orlandi 1991.

[54] Cfr. Gonda 1965b: 30 e ss. e 65, ma soprattutto Gonda 1987: 151 e Gonda 1980: 178 e ss. Si veda più avanti il capitolo III del presente studio.

Sui giochi giocati nell'India antica abbiamo poche informazioni, derivanti per lo più da (rari) ritrovamenti archeologici e dalle descrizioni forniteci da opere letterarie e religiose. Tra i giochi più diffusi, su cui a partire dal *Ṛgveda* in poi la cultura indiana ha costruito una serie quanto mai ricca di valori e significati, che spesso rimandano l'uno all'altro, vi è il gioco dei dadi[55]. Il gioco, già nelle fasi più antiche di cui abbiamo testimonianza, doveva possedere un'intricata e complessa serie di regole che ne facevano un gioco d'azzardo ma i cui risvolti, come vedremo, attengono alla sfera rituale e religiosa[56], ma anche alla costruzione della realtà politica ed economica e alla tensione agonistica tra i diversi attori sociali, rappresentanti di classi e interessi in conflitto tra loro, che prendevano parte al gioco nel momento in cui questo venne ritualizzato e inserito all'interno dei grandi sacrifici dell'epoca classica vedica.

L'inno 34 contenuto nel X *maṇḍala* del *Ṛgveda* è uno dei più noti e tradotti tra gli inni vedici[57]. Esso, all'interno della *saṃhitā* ṛgvedica, rappresenta, per il modo di affrontare la tematica trattata, un inno 'moderno'[58], che si inserisce nel testo religioso, che fonda e permea di sé tutta la religiosità indiana successiva, come una mossa inaspettata in un gioco di strategia perfettamente condotto. Il *ṛṣi* che lo ha composto, infatti, dimentico per un attimo degli dèi, si rivolge agli uomini e la creazione poetica celebra tutta la disperata umanità del giocatore di dadi, che sperimenta la frenesia del gioco e la comunica in prima persona, quasi in una sorta di pubblica confessione[59], il gorgo nel quale i dadi lo hanno precipitato e al quale non riesce più a sfuggire. Vedremo tuttavia come, anche se mai esplicitamente, una dea sorveglia la vita del giocatore e forse da sempre è lei la guardiana della vertigine che coglie il giocatore, presente nel buco in cui i dadi vengono lanciati, in un rotolare dominato dalle leggi del caos, di cui proprio la dea porta il nome: Nirṛti, la dea Dis-ordine, la dea del Caos[60]. Nirṛti rappresenta la personificazione del principio entropico che si imprime sulla realtà, facendola precipitare progressivamente e inevitabilmente nel caos. Infatti, l'insieme di regole da rispettare e delle mosse stabilite limita l'azzardo nel gioco dei dadi, ma ciò che sfugge e fa precipitare tutto è proprio l'incapacità del giocatore di smettere, di alzarsi dal tavolo, sia che egli stia vincendo sia che stia perdendo. È in questo momento che sembra quasi veder comparire la dea Nirṛti alle sue spalle, a ricordargli che qualsiasi ordine è sempre

[55] Tra gli studi più recenti, si segnala Falk 1986.

[56] Cfr. Sabbatucci 1964, che approfondisce questi aspetti soffermandosi in particolare sul significato dei giochi d'azzardo presso i popoli nativi americani.

[57] Tra le interpretazioni più recenti, vale la pena ricordare quella fornita da D'Intino 2005, che intende l'inno, in connessione con le gare vediche di componimenti, come riflessione allegorica sulla stessa arte poetica e sulla condizione del poeta vedico.

[58] Così si esprimono Stephanie Jamison e Joel Brereton: «The monologue form found here is almost unprecedented in the Ṛgveda, and the shifting play of emotions is psychologically convincing and very moving. Showing our own biases, we might proudly deem it quite 'modern'» (2014: 1430).

[59] In questo senso, l'inno sembra anticipare una delle forme di *prāyaścitta* (riti di espiazione) codificati dalla letteratura sul *dharma*. In particolare, l'*abhiśasta* - forse originariamente un individuo che si è macchiato di una colpa lieve (cfr. Bodewitz 2006: 267-268), ma che successivamente denoterà chi è stato maledetto o accusato in quanto si è macchiato di un'infamia o di una grave offesa - dovrà espiare il proprio peccato (derivante dai comportamenti considerati più gravi) con una 'pubblica confessione', mendicando casa per casa il cibo e presentandosi come il più obbrorioso dei peccatori (cfr. Kāṇe 1953: 41).

[60] Sulla dea Nirṛti si veda Spanò 2016a: 19-41.

precario, che gli sforzi degli uomini di dominare il caos con gli strumenti della razionalità sono destinati a infrangersi, mentre la partita a dadi diventa una metafora della vita umana. Così, la dea Nirṛti, mai nominata esplicitamente nelle strofe dell'inno, sembra sorvegliare di nascosto l'andamento del gioco, annidandosi nel luogo che più le è proprio: il 'buco nel terreno', la 'fenditura' (*iriṇa*) utilizzata come 'tavolo da gioco', nella quale i dadi/bacche vengono lanciati e lasciati rotolare.

> *prāvepā́ mā bṛható mādayanti pravātejā́ íriṇe várvṛtānāḥ* | *sómasyeva maujavatásya bhakṣó vibhī́dako jā́gṛvir máhyam achān* !!
>
> «Mi ubriacano, ondeggianti dall'alto [dell'albero di *vibhīdaka*], esse, che crescono in un luogo agitato dal vento, rotolando sul tavolo da gioco. Come una bevuta di *soma* che cresce sul monte Mūjavat, sono le bacche dell'albero di *vibhīdaka* che mi infiammano» (*ṚV* X, 34, 1)[61].

Il termine *akṣa* indica le bacche dell'albero di *vibhīdaka* o *vibhītaka* (*Terminalia bellerica*), una sorta di giunco utilizzato per le siepi. Esse venivano utilizzate come dadi, o meglio come biglie, in questo gioco che probabilmente consisteva nel gettare in aria le bacche, una alla volta, facendole cadere e rotolare su una plancia concava (*iriṇa*, letteralmente 'buco, interstizio, fessura'), per colpire quelle già lanciate dagli altri giocatori. Secondo *Nirukta* IX, 8[62], la plancia è detta *iriṇa* perché è libera dai debiti (*iriṇaṃ nirṛṇam*, 'senza debito') oppure perché da essa sono state eliminate le erbe (*asmādoṣadhaya iti vā*) per giocare (probabilmente si giocava direttamente sul terreno liberato preventivamente dalle erbacce). I debiti contratti al tavolo da gioco, al contrario degli altri, non possono essere pagati dai discendenti del debitore[63], perché una colpa ineliminabile grava sull'*iriṇa*: infatti, secondo il mito narrato nella *Taittirīya Saṃhitā* (II, 5, 1) l'origine di questa 'fenditura' è da ricondurre alle vicende del brahmano tricefalo Viśvarūpa ('Onniforme'), il *purohita* (sacerdote domestico o cappellano) degli dèi. Viśvarūpa aveva promesso di condividere con gli dèi, ma in segreto aveva promesso lo stesso agli Asura, gli antidèi. Indra, sovrano delle schiere divine, sentendo minacciata la propria sovranità, gli tagliò le teste con la sua arma, il *vajra*. Avendo tuttavia ucciso un *brāhmaṇa*, considerata una delle colpe più gravi di cui una creatura si possa macchiare (cfr. *MDhŚ* XII, 55), Indra venne accusato da tutti gli esseri viventi. Per

[61] Per il testo si fa riferimento ad Aufrecht 1968 [1877]. Per la traduzione dell'inno in esame si è tenuto conto anche di Ambrosini 1981 e di Banerji 1985.

[62] Per il testo cfr. Bhadkamkar 1942 e per la traduzione cfr. anche Sarup 1967 [1920-19269]. Il *Nirukta* di Yāska è un celebre trattato etimologico, in realtà più propriamente un commento a un lessico o glossario di età vedica, il *Nighaṇṭu*, che Yāska ricostruisce, incorporandone nel testo la 'spiegazione' (*nirukta*), cioè il significato dei termini. La datazione del *Nirukta* appare controversa, collocandosi, secondo la maggior parte degli studiosi tra il VII e il VI secolo prima dell'Era Comune e risente a sua volta della collocazione storica di Pāṇini e del dibattito relativo al fatto se Yāska avesse o meno conosciuto l'opera del grammatico (cfr. p.e. Bronkhorst 2016: 319).

[63] La nozione di debito, connessa a quella di purezza rituale, riveste nella cultura brahmanica e poi successivamente negli sviluppi della religiosità indiana un posto centrale. Infatti, intorno al III secolo dell'Era Comune o poco prima (cfr. Olivelle 2018: 17), parallelamente a quella degli *āśrama* (stadi della vita), si sviluppa la dottrina dei "cinque grandi sacrifici" (*pañcamahāyajña*), cioè il *ṛṣiyajña, devayajña, bhūtayajña, nṛyajña* e *pitṛyajña*, che tutti gli uomini, e in particolare i brahmani, devono compiere per tutta la vita, per riscattare il proprio debito, rispettivamente nei confronti dei *ṛṣi* (veggenti delle strofe del *Veda*), degli dèi, degli esseri, degli uomini e degli antenati (cfr. *MDhŚ* IV, 21). Sul concetto di debito cfr. Śāstri 1971: 84-85; Malamoud 1994 [1989]: 121-142.

eliminare la propria colpa[64], Indra si rivolse alla terra, agli alberi e a un gruppo di donne, chiedendo loro di farsi carico ciascuno di un terzo della propria colpa. La terra è la prima ad accettare:

> *tr̥tīyam brahmahatyā́yai práty agr̥hṇāt tát svákr̥tam íriṇam abhavat tásmād ā́hitāgniḥ śraddhā́devaḥ svákr̥ta íriṇe nā́va syed brahmahatyā́yai hy èṣá várṇaḥ* |
>
> «Essa accettò un terzo [della colpa] per l'uccisione del brahmano. Esso divenne una fenditura naturale. Per questo motivo colui che ha deposto il fuoco [domestico] sull'altare e ha per divinità la fiducia [nell'azione rituale][65] non scelga una fenditura naturale. Invero, essa è il marchio [della colpa] per l'uccisione di un brahmano» (*TS* II, 5, 1, 3, 2)[66].

In questo racconto mitico emerge anche una precisa connotazione culturale del genere femminile. La terra, la vegetazione e le donne rappresentano, infatti, epifanie diverse del femminile, caratterizzato dalla capacità generativa e fecondativa (cfr. nota 267). Esse possono, così, accogliere la colpa di Indra, che paralizzerebbe l'ordine cosmico, rendendo sterile il mondo, e assorbirla, consentendo in questo modo la rinascita e il superamento di quella grave trasgressione rappresentata dal brahmanicidio (*brāhmaṇahatyā*).

Oltre alle bacche, il termine *akṣa* indica anche le conchiglie *cauri* (*kaparda*), originariamente utilizzate come dadi, e, poi, successivamente, i *pāśaka*, prismi lunghi circa sette centimetri, i cui quattro lati lunghi erano segnati con dei puntini, da uno a quattro, detti occhi (*akṣa*) o gocce (*indus*). Ne abbiamo attestazione in un componimento atharvanico, dove il giocatore pronuncia questo inno esprimendosi in prima persona per assicurarsi il successo prima di cominciare una partita a dadi. Egli afferma che così come i dadi in quanto tali saranno onorati con un'oblazione, allo stesso modo lo saranno le gocce, cioè il punteggio rappresentato dai singoli dadi:

> *tébhyo va indavo havíṣā vidhema*
>
> «Allo stesso modo, O gocce, offriamo a voi un'oblazione» (*AVŚ* VII, 109, 6c).

Secondo il *Nirukta* di Yāska:

> *akṣāḥ aśnuvata enāniti vā* | *abhyaśnuvati ebhiriti vā teṣāmesā bhavati*

[64] Il concetto di trasgressione della norma si esprime in sanscrito sia attraverso il sostantivo *pātaka* (lett. 'caduta') sia attraverso il sostantivo *āgas* (lett. il 'miasma' che impedisce di respirare, perché stringe alla gola chi ha trasgredito), e poi da *enas* (il 'male' causato dal peccato). Il termine *āgas*, a sua volta, è etimologicamente connesso al sostantivo *áṃhas* che denota l' 'angoscia', intesa spesso come una potenza impersonale alla quale si espone chi è responsabile di una grave trasgressione. Il sostantivo *aṃhas* deriva dalla radice verbale *aṃh-*, 'stringere insieme, strangolare', da cui l'agg. *aṃhu*, 'stretto, angusto'. Sul significato della coppia concettuale largo/stretto si veda Orlandi 1982; sulla connessione con la morte cfr. Bodewitz 2006 e 2019c; per i paralleli linguistici con il greco e ulteriori approfondimenti bibliografici Spanò 2016a: 24-25 e note; infine, si vedano le osservazioni di Griffiths, 2009: 29-30 *ad AVPaippalāda* VI, 2, 6ab = *ṚV* X, 5, 6ab.

[65] Sul concetto della *śraddhā* intesa come fiducia nell'efficacia del rito compiuto con esattezza cfr. Lévi 1898: 109 e 114-115.

[66] Per il testo cfr. Weber 1871-1872.

«I dadi (*akṣāḥ*) invero [si chiamano] così [perché] sono ottenuti [*aśnuvata*, dalla radice verbale *aś-*, 'ottenere'] [dai giocatori] ovvero [si chiamano] così [perché] per mezzo di essi si ottiene (*abhyaśnuvati*). Essa [la ricchezza] è di loro» (*Nir* IX, 7).

Vibhītaka e *pāśaka* sembrano essersi sviluppati nel corso del tempo come due giochi con modalità di svolgimento e regole differenti.

Il *vibhītaka* prevedeva ventiquattro combinazioni possibili e un numero di dadi a disposizione dei giocatori variabile da 150 a 400 a più di mille. Quando il giocatore lanciava un pugno di dadi, presi dal mucchio, sul terreno di gioco, egli dichiarava, immediatamente dopo il lancio, il punteggio derivante dalla somma dei dadi giocati e da quella dei dadi rimasti nel mucchio. A questo punto il punteggio veniva diviso per quattro e il colpo vincente risultava quello da cui nella divisione risultava resto zero. Questo colpo, perfettamente divisibile per quattro, veniva definito *kr̥ta*. In base ai resti possibili (tre, due o uno) seguivano gli altri colpi: *tretā*, *dvāpara* o *kali*. Risulta evidente come, accanto alla fortuna incontrollabile, i giocatori dovessero essere anche molto abili nell'arte di riuscire ad elaborare rapidamente calcoli, a volte impegnativi, per vincere.

Le regole del *pāśaka* prevedevano che, prima dell'inizio della partita, venisse scelta una delle ventiquattro combinazioni prestabilite e che si vincesse se il punteggio, ricavato dalla somma dei tre prismi lanciati[67], corrispondeva alla combinazione decisa dai giocatori[68].

Il lamento del giocatore nella strofa 2 ricorda che la smania del gioco, nella vana attesa del colpo vincente, lo ha condotto a respingere la moglie ardentemente devota (*ánuvratām ápa jāyā́m arodham*, *ṜV* X, 34, 2d), che adesso lo ha cacciato via (*ápa jāyā́ ruṇaddhi*, *ṜV* X, 34, 3a). Nulla però riesce a placare la frenesia, anzi l'attesa del colpo vincente, della cui illusorietà il giocatore confessa di essere consapevole, lo acceca:

sabhā́m eti kitaváḥ pr̥chámāno jeṣyā́mīti tanvà śū́śujānaḥ | akṣā́so asya ví tiranti kā́mam pratidī́vne dádhata ā́ kr̥tā́ni ||

«Il giocatore si reca presso il luogo dove ci si incontra [per giocare], chiedendosi: 'Vincerò?', audacemente gonfio di sé. Le bacche deludono il suo desiderio, portando il colpo vincente al suo avversario» (*ṜV* X, 34, 6)[69].

L'illusione e la delusione sono i due poli nei quali il giocatore si dibatte: l'illusione che consiste nello stare nel gioco (*in-lusio*) e la consapevolezza dell'inganno, la *de-lusio* che deriva dall'uscire dal gioco (cfr. Huizinga 2002 [1938]: 19). L'incertezza domina la psicologia del giocatore, che gioca fino alla fine, perché il caso potrebbe ribaltare l'esito di una partita già perduta, mentre l'avversario (*pratidīvan*) continua

[67] Secondo la modalità standard, nell'oracolo dei dadi si lanciavano contemporaneamente tre dadi a quattro facce contraddistinti da segni oppure un dado a quattro facce veniva lanciato per tre volte in successione (cfr. Lüders 1907: 30).

[68] Sulle regole e sulle diverse modalità di giocare una partita (anche in riferimento alla semplificazione avvenuta nel corso del tempo) si vedano: Lüders 1907; Auboyer 1955.

[69] Cfr. *AVŚ* VII, 50, 4.

a lanciare contro di lui (*pratidiv-*) i dadi sulla plancia. E sebbene poco prima si sia ancora una volta proposto di smettere con il gioco (*ná daviṣāṇy ebhiḥ*, «Non giocherò più con esse (le bacche]», *ṚV* X, 34, 5a), il rumore delle bacche di colore bruno (*babhrávaḥ*)[70] che rotolano ancora una volta lo affascina come la voce ammaliante di una donna attira l'amante nel luogo segreto in cui si sono dati appuntamento. La magia del gioco è terribile, cattura e precipita il giocatore, che si è lasciato irretire, nel tormento:

akṣā́sa íd aṅkuśíno nitodíno nikṛ́tvānas tápanās tāpayiṣṇávaḥ |

«Sono solo bacche, esse che afferrano come se avessero un amo, che perforano, ingannevoli, che fanno bruciare di dolore e che cercano di provocare dolore agli altri» (*ṚV* X, 34, 7ab)[71].

I dadi ardono come carboni accesi, eppure sono freddi, indifferenti alla mano che li scaglia e li fa rotolare, indifferenti agli sconvolgimenti che provocano nella vita del giocatore, mentre in questi l'ansia si trasforma in paura ed esplode nell'angoscia, e in lui si fa strada la consapevolezza della solitudine (egli è stato abbandonato da tutti, cfr. *ṚV* X, 34, 4 e 10) e della violenza che essi esercitano, una schiavitù psicologica, che i debiti contratti rendono terribilmente reale: i dadi «bruciano completamente il cuore» (*hṛ́dayaṃ nír dahanti*, *ṚV* X, 34, 9d). L'inno si chiude con una supplica ai dadi, ai quali si chiede di mostrare pietà (*mṛḷátā*), affinché

anyó babhrūṇā́m prásitau nv àstu ||

«un altro si trovi in potere delle brune [bacche]» (*ṚV* X, 34, 14d)[72].

Dall'analisi di quest'inno possiamo ricavare una sorta di lessico del gioco nell'India vedica. Le brune bacche di *vibhītaka* usate come dadi sono denominate anche *akṣa*; il giocatore è designato con il sostantivo *kitava* (cfr. *ṚV* X, 34, 3, 6, 7, 10, 11 e 13), il luogo dove ci si incontra per giocare è la *sabhā* ('assemblea'), il luogo del - e la concavità o il buco - nel terreno in cui si lasciano cadere e rotolare le bacche è *iriṇa* (cfr. *ṚV* X, 34, 1 e 9); il colpo vincente è *kṛta*, il colpo 'perfetto, compiuto'; la radice verbale *krīḍ-* o *krīḷ-* (cfr. *ṚV* X, 34, 8) esprime una gamma di significati, su cui ci siamo già soffermati, quali 'giocare, divertirsi' e più tardi anche 'scherzare', da cui il sostantivo *krīḍā*, 'gioco, divertimento, gioco amoroso'[73]. A proposito della sala dei giochi e degli aspetti originariamente anche politici connessi alle attività ludiche, ai quali abbiamo già accennato in merito alla connessione nel mondo greco tra gioco

[70] Cfr. *AVŚ* VII, 109, 1 e 7.

[71] Wendy Doniger paragona il giocatore dell'inno vedico a un personaggio dostoevskiano, che non prega di vincere, ma piuttosto di non continuare a perdere, e che continua a giocare, accecato dai dadi: «his inability to stop is likened to a sexual compulsion or addiction» (Doniger 2009: 121).

[72] Cfr. *AVŚ* VII, 109, 4.

[73] Caillois 1981 [1953] nota che la radice del termine designa il salto, la capriola, i movimenti bruschi o bizzarri, ed è utilizzata per indicare il movimento delle onde, ma anche, come precisa Huizinga (2002 [1938]: 44), l'ondeggiare del vento, il guizzare dei pesci, lo svolazzare degli uccelli, il mormorio delle acque. In questo senso il termine è affine, rispetto al campo semantico ricoperto, al latino *ludus*. *Krīḍā*, tuttavia, designa anche le relazioni erotiche illecite, da cui *krīḍaratna,* il 'gioiello dei giochi', cioè il 'coito' (Caillois 1981 [1953]: 49). Caillois associa questi significati alla *paideia*, intesa come divertimento, turbolenza, libera improvvisazione, spensierata pienezza vitale, fantasia di tipo incontrollato (*ivi*, p. 29).

dei dadi e cleromanzia, precisiamo che il termine *sabhā* denoterebbe nel periodo più antico dell'età vedica sia un luogo privato, ovvero la sala della casa dove il padrone riceveva i suoi ospiti sia il luogo dove si tenevano le assemblee pubbliche e le assemblee stesse (cfr. Renou 1998 [1939]: 146 e 156). Le *sabhā* si riunivano sia per investire della sovranità l'individuo che emergeva per le sue qualità all'interno della comunità, sia per assegnare i lotti di terreno derivanti dalla suddivisione della proprietà comune dei campi: proprio perché tale assegnazione avveniva forse per mezzo del lancio dei dadi, coloro che siedono nella *sabhā*, che in un inno atharvanico è definita come un luogo dove ci si augura di parlare e divertirsi con gli altri convenuti (cfr. *AVŚ* VII, 12, 2), sono definiti 'giocatori' (cfr. Patil 1974) e per questo motivo, terminate le discussioni relative agli affari pubblici, nella stessa sala i convenuti trascorrevano il tempo giocando a dadi. A questi motivi si collegano le analisi di Held (1935), che sembrano in buona parte all'origine delle tesi sostenute da Heesterman. Held insiste nell'utilizzare la categoria del *potlatch* come esplicativa dei rapporti istituiti dalle partite a dadi rituali nel mondo vedico, ma questa interpretazione era già stata sostenuta da Marcel Mauss nell'*Essai sur le don*:

> «Le Mahabharata est l'histoire d'un gigantesque potlatch; jeu des dés des Kauravas contre les Pandavas …» (Mauss 1924: 79).

Così, quando emergono gruppi sociali antagonisti e la conflittualità cresce, ciò si traduce nell'elaborazione dei rituali: nel rituale sacrificale il conflitto assume la dimensione del dramma cosmico. Nel *potlatch* l'istanza esistenziale che assume valore di categoria interpretativa è quella del rischio di perdere la propria posizione all'interno della società da parte dell'organizzatore del *potlatch*. Il riflesso di ciò nel sacrificio vedico è costituito dal rischio connesso allo scambio che deriva sia dalla distribuzione (di beni o titoli), ma anche dalla distruzione (delle offerte bruciate). Così nei sacrifici vedici, come nel *potlach*, è in gioco il prestigio di chi all'interno della società debba essere considerato l'individuo più importante. Questo rischio può essere controllato attraverso il gioco e le sue regole (cfr. Held 1935: 243 e ss.), perché nel gioco dei dadi emergono proprio i diversi fattori considerati: il rischio, la distribuzione, il rischio della distruzione, il conflitto ritualizzato.
I sostantivi e aggettivi che derivano dalla radice *krīḍ* o *krīḷ* si riferiscono, in molti passi del *Ṛ̊V* e dell'*AV*, agli dèi. Agni, il Fuoco, gioca con le fiamme, con le quali giunge fino al cielo:

> *jyéṣṭhebhir yás téjiṣṭhaiḥ krīḷumádbhir várṣiṣṭhebhir bhānúbhir nákṣati dyā́m* ||
>
> «Colui che arriva fino al cielo con fiamme grandissime, luminosissime, giocose, altissime» (*Ṛ̊V* X, 3, 5cd).

Soma, il dio che costituisce la personificazione della bevanda dell'immortalità della quale gli dèi si inebriano, gioca mentre passa attraverso il filtro (*pavitra*, probabilmente un pezzo di tessuto o di paglia intrecciata o di pelle) con il quale la bevanda veniva purificata, per essere poi bevuta:

> *krīḷúr makhó ná maṃhayúḥ pavítraṃ soma gachasi* |

«O Soma, giocoso, allegro, generoso, tu attraversi il filtro» (*ṚV* IX, 20, 7ab).

I Marut, i Venti tempestosi, sono descritti come una schiera giocosa:

krīḷáṃ vaḥ śárdho mā́rutam anarvā́ṇaṃ ratheśúbham | *káṇvā abhí prá gāyata* ||

«A voi, O Kaṇva, iniziate a lodare la vostra schiera dei Marut, giocosi, che si scontrano, sprezzanti, l'uno con l'altro, irresistibili, che volano rapidi su un carro» (*ṚV* I, 37, 1ac)[74]

Essi «giocano, divertendosi, gioiosi nelle varie direzioni» (*krī́ḷanti krīḷā́ vidátheṣu ghṛ́ṣvayaḥ*, *ṚV* I, 166, 2b) e in un altro inno contemplano sé stessi e la potenza delle raffiche da loro provocate, che scatenano come una guerra nell'aria e che il poeta vedico paragona a lance che scintillano:

té krīḷáyo dhúnayo bhrā́jadṛṣṭayaḥ svayáṃ mahitváṃ panayanta dhū́tayaḥ ||

«Essi, giocosi, tempestosi, che possiedono lance scintillanti, ammirano la loro potenza, agitatori» (*ṚV* I, 87, 3cd).

Un'altra radice, che in sanscrito indica il gioco come performance, è *nṛt-*, che copre il campo della danza e della rappresentazione drammatica. Secondo la ricostruzione semantica della radice indoeuropea da cui deriva la radice verbale sanscrita *nṛt-*, 'danzare', implica originariamente il significato di 'manifestare la propria forza', da IE. *H_2ner* 'forza vitale'[75]. Così, la danza rituale rappresenta la riproduzione o la riproposizione della lotta mitica tra il rafforzamento/consolidamento della forza vitale della comunità e l'istituzione dell'ordine sociale, morale e cosmico (*ṛta /dharma*, Kuiper 1960: 218) contro le potenze dell'annientamento e del caos (*nirṛti*), che devono essere onorate e al contempo tenute distanziate, perché minacciano la stessa esistenza della comunità 'giocante' (cfr. Huizinga 2002 [1938]: 19).

La radice *dīv-*, che significa 'scagliare, lanciare (i dadi o anche una freccia)' individua il campo semantico del 'giocare' inteso nel senso di 'scommettere' e fa riferimento al gioco dei dadi, ma anche all'essere ubriaco o matto, perché significa anche 'scherzare'. Dalla radice deriva il sostantivo *dyūta*, 'gioco' e nello specifico 'gioco dei dadi'. Dunque, nel termine *dyūta* il significato di 'gioco dei dadi' si associa a quello di una tensione, che è lotta, a cui rimanda il significato di 'scagliare (una freccia)'. Un altro aspetto interessante che emerge dalle ricostruzioni etimologiche relative alla radice *dīv-* (cfr. Lubotsky 2011: 113-114) è la connessione con la radice verbale *dā-* (dividere, distribuire') a partire da una radice ie. *$*deh_2$*, che consente di ricondurre il gioco dei dadi alla sfera della cleromanzia di cui si discusso sopra. In *Śaunakīya Atharvaveda* VII, 50, un inno in cui il giocatore invoca il successo nelle partite a dadi, in una strofa che evoca alla mente metafore eraclitee, questi significati si fondono nell'immagine dell'arco:

[74] L'aggettivo *krīḷam* ritorna nel secondo emistichio della strofa 5, ancora una volta riferito alla schiera dei Marut: *krīḷáṃ … mā́rutam* (*ṚV* I, 37, 5b).

[75] Kuiper 1960: 275, collegando la danza rituale alla disputa/guerra mitica dell'uccisione di Vṛtra, fa notare come alla radice *nṛt-* siano connessi i sostantivi *narma*, 'manifestazione di forza', associato a *vāc*, 'discorso potente'; *nṛmṇa*, 'atto di forza, forza eroica'; *nariṣṭā* 'manifestazione di superiorità (all'interno della *sabhā*, per la vittoria riportata nella contesa verbale).

ákṣāḥ phálavatīṃ dyúvaṃ dattá gắṃ kṣīríṇīm iva | sáṃ mā kr̥tásya dhắrayā dhánuḥ snắvneva nahyata ||

«O dadi, mi avete concesso un[a mano di] gioco ben riuscita come una vacca che produce latte in abbondanza, mettete insieme per me una serie di colpi vincenti come le due estremità dell'arco sono collegate dalla corda» (*AVŚ* VII, 50, 9).

Nella strofa non solo emerge la prossimità perfomativa tra il lancio dei dadi e lo scagliare una freccia con l'arco, ma anche il tema della tensione che coglie il giocatore e che è nel gioco stesso, nella serie di colpi che devono essere lanciati di seguito, come la corda che tende l'arco.

A questo lessico vanno aggiunti ancora alcuni termini: il 'colpo' o il 'lancio' in generale è *aya*, termine che indica anche i 'dadi' in quanto vengono lanciati o vengono lasciati rotolare sul tavolo da gioco. In questo senso, perfino gli dèi vengono paragonati, nell'impeto dell'ispirazione poetica, a dadi rotolanti in un inno, *R̥V* X, 116, dedicato a Indra. Nell'ultima strofa l'ispirazione poetica del *r̥ṣi* prende il posto della ripetizione delle lodi e degli epiteti riferiti a Indra e con una metafora diventa la protagonista finale del componimento: il dire poetico infatti viene paragonato a una barca che naviga sulle acque di un fiume per arrivare fino agli dèi. A questo punto, giunto alla strofa finale dell'inno, l'azzardo metaforico del vate vedico tocca il punto più alto, paragonando, come già notava Geldner (1951: 342), il favore mutevole degli dèi nei confronti dell'uomo a dadi che rotolano. Gli dèi assegnano la vincita e sono i veri vincitori perché solo loro sanno cogliere l'intervallo fortunato, concedendolo agli uomini:

áyā iva pári caranti devắ yé asmábhyaṃ dhanadắ udbhídaś ca ||

«Come dadi, gli dèi rotolano in giro – essi che sono coloro che distribuiscono la vincita della posta in gioco e che sono i vincitori del gioco [più lett: coloro che si levano in alto, quindi vittoriosi]» (*R̥V* X, 116, 9cd)[76].

Un altro termine che significa 'colpo' o 'lancio' è *glaha* o *graha.* Da questo sostantivo deriva il termine *glahaṇa*, che indica il dare inizio a una partita a dadi, cui corrisponde il termine *śeṣaṇa*, che indica il lasciare la partita:

yó no dyuvé dhánam idáṃ cakắra yó akṣắṇāṃ gláhanaṃ śéṣaṇaṃ ca ||

«Colui il quale ha realizzato per noi questa ricchezza con il gioco dei dadi, colui il quale rappresenta l'intraprendere e il lasciare [una partita] di dadi» (*AVŚ* VII, 109, 5ab)[77].

[76] Per la traduzione si confronti Geldner 1951: 342, ma anche Jamison, Brereton 2014: 1586, che traducono l'aggettivo *udbhidas* con «[they who] get the lucky break». Sul termine *áya*, da intendersi nel significato di 'dado' e sulla traduzione di questa strofa in particolare si vedano anche le osservazioni che già alla fine del XIX secolo faceva Bergaigne, contestando le traduzioni di Grassmann e di Ludwig, nonché le critiche di Roth in Bergaigne 1884: 137-139.

Non sappiamo con precisione quanti lanci o colpi fossero consentiti nelle forme più antiche del gioco dei dadi, ma sappiamo con certezza che in epoca posteriore si definiranno quattro colpi: *kṛta*, il colpo vincente, *tretā*, *dvāpara* e *kali*, il colpo perdente. In età epica e poi soprattutto purāṇica a questi quattro colpi verranno associate le quattro età del mondo (*yuga*), che procedono, secondo un'ineluttabile decadenza del *dharma*, dall'età perfetta (*kṛtayuga*), immaginata come una vacca che poggia saldamente su quattro zampe, all'età in cui solo tre quarti del *dharma* rimangono a sostenere l'universo (*tretāyuga*), in cui la vacca poggia adesso solo su tre zampe, al *dvāparayuga*, l'età in cui il *dharma* è ormai dimezzato e la vacca simbolicamente poggia ormai solo su due zampe, fino alla terribile età che non stiamo vivendo, il *kaliyuga*, in cui solo un quarto del *dharma* è rimasto e la vacca ormai mantiene un equilibrio precario su una sola zampa[78]. Troviamo una prima attestazione di questa dottrina del tempo in un passo dell'*Aitareya Brāhmaṇa*, in cui Indra paragona le azioni degli uomini ai quattro *yuga*:

> *kaliḥ śayāno bhavati saṃjihānas tu dvāparaḥ | uttiṣṭhaṃs tretā bhavati kṛtaṃ sampadyate caraṃś || caraiveti*
>
> «Colui che giace dormiente diviene *kali*, colui che si alza, invece, [diviene] *dvāpara*, diviene *tretā* colui che sta ritto in piedi, si trasforma in *kṛta* chi cammina» (*AB* VII, 15, 4)[79].

Il punteggio dei colpi, a loro volta, si ricava attraverso un complesso di calcoli e di resti: poiché non c'era in origine un numero definito di dadi con cui giocare, tanto che nell'inno (cfr. X, 34, 8) si dice che la schiera dei dadi ammonta a *tripañcāśáḥ* (cinquantatré o centocinquanta, cioè 50 x 3?), il colpo vincente era quello che si otteneva quando, sommando i punteggi ottenuti nei vari lanci, il numero ottenuto era divisibile per quattro, dando come resto zero, seguivano il colpo *tretā*, quando la divisione dava un resto di tre, *dvāpara*, quando dava un resto di due, e infine il lancio più sfortunato, il *kali*, quando dalla divisione rimaneva un resto di uno (cfr. Macdonell, Keith 1967 [1912]: 3 e ss., *s.v. akṣa*). La suggestione più forte consiste nel fatto che nell'inno X, 34 non viene indicato un tabellone o una plancia di gioco, ma si parla semplicemente di un buco nel terreno nel quale i dadi erano lasciati cadere e rotolare. Più tardi (cfr. *AVŚ* V, 31, 6 e *TS* III, 4, 8) verranno utilizzati una plancia per il gioco, chiamata *adhidevana*, o un vassoio (*phalaka* o *phaṭṭaka*) nel quale lanciare i dadi e, quando il gioco diverrà più complesso, anche un tabellone (*aṣṭapada*), nel quale vengono mosse le pedine in base al risultato degli *akṣa*.

Iriṇa ('buco' nel terreno, fenditura') è un termine che sia negli inni vedici sia nella letteratura vedica posteriore troviamo spesso in connessione con una dea, Nirṛti, la Distruzione, la Perdizione, il Disordine. Tale associazione tra il gioco e i suoi effetti e la Perdizione personificata non sono a mio parere per nulla casuali e rimandano al tono di disperazione che permea l'intero inno ṛgvedico X, 34, in cui la magia

[77] Per la traduzione ho tenuto conto di Whitney 1971 [1905]: 465. Griffith preferisce intendere il termine *śéṣaṇaṃ* riferendolo a 'resto' (*śéṣa*), quindi al contare il resto per stabilire il colpo vincente, cfr. Griffith 1973 [1889]: 380.

[78] Cfr. Eliade 1958; Parpola 1975-1976; Pellegrini 1998a. In particolare, sul *kaliyuga* cfr. Fleet 1911.

[79] Per il testo ho seguito Aufrecht 1879. Per la traduzione ho tenuto conto di Keith 1998 [1920].

irresistibile del gioco conduce il giocatore a perdersi, allontanando da sé gli affetti familiari e gli amici a causa dei debiti:

pitā́ mātā́ bhrā́tara enam āhur ná jānīmo náyatā baddhám etám ||

«Il padre, la madre, i fratelli dicono di lui: 'Noi non lo conosciamo, portatelo via in catene'» (*ṚV* X, 34, 4cd).

Il giocatore, abbandonato da tutti, si ritrova a vagare da solo, pieno di paura, nella notte:

ṛṇāvā́ bíbhyad dhánam ichámāno 'nyéṣām ástam úpa náktam eti ||

«Indebitato, impaurito, desideroso di denaro, si introduce di notte nella casa di un altro» (*ṚV* X, 34, 10cd).

Il termine *iriṇa* denuncia associazioni che per l'uomo vedico dovevano essere immediatamente interpretabili e il gioco si trasforma da lamento tutto umano a irruzione di una dea che con i suoi nodi soffoca d'angoscia colui che si è macchiato di una colpa. Tale è il debito non pagato, tanto che in tempi posteriori il gioco avveniva all'interno di un cerchio delimitato sul terreno (il *dyūtamaṇḍala*), che i giocatori non potevano abbandonare senza prima aver pagato i debiti di gioco. Nel commentare il passo del *Nirukta* di Yāska, che, come si è visto, nella voce dedicata ai dadi, spiega il termine *iriṇa* connettendolo al termine *ṛṇa* (debito), per cui il termine *iriṇa* è tale perché 'senza debito' (*nirṛṇam*), il commentatore Durga (XII sec. ca. dell'Era Comune) aggiunge che proprio i debiti contratti al tavolo da gioco, al contrario degli altri, non possono essere ripagati dai discendenti del debitore (cfr. Sarup: 141, nota 4). Il giocatore, più o come consapevolmente, nel momento in cui inizia a giocare, entra nel dominio di Nirṛti, che lo conduce inevitabilmente verso la vertigine e verso l'autodistruzione. Infatti, sembra proprio che il disordine e la distruzione, siano in attesa di schiacciarlo, facendo crollare tutte le strategie studiate apparentemente con cura, tutta la sequenza ordinata di mosse e scelte attraverso le quali il giocatore si illude di poter dominare la partita. Ormai sfinito, il giocatore viene risucchiato nel gorgo[80] del caos, perché i dadi, come afferma il poeta vedico, gli hanno bruciato completamente il cuore. Un senso destinale della perdita accompagna ogni giocatore nel momento in cui varca il *dyūtamaṇḍala*, perché egli, pur inconsciamente, è consapevole che pur nella possibilità di ottenere la vittoria, e anche nel ripetersi di questa, prima o poi perderà e questa vertigine lo attrae. Continuare a vincere o continuare a perdere sono le facce di uno stesso meccanismo, che la dea Nirṛti, la Perdizione, governa spietatamente, perché è lei la padrona della partita finale, che non può che concludersi con la sconfitta del giocatore[81].

[80] Faccio riferimento ancora una volta a Caillois (1981 [1953]), il quale individua quattro categorie principali per analizzare il fenomeno del gioco: *ilinx* (gorgo), in cui domina la dimensione dell'*ilingos* (vertigine), *agon* (in cui predomina la competizione), *alea* (in cui il caso muove il gioco) e *mimicry* (il gioco che è simulazione).

[81] Si vedano in proposito, e in un contesto apparentemente distante, le osservazioni di Rovatti (1998: 207 e ss.) a proposito del celebre argomento della scommessa di Pascal, che il filosofo costruisce a partire da quelle di Caillois.

L'*alea* che il giocatore accetta di assumere nel momento in cui lancia i dadi può travolgerlo, ma il colpo vincente lo potrà far assurgere a una condizione divina, se è vero, come si è visto in *ṚV* X, 116, 9, che gli stessi dèi sono 'dadi rotolanti', che assegnano la vittoria a chi a loro si accosta tramite la fiducia (*śraddhā́*) riposta nel rituale e nelle azioni compiute dai brahmani. Ecco allora che il gioco dei dadi diventa parte dei rituali solenni. La vittoria in questo contesto è regolata e prevista, depotenziata dell'*alea* che permea il gioco e che può portare il giocatore alla disperazione, rimane tuttavia tutta la potenza delle immagini e delle metafore che si legano al gioco.

2. *krīḍā* e Apsaras: i dadi e la sessualità femminile

Visti i valori semantici della radice verbale *krīḍ-*, non appare affatto casuale che la cultura brahmanica abbia stabilito un legame tra i dadi e le figure semidivine delle Apsaras. Le Apsaras, che il mito vuole siano sorte durante il frullamento dell'oceano, sono tratteggiate come ninfe aggraziate, che scivolano sulle acque, esperte nell'arte della danza, dedite ai divertimenti e ai giochi amorosi mentre si bagnano nelle fonti d'acqua con i loro compagni semidivini, i Gandharva. Così nel componimento IV, 38 della recensione Śaunaka dell'*Atharvaveda* proprio un'Apsaras presiede al gioco dei dadi e a lei si rivolge il giocatore per riceverne la protezione e ottenere così dei tiri fortunati[82]:

udbhindatī́ṃ saṃjáyantīm apsarā́ṃ sādhudevínīm | *gláhe kṛtā́ni kṛṇvānā́m apsarā́ṃ tā́m ihá huve* |1|
vicinvatī́m ākirántīm apsarā́ṃ sādhudevínīm | *gláhe kṛtā́ni gṛhṇānā́m apsarā́ṃ tā́m ihá huve* |2|
yā́yaiḥ pariṇī́tyaty ādádānā kṛtáṃ gláhāt | *sā́ naḥ kṛtā́ni sīṣatī́ prahā́m āpnotu māyáyā* | *sā́ naḥ páyasvaty aítu mā́ no jaiṣur idáṃ dhánam* |3|
yā́ akṣéṣu pramódante śúcaṃ kródhaṃ ca bíbhratī | *ānandínīṃ pramodínīm apsarā́ṃ tā́m ihá huve* |4|

«L'Apsaras prorompente[83], che vince, che gioca con abilità, baciata dalla fortuna, che fa i colpi vincenti nel lancio dei dadi, questa Apsaras qui invoco!
L'Apsaras che distribuisce e catalizza [la fortuna][84], che gioca con abilità, baciata dalla fortuna, che attrae i colpi vincenti nel lancio dei dadi, questa Apsaras qui invoco!

[82] Sulle connessioni tra le Apsaras e il gioco dei dadi cfr. Lüders 1907: 8.

[83] Con la scelta dell'aggettivo 'prorompente' tento di condensare i vari significati del participio *udbhindatī́*, dalla radice *ud-bhid-*, 'venir fuori o innanzi, sorgere, rendersi visibile' dunque 'germogliare'. Ma 'prorompente' in italiano, oltre al significato letterale del 'venire innanzi' ne rivela anche un altro che ha a che fare con il fisico e con la personalità, femminili in questo caso specifico, cioè 'esuberante', termine che infatti utilizzo volutamente per tradurre il participio *páyasvati* della strofa 3 (lett. 'ricca di succo o di latte'). Un'altra traduzione che ben rende la complessità semantica del vedico *udbhindatī́* è quella di Henry (1909: 114): 'épanouie' ('florida'). Va notato, infine, che il verbo *udbhid-* e i suoi derivati participiali e nominali, nei contesti ludici, e in particolare del gioco dei dadi, assumono un significato di termini tecnici, che ruotano intorno al concetto di 'vincita' e di 'vittoria' al gioco (in questo senso cfr. ancora Bergaigne 1884: 138), assumendo il significato di 'emergere come vittorioso', 'apparire vittorioso'.

Colei che danza intorno con lanci fortunati, che ottiene il colpo vincente dal lancio dei dadi, costei desidera procurarci dei colpi vincenti, possa ottenere [per noi] un lancio fortunato per mezzo della *māyā*, costei esuberante si avvicini a noi, possano essi non vincere questa ricchezza.
Coloro che godono dei dadi, che portano dolore e rabbia, affascinante e gaudente, questa Apsaras qui invoco!».

Nell'inno, riportato per intero perché contribuisce a chiarire alcune osservazioni che presto seguiranno, colpisce in particolare l'utilizzo nell'ultima strofa, di due termini, la radice verbale *pramud-* (*pramódante*) e l'aggettivo *pramodín-* (*pramodínīm*), in cui emerge una sottile connessione di piaceri portati all'eccesso (questo il senso della radice *pra-mud*, cfr. *SED*, *s.v.*): quella tra il piacere che sorge dal far rotolare i dadi e il piacere che deriva dall'attività sessuale, perché entrambi conducono alla beatitudine[85].

L'associazione dei dadi con le Apsaras ritorna in un altro inno atharvanico, *AVŚ* VII 109, a cui si è già accennato. Il suo tono rievoca quello dell'inno appena esaminato, ma vi troviamo una serie ulteriore di immagini, che costruisce una rete complessa e a tratti enigmatica intorno al gioco dei dadi. Nell'analizzare alcune strofe dell'inno *AVŚ* VII, 109, precisiamo che il soggetto a cui è rivolta l'invocazione, i dadi, è introdotto già nella prima strofa con una metafora relativa al colore (al singolare) già analizzata in precedenza e che nell'ultima strofa la solennità con la quale il giocatore si accosta al tavolo da gioco richiede l'invocazione degli dèi, allo stesso modo di chi si appresta a cominciare il periodo di studentato vedico presso un *guru* (*brahmacárya*):

ghṛ̊tám apsarā́bhyo vaha tvám agne pāṃsū́n akṣébhyaḥ síkatā apáś ca

«O Agni, porta il burro per le Apsaras, la sabbia per i dadi, la ghiaia e l'acqua» (*AVŚ* VII, 109, 2a).

L'emistichio dichiara esplicitamente il legame tra le Apsaras e il gioco dei dadi. Forse più inaspettata appare l'associazione dei dadi con la sabbia (o la polvere, *pāṃsú*), con la ghiaia (*síkatā*) e con l'acqua (*apás*). Non bisogna dimenticare, tuttavia, che il gioco si svolgeva in origine direttamente sul terreno, su una concavità naturale, che evidentemente veniva riempita di sabbia o ghiaia e livellata con acqua. Ciò appare

[84] La traduzione tenta di rendere un altro coacervo semantico. Il participio presente *vincinvat-* deriva dalla radice verbale *vici-* che significa 'discernere, distinguere', ma che può anche intendersi nel senso di 'cercare' (cfr. nella *VS* l'aggettivo *vicit-*, 'che cerca, che setaccia, che esamina', cfr. *SED*, *s.v.*) e dunque di una ricerca che allude allo sforzo necessario (che si realizza nel compiere una scelta basata su un atto di discernimento), ma anche al desiderio (di attirare la fortuna su di sé). Anche la radice *vici-* può essere considerata, nel contesto del gioco dei dadi, un termine tecnico, riferito al gesto del giocatore che, dopo il lancio, sceglie, seleziona i dadi da separare dagli altri, in base a un conteggio mentale, per ottenere il massimo del punteggio e passa la mano all'altro giocatore. *Vici-* dunque indica una specifica mossa all'interno dell'economia del gioco, basata sull'abilità nell'eseguire rapidi calcoli, nello scegliere con discernimento e in questo modo attrarre su di sé la fortuna a scapito dell'avversario. Si veda più avanti come il verbo torna nella descrizione del gioco dei dadi come momento ritualizzato all'interno del *rājasūya*.

[85] Patrick Olivelle (1997: 158), occupandosi della storia semantica del termine *ānanda*, aveva notato che: «with regard to the Apsaras engaged in the game of dice, we see a pattern emerging in the early vedic literature of *ānanda* being associated with sex, gambling, drinking and dancing».

peraltro abbastanza coerente con quanto tramanda il *Kauṣika Sūtra* dell'*Atharvaveda*[86]:

> *pūrvāsvaṣāḍhāsu gartaṃ khanati* | *uttarāsu saṃcinoti* | *ādevanam saṃstīrya* |
>
> «[Il giocatore] scava una buca sotto la costellazione *pūrvāṣāḍhā*, la riempie sotto la costellazione *uttarāṣāḍhā*, livellando il luogo in cui giocare» (*KauṣS* 41, 10-12).

L'inno atharvanico prosegue riprendendo nella strofa successiva il gioco di rimandi tra dadi e Apsaras: il giocatore, infatti, invoca le ninfe celesti affinché sottomettano a lui il giocatore avversario (*sapátnaṃ me kitaváṃ randhayantu*, *AVŚ* VII, 109, 3b), tema, quello della sfortuna invocata sull'avversario, che viene ripreso nella strofa 4.

3. Dadi, dee e divinazione ovvero: chi dice donna dice dado

Abbiamo accennato nell'Introduzione come Tambiah avesse chiamato in gioco la divinazione, contrapponendola ai risultati del gioco:

> «various forms of divination, astrological consultations, and mediumistic sessions do not predict their outcomes in advance, yet their ordering is very different from the uncertainties of a game» (Tambiah 1985: 128).

Eppure, proprio il gioco dei dadi inteso come astragalomanzia ha rappresentato presso diverse culture una forma di divinazione[87], che forse ha costituito in alcuni casi, come si è già visto, anche un metodo attraverso il quale assegnare cariche o appezzamenti di terra. Anche in India troviamo un trattato, la *Pāśakakevalī* ("L'intero sistema [di divinazione per mezzo] dei dadi" o "L'oracolo dei dadi"), collocabile probabilmente intorno al IV secolo dell'Era Comune[88], basato sulla predizione del futuro per mezzo di dadi (cubomanzia) dalla forma di tetraedi che ricordano l'astragalo del piede o l'osso della nocca. L'opera è attribuita a Garga, probabilmente un autore seguace del jainismo (affiliazione religiosa, tuttavia, messa in dubbio da Weber 1864: 282 e ss.), è stata edita da Weber nel 1860 [1859] e poi tradotta nel 1868. Altri due manuali di divinazione con i dadi ci sono pervenuti (il secondo in forma molto frammentaria), nel cosiddetto Manoscritto Bower scoperto nel 1890, trovato in uno *stūpa* buddhista vicino a Kucha nella Cina settentrionale, edito e tradotto da Hoernle nel 1897[89]. Il manoscritto, su fogli di corteccia di betulla, risale al V-VI secolo e contiene, oltre ai manuali di divinazione, anche frammenti di trattati di medicina e due incantesimi. Il primo manuale, che occupa la porzione finale della IV parte del manoscritto, appare in molti punti sensibilmente diverso

[86] Per il testo si fa riferimento a Bloomfield 1972 [1889]. Per la traduzione cfr. anche Bloomfield 1964 [1897]: 412.

[87] Per l'area culturale dell'antica Grecia e i legami con quella anatolica, cfr. Graf 2005 e per altre aree culturali la bibliografia citata.

[88] Cfr. Weber 1868; Hoernle 1897. Si veda inoltre Brown 1978: 301 e Handelman, Shulman 1997: 32, per le moderne evoluzioni di questo antico gioco.

[89] Per maggiori informazioni sul contenuto del Manoscritto Bower si veda Hoernle 1914.

nelle modalità del metodo di divinazione dal secondo manuale, collocato all'inizio della V parte del manoscritto, che rappresenta, secondo Hoernle, una recensione della *Pāśakakevalī* attribuita a Garga. I 'dadi' attraverso i quali produrre le divinazioni sul futuro sono piuttosto tetraedi di forma oblunga e prendono il nome di *pāśa* (o *pāśaka*).
Formulata la domanda, colui che giungeva per interrogare l'oracolo, lanciava tre dadi uno dopo l'altro su una stuoia, segnati sulle quattro facce con i numeri dall'uno al quattro e una fanciulla non sposata (*kumārī*) aveva il compito di leggere il responso.

> *śanau gṛhabaliṃ datvā pāśakādhivāsanāṃ kṛtvā ravivāre kumārī* |
> *paścāṭ śucipaṭṭake pāśakaṭālanaṃ kārayya te śubhāśubhaṃ vakti* ||

> «Avendo offerto il sabato il *gṛhabali*[90], avendo eseguito l'applicazione di profumi ai dadi[91], la domenica la *kumārī*, lanciando dietro di sé i dadi[92] su una stuoia purificata, annuncia la buona e la cattiva sorte» (*PK* 3).

Infatti, le combinazioni possibili erano in totale sessantaquattro, a cui corrispondevano brevi oracoli già formulati (cfr. Weber 1868: 278). Il trattato, nella recensione seguita da Weber, si apre con un omaggio alla verità, quindi, seguono una serie di invocazioni alla dea, alla quale l'autore si rivolge come colei che è capace di rendere manifesti tutti i segni (*sarvanimittikaprakāśini*, *PK* v. 2), mentre il primo manuale della IV parte del Manoscritto Bower, dopo una serie di omaggi a diverse divinità, afferma:

> «Si lancino i dadi per lo scopo dell'argomento esposto (cioè la divinazione)! Hili! Hili! Si lascino rotolare [i dadi] come si addice all'abilità della *Kumbhakārī*, la donna *Mātaṅga*»[93].

Quindi prosegue con la constatazione che i lanci dei dadi rivelino la verità:

> «Sui *ṛṣi* poggia la verità dell'oracolo, la verità del processo di divinazione. Si lancino i dadi con onestà! Svāhā! Che la verità si mostri!»[94].

[90] Un'oblazione domestica durante la quale venivano offerte a tutte le creature i resti del pasto.
[91] Un gesto di purificazione rivolto alle immagini delle divinità. Tuttavia, si potrebbe anche intendere il sostantivo *adhivāsana* nel senso del rito che installa la divinità nella sua immagine. In questo senso, i dadi sarebbero posseduti dalla dea Durgā, alla quale poco prima l'autore si è rivolto invocandola con in nomi di Kūśmāṇḍinī, Halī e Mātaṅginī.
[92] O forse più letteralmente *pāśakaṭālanaṃ kārayya*, "provocando una perturbazione dei dadi".
[93] Oltre alle connessioni evidenziate da Hoernle (p. 197, nota 1) e tratte da leggende buddhiste, il riferimento più illuminante è costituito dal *Matsya Purāṇa* dove al capitolo 179 vengono elencate le forme assunte dalla Dea. Tra queste figurano proprio Kumbhakārī (*MP* 179, 22), la 'Vasaia' o la 'Donna del vasaio' e Mataṅgī (*MP* 179, 27). Per il testo cfr. *Matsya Purāṇa* 1907. Notiamo, infine, che, secondo il *Vāyu Purāṇa* (*VP* IX, 90), Kumārī è una delle forme della Śakti apparse alla fine del *dvāparayuga*. Sul culto della dea Kumārī cfr. Khanna 2018: 180 e ss. Sulle incarnazioni della dea in fanciulle preadolescenti cfr. Beck 2018: 206 e ss.
[94] Rendo in italiano dalla traduzione di Hoernle 1914: 197 (testo a p. 192).

Segue quindi la lettura interpretativa delle varie combinazioni possibili, molte delle quali assumono nomi precisi. Per esempio, le combinazioni con i numeri 1, 2, 3 vengono denominate *dundubhī* (*dundubhi* significa 'tamburo'[95]) e la quinta *dundubhī*, ovvero la combinazione 312, recita:

> «Prevedo che farai un buon acquisto; in più ti nascerà un figlio; realizzerai i tuoi desideri: non c'è dubbio intorno a questo»[96].

Da quanto finora osservato, è emerso come nella cultura indiana i dadi siano stati insistentemente connessi con certi aspetti culturalmente attribuiti al genere femminile[97]: ad avere la responsabilità della divinazione con i dadi è una fanciulla non sposata (*kumārī*), che evidentemente esercita il controllo sui dadi stessi, nell'*Atharvaveda* i dadi sono connessi alle Apsaras, fanciulle che spesso incontriamo nei miti impegnate in rapporti sensuali con i loro compagni, i Gandharva, lontane dagli ideali brahmanici della donna vincolata all'uomo dal matrimonio e dalla prole. Già Heinrich Lüders aveva notato una connessione tra i dadi e le donne, ma si era limitato all'analisi dei passi di alcuni testi riconducibili sia all'ambito buddhista sia hindu come il *Mahābhārata* (cfr. Lüders 1907: 8-9) che attribuiscono alla moglie fedele il ruolo di propiziatrice della fortuna per il marito giocatore impegnato nella partita[98]. Lo stesso Lüders concludeva il paragrafo con queste parole:

> «Forse si può spiegare in modo analogo il fatto che nell'oracolo dei dadi, così come viene descritto nella *Pāśakakevalī*, si suppone che una *kumarī*, cioè una ragazza non ancora divenuta adulta, consacri e lanci i dadi. La ragazza, che non sa ancora nulla di nessun uomo, ha preso il posto della donna fedele. In ogni caso, non c'è alcuna ragione convincente per cui la *kumarī* sia una rappresentante di Durgā, come ipotizzava Weber e come afferma direttamente Schröter dopo di lui». (Lüders 1907: 9)[99].

---

[95] Peraltro, già l'*Atharvaveda* aveva messo in correlazione il tamburo e i dadi, secondo una serie di analogie che viene stabilita all'interno dell'inno *AVŚ* VI, 38 dedicato alla *tvíṣi*, la brillantezza o lucentezza o energia, dea e madre di Indra. Alla strofa 3 l'autore dell'inno afferma che la *tvíṣi* si trova nei dadi (*akṣéṣu*), alla strofa 4 che essa risiede nel tamburo (*dundubhā́u*). Non è un caso che quest'inno venisse utilizzato durante i riti di glorificazione del sovrano per trasferire su di lui la brillantezza che si trova negli oggetti, negli animali e negli individui elencati nell'inno (cfr. Bloomfield, p. 477). Per la connessione con il *bhumidundubhi*, il tamburo la cui cassa di risonanza è una buca scavata nel terreno ricoperta con la pelle del toro sacrificato durante il *mahāvrata* cfr. Spanò 2021a: 80 e la bibliografia citata.

[96] Rendo in italiano dalla traduzione di Hoernle 1914: 200 (testo a p. 194).

[97] Tali attributi sono riferibili, in maniera ampia, al campo dell'incerto e dell'imprevedibile. Nei testi vedici il lancio dei dadi si configura proprio come una modalità ricorrente di affrontare l'incertezza e l'imponderabilità.

[98] Un ulteriore indizio del legame tra l'ambito del gioco dei dadi e la promozione della fecondità attribuita alle donne potrebbe essere intravisto nel rito di propiziazione della futura moglie che non mostra in modo evidente le caratteristiche considerate tradizionalmente di buon auspicio. Alla donna, allora, vengono offerte nove zolle di terra prese da diversi luoghi, tra cui anche il terreno di gioco, per augurare la nascita di figli amanti del gioco dei dadi (cfr. Bolling 1911: 828).

[99] «Ähnlich erklärt es sich vielleicht auch, dass bei dem Würfelorakel, wie es die Pāśakakevalī beschreibt, eine kumārī, d.h. ein noch nicht erwachsenes Mädchen, die Würfel weihen und werfen soll. An die Stelle der treuen Frau, ist das Mädchen, getreten, das überhaupt noch von keinem Manne Weiss. Dafür, dass die *kum*ārī eine Vertreterin der Durgā ist, wie Weber vermutet hat und nach ihm Schröter direct behauptet, liegt jedenfalls ein zwingender Grund nicht vor».

A noi sembra invece che l'ipotesi di Weber sia pienamente convincente se seguiamo fino in fondo un certo ragionamento. Vediamo innanzitutto che cosa afferma lo studioso tedesco:

> «Poi, il sabato, i dadi vengono consacrati [o profumati]; la domenica, l'interrogante stesso li lancia su un panno pulito e una vergine, *kumārī*, spiega il significato dei dadi. O forse *kumārī* non dovrebbe avere questo significato qui, ma piuttosto essere il nome diretto di Durgā? Tuttavia, il secondo verso, in cui questa dea è direttamente invocata con vari nomi per affrettarsi a dichiarare la verità, parla a favore di ciò» (Weber 1868 [1859]: 279)[100].

La dea Durgā rappresenta uno dei volti più noti nei quali si incarna l'Energia o Potenza femminile (Śakti)[101]. La Śakti, il cui culto si è diffuso in India all'incirca a partire dalla metà del I millennio dell'Era Comune, è venerata duplicemente sia nei suoi aspetti (*rūpa*) benevoli (*saumya*), per cui la dea è considerata come la madre sorgente della fertilità e del nutrimento che concede la realizzazione dei desideri ai suoi devoti, sia in quelli terrifici (*raudra*), in cui la dea si mostra come la vergine che chiede ai suoi devoti di essere placata tramite sacrifici animali. Ricorrendo alla distinzione suggerita da Ramanujan (1990) tra Dee del Seno (Breast Goddesses), mogli e spose inserite all'interno delle teologie brahmaniche, e Dee dei Denti (Tooth Goddesses), si evidenzia come il culto di queste ultime, cioè degli aspetti terrifici della dea, privilegi la loro rappresentazione come vergini o meglio come donne libere dai vincoli matrimoniali[102]. Non va poi dimenticato il legame tra i dadi e la coppia divina costituita dal dio Śiva e dalla sua consorte, la dea Pārvatī. Śiva gioca a dadi contro di lei per decidere le sorti del mondo e il più delle volte perde contro la moglie (cfr. Handelman, Shulman 1997: 4, ma già Lüders 1907: 279 aveva in messo in luce questo motivo)[103]. Pārvatī, sposa fedele e madre feconda, trova in Durgā la rappresentazione del suo aspetto feroce e guerriero. Ciò avvalorerebbe ulteriormente la connessione della dea con i dadi. Sulla montagna Kailāsa, dimora prediletta di Śiva e Pārvatī, hanno luogo le interminabili partite a dadi (*dyūtakrīḍā*) tra i due sposi, in cui la dea finisce per battere, irridendolo, il suo compagno, come racconta per esempio il *Kedārakhaṇḍa* dello *Skandapurāṇa* (I, 1, 34-35)[104]. L'inizio

[100] «Danach findet zunächst an einem Sonnabend eine Weihung [resp. Durchduftung] der Würfel statt: am Sonntage dann schuttet der Fragende selbst die Würfel auf ein reines Tuch, und eine Jungfrau, kumārī, verkündet ihm die Bedeutung des Wurfes. Oder sollte kumārī etwa hier die Bedeutung haben, sondern direct Name der Durgā sein? Dafür spricht allerdings zunächst der zweite Vers, in welchem diese Göttin in der That unter verschiedenen Namen direct aufgefordert wird, eilig herbeizukommen und die Wahrheit zu verkünden».

[101] Per un quadro sui molteplici volti della Śakti nella cultura religiosa indiana cfr. Pellegrini 2008: 103-105. Ronzitti 2011 propone un'etimologia indoeuropea riconducendo il termine a una radice *ḱṇk$^{(u̯)}$tí-* ("essere potente") e ne inquadra le occorrenze vediche attraverso uno studio comparativistico; per una sua disamina semantica all'interno dei testi vedici cfr. anche Rossi 2011.

[102] Per esempio, in generale nel Tamiḻ Nāḍu le Sapta Māṭṛkā, pur se a volte rappresentate secondo l'iconografia tradizionale come madri con il proprio bambino tra le braccia, sono concepite come dee vergini o non sposate (cfr. Shulman 1980: 250).

[103] Held (1935: 273) ricorda anche che le stesse stagioni (*ṛtu*) sono immaginate come sei uomini d'oro che giocano con dadi d'oro e d'argento.

[104] Una traduzione del brano si trova in Handelman, Shulman 1997; 17-20. Sul motivo della partita a dadi tra le due divinità e per altri riferimenti testuali si veda Pereira 1958.

del gioco, equiparato a un rapporto sessuale, consente il definirsi dei ruoli di genere nella coppia e dunque dà luogo alla creazione (cfr. Handelman, Shulman 1997: 20 e ss.; 78 e ss.); per questo, durante le partite si decide il destino degli esseri umani, di cui ogni lancio di dadi srotola un filo. Inoltre, le Apsaras, negli sviluppi della mitologia hindu, verranno collegate, per le loro caratteristiche (tra le quali la capacità di assumere aspetti diversi e di incarnarsi), ad altre creature femminili semidivine come le Yakṣiṇī, ninfe che abitano negli alberi, sui monti o nelle acque, affascinanti e sensuali, che fanno innamorare gli uomini (cfr. Coomaraswamy 1993: 32 e 83-87; Young 2018: 118 e ss.), che nel culto tantrico sono intese come manifestazioni della Śakti (cfr. Sutherland 1992 [1991]: 145) e le Yoginī (cfr. White 2006; Young 2018: 134 e ss.; Policardi 2020), a loro volta figure al seguito di Kālī, l'aspetto più inquietante e sfrenato della dea. In generale, appare possibile stabilire un nesso tra il piacere che deriva dall'attività sessuale e quello che sorge, sfrenato, nel giocatore di dadi. Se infine ricordiamo che proprio uno dei colpi del gioco, quello perdente, prende il nome di *kali*, allora la rete di associazioni ricostruita rende conto dell'intuizione di Weber. Così, emerge un legame tra i dadi e i ruoli di genere attribuiti alle donne, in particolare agli aspetti della sessualità femminile non riconducibili alle regole patriarcali e ai ruoli assegnati alle donne dalla tradizione brahmanica maggioritaria. Anche se è pur vero che alcuni testi attribuiscono alla moglie fedele il compito di attirare la fortuna, i dadi in sé stessi e il dominio su di loro sono invece attribuiti alle manifestazioni del genere femminile che più sfuggono alle pretese di sottomissione all'ordine patriarcale: i dadi come alcune donne (le donne non sposate o vergini, *kumārī*), così come quelle rappresentazioni del divino femminile come le Apsaras nel periodo vedico, e successivamente le Yakṣiṇī e le Yoginī e gli aspetti terrifici della Potenza femminile sono espressioni, dal punto di vista maschile, di un'energia che non si sottomette alle leggi dell'ordine, e di fatto rappresentano l'irrompere del caso e del caos, proprio come in periodo vedico il Disordine era stato personificato in una dea dall'aspetto terribile ovvero Nirṛti. Inoltre, è probabile che nel testo della *Pāśakakevalī* si alluda a un fenomeno di possessione divina da parte della dea nei confronti della k*umārī* che «entschieden als die Leiterin der ganzen Ceremonie erscheint» [sembra essere la guida dell'intera cerimonia] e in quanto tale va assunta «als die Repräsentantin der Göttin» (Weber 1968: 279). Tale fenomeno è molto comune, soprattutto nelle regioni del sud dell'India e riguarda in particolare le donne (ma non solo). Per esempio, il culto di alcune dee come Mātaṅgī, Yellammā, Aṅkālammaṉ e Māriyammaṉ è caratterizzato da fenomeni di possessione che coinvolgono sia gli officianti del tempio durante le feste in loro onore, sia nei villaggi, in particolare tra gli strati sociali più svantaggiati, donne (biologicamente tali, ma anche transgender, come nel caso di Yellammā) o uomini che assumono l'identità della dea travestendosi da donne (come nel caso di Mātaṅgī): attraverso queste figure le dee esprimono le loro richieste o predicono il futuro[105]. Va inoltre sottolineato che I fenomeni di possessione e le danze religiose che spesso li accompagnano rappresentano tradizionalmente gli strumenti

[105] Su questi temi cfr. in generale, per quanto riguarda la possessione femminile, Erndl 2007: 149-158 e Padma 2013: 54-55.; per quel che riguarda l'area del Tamiḻ Nāḍu, Shulman 1980: 294 ss., in particolare in riferimento alle comunità dell'India meridionale e il culto della dea Māriyammaṉ, cfr. Smith 2006: 70-71. Su Yellammā cfr. Ramberg 2014 e Bradford 1983. Su Mātaṅgī e sulla figura della donna *mātaṅgī* che incarna la dea cfr. Burkhalter Flueckiger 2013: 39 e ss.

attraverso i quali le divinità delle tradizioni religiose non-hindu del Tamil̲ Nāḍu manifestano sé stesse (cfr. Nilakanta Sastri 1963: 22).

4. La partita a dadi nel *rājasūya*

Dopo questa lunga introduzione, ci dedichiamo adesso all'analisi della partita a dadi nel *rājasūya*, tenendo a mente che le osservazioni appena sviluppate inducono a considerare la ritualità del gioco dei dadi anteriore alla sistematizzazione da parte dei brahmani del rituale del *rājasūya*, di cui potrebbe quindi costituire un inserimento *a posteriori*[106]. Cominciamo con il passo relativo del *Baudhāyana Śrautasūtra*, che, pur nella difficoltà di stabilire in maniera certa una cronologia non ambigua dei testi vedici, è ritenuto da molti studiosi come il testo più antico tra i manuali riguardanti i sacrifici solenni[107]:

> *tena tau madhyato 'dhidevanam uddhatya tisraḥ pañcāśataḥ sauvarṇān akṣān nivapatas*
>
> «Questi due [il supervisore del tavolo da gioco, *akṣāvāpa*, e colui che è addetto alla macellazione della vacca, *govyaccha*] per mezzo di esso [lo *sphya*, una spada di legno], avendo scavato al centro la buca utilizzata come spazio per il gioco, distribuiscono tre volte cinquecento [o 3x5 15 cento = 150] dadi d'oro» (*BŚS* XII, 15, 108, 16)[108].

La versione dello *Hiraṇyakeśin Śrautasūtra*, per molti aspetti simile a quella fornita dal *sūtrakāra* del *Baudhāyana Śrautasūtra*, differisce in alcuni particolari riguardanti il numero di dadi con i quali si gioca:

> *antato 'kṣāvāpāya prayacchati | tena sa sphyenādhidevanam uddhatya tisraḥ pañcāśataḥ pañca vā pañcāśato 'kṣān nivapati*
>
> «Infine, si passa all'*akṣāvāpa*. Egli per mezzo di questa spada di legno avendo scavato la buca utilizzata come spazio per il gioco, lancia 150 o 250 dadi» (*HirŚS* XIII, 6, 27-28)[109].

Le operazioni preliminari risultano piuttosto chiare: l'*akṣāvāpa* e il *govyaccha*, entrambi personaggi facenti parte dei membri della corte regale, scavano con lo *sphya* una buca che servirà come terreno da gioco. Questi due personaggi, nel contesto della sequenza delle operazioni rituali del *rājasūya*, si trovano correlati, per più ragioni, l'uno all'altro. Per esempio, durante la celebrazione del *ratnahavis* o *ratninām̐havīṃṣi*, essi sono entrambi associati al dio Rudra. Infatti, all'interno del *rājasūya*, dopo la celebrazione dei riti *cāturmāsya* (quadrimestrali, in occasione dei passaggi stagionali) e prima dell'esecuzione del rito centrale, ovvero l'aspersione (*abhiṣecanīya*) del re che culmina nella partita a dadi, si celebrano una serie di

[106] Su queste posizioni cfr. Bronkhorst 2012: 173 e ss. e la bibliografia citata.

[107] Gli *Śrautasūtra* sono stati redatti probabilmente in un'epoca compresa tra il VI e il III sec. dell'età antica. Cfr. Gonda 1977: 476 e ss. e Klaus 2000: 78-92. Sulla anteriorità in generale dei testi della scuola Baudhāyana cfr. Pelissero 2007: 60.

[108] Per il testo cfr. Caland 1904-1913 e per la traduzione cfr. anche Kashikar 2003.

[109] Per il testo cfr. Āgāṣe, Marulakara 1907-1932

offerte *iṣṭi* per i *ratnin*, cioè i dignitari e i membri della famiglia reale (cfr. *ŚB* VII, 3, 1)[110]. La cerimonia del *ratnahavis*, cioè l' 'offerta di gioielli', viene celebrata nel corso di undici giorni. In origine doveva probabilmente essere il sovrano in persona a fare le offerte, ma con il passare del tempo questo compito fu svolto dall'*adhvaryu*. Quest'ultimo, dunque, si reca di giorno in giorno presso gli appartamenti di vari membri della corte, donando a ciascuno di essi un'offerta, associata a una divinità. Da una parte, lo scopo sembra essere quello di assicurare la fedeltà al sovrano dei vari membri della corte; dall'altra le undici offerte sono definite *ratna*, 'gioielli', perché si susseguono l'una dopo l'altra come le perle in una collana e, poiché ognuna di esse è associata a una delle undici sillabe che compongono il metro *triṣṭubh*, quando le undici offerte saranno completate, anche la *triṣṭubh* sarà completa[111]. Poiché la *triṣṭubh*, a sua volta, rappresenta secondo la tradizione vedica uno dei cavalli del sole[112], il quale a sua volta è immagine del sovrano, solo quando le undici offerte saranno completate, il sole potrà levarsi in alto nel cielo, trasportato dai suoi destrieri, e ciò implica che allo stesso tempo il sovrano potrà raggiungere il cielo e conquistare dunque appieno il proprio potere[113].

Ma le affinità funzionali all'interno del rito vedico tra l'*akṣāvāpa* e il *govyaccha* [lett. 'colui che tormenta la vacca][114] sono a volte meno evidenti e più sottili. Innanzitutto, deve essere precisato che il ruolo del *govyaccha* all'interno del *rājasūya* deve essere inteso, più che come 'macellatore', vista l'assenza di un'offerta che preveda come vittima la vacca[115], come quello di 'porzionatore'

[110] Per un'analisi di questi personaggi alla luce dell'antica concezione indiana della sovranità, cfr. Lariviere 1997.

[111] Cfr. *ŚB* XIII, 6, 2, 4: «La *triṣṭubh* consta di undici sillabe, la *triṣṭubh* rappresenta il fulmine e l'energia, infatti con il fulmine e con l'energia della *triṣṭubh* lo *yajamāna* respinge il male dalla sua interiorità» (*ékādaśākṣarā triṣṭubvájrastriṣṭúbvīryáṃ triṣṭubvájreṇaivaìtadvīryèṇa yájamāno madhyatáḥ pāpmā́namápahate*).

[112] Si veda sul tema il capitolo V.

[113] La *triṣṭubh*, la *gāyatrī* e la *jagatī* costituiscono i tre metri vedici principali. Il loro potere è esaltato nella *Chāndogya Upaniṣad*, collegata al *Sāmaveda*, nella quale si moltiplicano le interpretazioni simboliche delle lettere, dei suoni e dei metri poetici, in sintonia con il compito dell'*udgātṛ*, il sacerdote cantore a cui spettava il compito, durante l'esecuzione dei sacrifici, di salmodiare gli inni contenuti nel *Sāmaveda*. In particolare, in *CU* III, 16 l'uomo viene identificato con il sacrificio del *soma* e con le tre spremiture (*savana*) compiute al mattino, a mezzogiorno e al tramonto. I tre *savana*, allo stesso tempo, sono identificati con i tre metri, e le sillabe di cui ciascuno di essi si compone sono paragonati agli anni della vita di un uomo, per cui le 24 sillabe della *gāyatrī* corrispondono al *savana* mattutino e ai primi 24 anni di vita di un uomo, le 44 sillabe della *triṣṭubh* corrispondono al *savana* di mezzodì e ai successivi 44 anni di vita di un uomo, infine le 48 sillabe del metro *jagatī* corrispondono al *savana* della sera e ai 48 anni finali della vita di un uomo. Sulla metrica vedica si veda Elizarenkova 1995: 107-152.

[114] Heesterman assume il sostantivo come possibile sinonimo di *govikarta*, un termine che si ritrova più comunemente in altri testi. Il *GPW*, s.v. *govyaccha*, fornisce come significato: «der sich an die Kuh macht» ('che arriva alla mucca, che abbraccia la mucca'). Sul ruolo e lo *status* dell'*akṣāvāpa* e del *govyaccha* cfr. Dange 2000: 312 e ss. Più recentemente, Nelson (2020) ha proposto di identificare le funzioni di questi due personaggi con quelle del 'mandriano' o 'pastore' (*govyaccha*) e dell' 'agricoltore' (*akṣāvāpa*), ovvero con le due funzioni sociali che rappresentavano il fondamento delle comunità tardovediche.

[115] O che forse era previsto in un passato più arcaico, se è possibile che vi sia stata un'evoluzione all'interno del rito, per cui la vacca è stata progressivamente sostituita da un'offerta *iṣṭi*, l'*odaná*. Su questo tema cfr. Pellegrini 1998b.

dell'*odaná*. Tuttavia, il compito originario del *govyaccha* continua a risuonare nel suo nome e lo associa a Rudra, divinità vedica inquietante e collerica, Colui che urla o che piange, il cui nome spesso non viene pronunciato e sostituito, per invocarlo, dall'epiteto *śiva*, 'benevolo'. Durante il corso dello sviluppo della religiosità indiana, l'epiteto nonché diversi tratti e funzioni di questa divinità vedica confluiranno, insieme a una moltitudine di elementi di versa provenienza e di caratteristiche desunte anche da altre divinità vediche, come Agni o Indra (cfr. Doniger 1973: 83 e ss.), nella figura del dio Śiva (cfr. Pellegrini 2008: 98; Spanò 2016b: 58 e ss.). Il dio Rudra è imprevedibile, sfrenato e pericoloso, come la natura selvatica di cui è espressione questa divinità (cfr. Gonda 1962: 111; Nečas Hraste, Vuković 2011). Ma forse c'è una correlazione ancora più sottile: il gioco e la macellazione sono due atti che conducono alla morte[116] ed è per questo motivo che l'*akṣāvāpa* e il *govyaccha* sono legati a Rudra nelle offerte ai *ratnin*. Nello *Śatapatha Brāhmaṇa*, infatti, si legge che l'offerta preparata per Rudra consiste in una pappa di semi di erba *gavedhukā*, particolarmente gradita ai bovini:

> *yāṃ vấ imấṃ sabhấyāṃ ghnánti rudró haitấmabhímanyate*
>
> «Rudra, invero, brama questa [mucca], che uccidono nella *sabhā*» (*ŚB* V, 3, 1, 10).

Rudra appare come il dio che è connesso a tutto ciò che è rischioso (serpenti, animali feroci, luoghi deserti o selvaggi, come le foreste), è il dio legato ai *vrātya* e alle cerimonie iniziatiche. Soprattutto, è esplicitamente riconosciuta la sua relazione con la morte (cfr. Falk 1986: 60 e ss.): Rudra, infatti, protegge coloro che uccidono, sia per professione, come i cacciatori, sia per puro piacere. Questo elemento si trova riflesso nel *govyaccha*/*govikarta*, in quale, all'interno della scala gerarchica rappresentata dallo stuolo di dignitari che ruotavano intorno agli ambienti della corte, era il 'compagno di caccia del sovrano'. L'*akṣāvāpa* garantisce che il gioco sia condotto secondo le regole, perché se così non fosse il gioco produrrebbe il caos, seguire le regole del gioco significa garantire il mantenimento dell'ordine, incarnato dal sovrano, che può essere riconosciuto e consacrato come tale solo tramite la vittoria al gioco. Nel gioco ai dadi si annida il rischio della sconfitta e, nel caso del sovrano, il colpo vincente (*kṛ̊ta*) da parte dell'avversario realizzerebbe la morte del regno, in quanto distruzione dell'ordine incarnato dal sovrano stesso[117]. Un

[116] Questo aspetto appare in evidenza nell'epiteto di Śiva Naṭarāja, Sovrano o Signore della danza. Concentrato in un'attività ludica e sfrenata qual è la danza *tāṇḍava*, Śiva distrugge il mondo. Su questi motivi motivi si veda, *i.a.*, Kramrish 1981: 439 e ss.

[117] Ecco perché l'esecuzione dell'*aśvamedha* prevede il compimento di un rito preliminare che consiste nel sacrificare un cane "con quattro occhi", il cui cadavere, ucciso a bastonate dal figlio di una prostituta, viene poi abbandonato alle acque del corso d'acqua in prossimità del quale è stata costruita l'arena sacrificale. David Gordon White fornisce di questo rito una lettura preziosa per il tema che stiamo sviluppando. Il cane con quattro occhi (cioè con due macchie bianche sopra agli occhi) viene ritualmente identificato, secondo lo studioso, con il colpo vincente al gioco dei dadi, il *kṛ̊ta* che corrisponde al numero quattro. Questo è il colpo più pericoloso per il giocatore, perché se realizzato dall'avversario, ne segnerebbe la sconfitta: «[…] the *catur-akṣa śvan*, the "four-dice dog". In this giant ritual dice game, whose playing pieces are living creatures, this dog is nothing other than the *kṛ̊ta*, the four throw held against the king by his rival (*bhrāṭṛ̊vya*) or by evil luck (*pāpmān*), by a fate or destiny (*daiva*, *bhāgya*) that is beyond his control» (White 1989: 300-301). Se l'*aśvamedha* è concepibile come una grande partita rituale in cui è in gioco la sovranità universale del re, allora è

ulteriore sforzo riflessivo ci fa rendere conto che anche il gioco condotto secondo le regole è destinato a finire, che l'entropia prodotta non è mai completamente cancellabile e l'ordine non si può mantenere in eterno, che il caos e la morte sono in agguato. È per questo che il gioco e la morte fanno parte del lessico di una stessa struttura semantica, ovvero quella del sacrificio in cui il gioco da una parte e lo smembramento e la distribuzione della vittima dall'altra fanno parte della stessa dinamica rituale, cioè quella della distribuzione (equa): dei dadi, delle poste in gioco, così come delle porzioni dell'offerta (in questo caso dell'*odana*), all'interno di un'area ben delimitata, la stessa *sabhā*, dove i morti vigilano sui vivi[118] e dove la morte si manifesta nell'uccisione di una vacca connessa con il dio Rudra.

Questa equa distribuzione è il compito precipuo del buon sovrano (cfr. Bhattacharya 1975: 25-47). I *bandhu* messi in luce fino a questo momento si rafforzano in considerazione di un ulteriore elemento della personalità di Rudra. Egli, infatti, nello sfaccettarsi in una molteplicità di Rudra (cfr. Kramrish 1981: 118), riveste anche un ruolo specifico come divinità protettrice della *sabhā*, che, come si è già detto, individuava la sala delle riunioni dove si attribuiva la sovranità all'individuo prescelto e dove il sovrano a sua volta distribuiva i beni ai membri rappresentati delle diverse tribù:

námaḥ sabhắbhyaḥ sabhắpatibhyaś ca vo námas

«Onore alle *sabhā* e ai signori della *sabhā*» (*TS* IV, 5, 3, 8)[119].

Rudra, nella letteratura epica, è anche denominato come il pilastro, il sostegno (*sthāṇu*), probabilmente un appellativo che rimanda originariamente all'associazione del dio con la vegetazione e in particolare con gli alberi, ma ovviamente anche al simbolismo del fallo come caratteristica del suo culto. Ora, nella *Vājasaneyi Saṃhitā*, nell'elenco di vittime fittizie legate al palo sacrificale per la celebrazione del *puruṣamedha* (il sacrificio dell'uomo), vengono contemplate anche quelle per propiziare i vari colpi possibili al gioco dei dadi. Tra queste, si annovera un «pilastro della *sabhā* per il colpo *āskanda*» (*āskandắya sabhāsthāṇúṃ*, *VS* XXX, 18)[120]. E subito dopo l'autore aggiunge un'altra vittima da legare al palo: «un *govyaccha* per la morte» (*mr̥tyáve govyacchám, ibidem*). Il sostantivo *sabhāsthāṇu* sembra utilizzato in maniera ironica per denotare un giocatore talmente incallito da occupare permanentemente il centro della *sabhā*, proprio come un pilastro, mentre il colpo o il dado *āskanda*, lett. "quello che non versa (il seme)", potrebbe costituire un ulteriore riferimento a Rudra, identificato con il pilastro (*sthāṇu*)/fallo (*liṅga*), che nell'ampliamento dei motivi mitologici nell'epica

necessario, con un rito preliminare, eliminare l'avversario che con il suo colpo *kr̥ta* potrebbe mettere a rischio tutto il senso dell'operazione sacrificale: «The greatest "player" in the kingdom is assured of the victorious conclusion of his sacrifice because he has already realized it through his pre-sacrifice. He has beaten and bound the dog of death, the dice of death, and the dog of dice» (*ivi,* 302-303).

[118] Secondo Harry Falk (1986: 86 e ss.), infatti, la buca salina dove si gioca, all'interno della *sabhā*, è anche il luogo associato al regno dei morti.

[119] Sulle connessioni tra Rudra, il gioco dei dadi e la *sabhā* cfr. Held 1935: 202 e ss. Su Rudra e la sua posizione all'interno dei sacrifici vedici (con particolare riguardo al *trayambakahoma*, si veda anche Arbman 1922, in particolare i capp. II e III. Da una prospettiva marxiana, una lettura sociologica del gioco dei dadi all'interno del *rājasūya* in Bhattacharyya 1975: 25 e ss.

[120] Per il testo cfr. Weber 1972 [1849].

e nei *Purāṇa*, si rifiuta di procreare. In tal modo, le connessioni tra il gioco dei dadi e il dio Rudra trovano ulteriori elementi di prova: il dio è il signore della *sabhā*, *sabhāpati*, secondo il passo della *Taittirīya Saṃhitā* tradotto poco sopra[121], perché, in quanto *sthāṇu*, occupa il centro stesso della *sabhā*.

A questo punto, possiamo proseguire con la lettura del testo del *Baudhāyana Śrautasūtra*:

> *athāsmai pañcākṣān apacchidya prayacchati diśo 'bhy ayaṁ rājābhūditi | tāṁs tadānīm evākṣeṣvapiṛjati | athaitam odanam udbruvate | nānāṁśinau brahmā ca yajamānaśca samānāṁśinau sūtagrāmaṇinau samānāṁśinau kṣattasaṃgrahītārau*
>
> «Quindi, egli [l'*adhvaryu*], avendo scelto cinque dadi, li passa a lui [al sovrano/*yajamāna*], dicendo: 'Egli è diventato il re che ha conquistato le regioni dello spazio'. Questi allora li ripone su[gli altri] dadi, quindi elogiano quest'*odana*. Il *brahman* e lo *yajamāna* ne ricevono [porzioni] diverse, il *sūta* [lo stalliere o scudiero, successivamente il cronista o menestrello di corte] e il *grāmaṇī* [capovillaggio o sovrintendente] ricevono la stessa [porzione], lo *kṣattṛ* [il funzionario con ruolo di sorveglianza] e il *saṃgrahītṛ* [auriga] ricevono la stessa [porzione]" (*BŚS* XII, 15, 109, 1-3).

Oltre al sacerdote e al sovrano, committente del sacrificio, il testo elenca alcuni dignitari di corte, che partecipano alla divisione dell'*odana*: lo scambio suggella, simbolicamente, la fiducia con coloro che rappresentano le diverse classi sociali. Gli ultimi due, lo *kṣattṛ* e il *saṃgrahītṛ*, svolgono un ruolo rituale specifico, insieme al *bhāgadugha* (il sovrintendente preposto alla raccolta delle tasse), in una cerimonia che, a seconda delle scuole rituali a cui i testi afferiscono, va eseguita prima o dopo lo svolgimento della partita. Si tratta della proclamazione di alcuni epiteti beneauguranti, che il sovrano rivolge agli officianti e ai tre dignitari, e che questi di rimando rivolgono a loro volta al sovrano, come recita la versione fornita dall'autore del *Baudhāyana Śrautasūtra*, relativo allo *Śukla Yajurveda*, prima dell'inizio della partita. I testi appartenenti al *Kṛṣṇa Yajurved*, come l'*Āpastamba Śrautasūtra*, prescrivono che questa cerimonia si svolga a conclusione della partita. Tuttavia, appare significativo che il ruolo svolto dai tre personaggi della corte potrebbe contenere, nel significato etimologico dei termini con i quali sono designati, un riferimento a funzioni che, oltre al loro contenuto specificamente rituale e politico, potrebbero riferirsi anche all'attività del gioco in atto sulla scena sacrificale. Lo *kṣattṛ*, infatti, è letteralmente 'colui che divide' o 'colui che distribuisce', un dignitario proveniente da un gruppo sociale misto, in quanto frutto dell'unione tra membri appartenenti a *varṇa* differenti[122]. Eppure, per la rilevanza del suo compito,

[121] Su questa identificazione cfr. Held 1935: 277.

[122] Il termine *kṣattṛ*, spesso tradotto genericamente come 'intendente o funzionario' (cfr. Dumont 1927, *passim*) può designare nei testi vedici, a seconda dei contesti, funzioni diverse: rituali, in senso più o meno specifico ('colui che taglia qualcosa', 'colui che ha il compito di tagliare e distribuire la carne per primo', 'scalco'), o più propriamente politiche, ruotanti intorno a compiti legati allo svolgimento della vita nelle corti ('guardaporta o usciere', 'cocchiere di carro', successivamente 'ciambellano', cioè amministratore o funzionario di corte alle dirette dipendenze del sovrano). Il *MDhŚ* (X, 12 e ss.) fornisce informazioni sulle origini (umili, in quanto frutto dell'unione di uno *kṣatriya* e di una donna *śūdra* o di uno *śūdra* e di una donna *vaiśya*) e la posizione sociale di coloro

nell'*Āpastamba Śrautasūtra* (XVIII, 19, 6)[123] è definito dal re come *satyarājān*, 'sovrano della verità' o 'vero sovrano'. Il *saṃgrahītṛ*, a sua volta, designa letteralmente 'colui che convince' o 'colui che propizia' e nello stesso passo dell'*Āpastamba Śrautasūtra* viene definito dal re come *suśloka* ('ben celebrato'). A un terzo personaggio, il *bhāgadugha*, 'colui che distribuisce le porzioni o le quote'[124], al quale è associato il dio Pūṣan, che è il *bhāgadugha* degli dèi, in quanto dispone con le sue mani il cibo davanti [a loro] (*pūṣā́ bhāgadughó 'śanam pāṇíbhyāmupanidhātā́*, *ŚB* I, 1, 2, 17). Nell'*Āpastamba Śrautasūtra* al *bhāgadugha* è riservato l'appellativo di *sumaṅgala*, 'colui che è di buon auspicio'.

Nel *Baudhāyana Śrautasūtra* (cfr. XII, 15, 108, 4-12) gli stessi epiteti sono rivolti ai personaggi in un ordine differente (lo *kṣattṛ* è *suśloka*, il *saṃgrahītṛ* è *sumaṅgala*, il *bhāgadugha* è *satyarājān*) rispetto alle prescrizioni dell'*Āpastamba Śrautasūtra*, tradendo così differenze notevoli nell'esecuzione tra le scuole dello *Śukla Yajurveda* e del *Kṛṣṇa Yajurveda*[125].

> *sa yo nu matākṣa iva sa rājña āsana upaviśya catuḥśatam akṣān apacchidyāhodbhinnaṁ rājña iti*
>
> «Ora, uno che è esperto nel gioco dei dadi, essendosi seduto al posto del re, avendo scelto centoquattro dadi, afferma con certezza: 'Il re è emerso [come vittorioso]'» (*BŚS* XII, 15, 109, 5).

Ritorna l'uso del verbo tecnico *udbhid-*, qui nel senso che il re 'ha fatto la sua scelta', che sarà sicuramente vincente. Non può non esserlo, o per lo meno il rischio

---

che svolgevano queste funzioni, forse riconducibili pertanto a un vero e proprio gruppo sociale. Traspare, anche in relazione alla cronologia dei testi stessi, un'evoluzione nel ruolo di questa figura, probabilmente legata a una promozione sociale che ha consentito allo *kṣattṛ* di assumere compiti sempre più specifici e con un peso politico maggiore, mentre i suoi compiti originari venivano svolti da altre figure come il *govikarta* o il *bhāgadugha*. Infatti, egli è l'unico personaggio, tra i membri di genere maschile, che non appartiene alla classe brahmanica e che prende parte ai dialoghi che, durante la celebrazione dell'*aśvamedha*, si svolgono in concomitanza con il momento centrale del soffocamento del cavallo e con l'accoppiamento della vittima con la prima regina, la *mahiṣī.* In uno scambio di battute, lo *kṣattṛ* si rivolge alla *pālāgalī*, la regina di basso rango– il cui seguito è costituito da cento ragazze figlie di *kṣattṛ* -, discutendo del divario che separa due individui nati l'uno nel gruppo sociale degli *śūdra*, l'altro nella nobiltà *ārya*. (cfr. Spanò 2021: 74). Sulle funzioni dello *kṣattṛ* si veda Rau 1957: 107, 110-111 (che riporta ampie citazioni di Heinrich Lüders, *Das Vidhurapanditajataka*).

[123] Per il testo ho seguito Garbe 1983 [1882-1902].

[124] Lo status e le funzioni del *bhāgadugha*, come già per lo *kṣattṛ*, sono diverse a seconda dei testi e dei contesti: forse originariamente egli svolgeva un ruolo rituale specifico, testimoniato dall'etimologia, nelle cucine delle corti vediche, ma successivamente dovette assumere funzioni sempre più elevate, fino a diventare, da sovrintendente della cucina (colui che distribuiva le porzioni di cibo) a sovrintendente delle tasse (colui che assegna le quote fiscali). Sulla figura del *bhāgadugha* cfr., oltre a Rau 1957: 111, anche Gonda 1956: 125. Ricordiamo che il termine *bhāgadugha* è un composto nominale il cui secondo membro allude alla vacca da latte (*dughā*), cioè alla vacca che distribuisce il latte,

[125] A tal proposito si veda anche il passo dello *Hiraṇyakeśin Śrautasūtra*: *tānapiśṛjya maṅgalyanāmno hvayati suślokāṁ iti saṃgrahītāraṁ asumaṅgalāṁ iti bhāgadughaṁ satyarājān iti kṣattāram* | *tān āhūya brahmaṇe kṣetraṃ dadāti* || («Avendoli []i dadi] posti [sull'*adhidevana*], egli [il sovrano] chiama con un nome di buon auspicio il *saṃgrahītṛ*, dicendo: "*suśloka*", il *bhāgadugha*, dicendo: "*asumaṅgala*", lo *kṣattṛ* dicendo: "*satyarājān*". Avendoli invocati, egli cede il posto all'officiante *brahman*» (*HirŚS* XIII, 6, 31).

è ridotto al minimo, perché al posto del sovrano, siede e gioca un esperto del gioco dei dadi, un *matākṣa*[126].

> *tān eva manāksamantān iva kṛtvāha kṛtaṃ brāhmaṇasyeti | athaitam odanam udbruvate | samānāṁśinau brahmā ca yajamānaśca nānāṁśinau sūtagrāmaṇinau nānāṁśinau kṣattasaṃgrahītārau*
>
> «Invero, [l'esperto nel gioco dei dadi] avendoli [i dadi] disposti in modo che si tocchino leggermente [l'uno con l'altro][127], dice: "[Ecco] il colpo vincente del brahmano!"[128]. Quindi proclamano quest'*odana* come puntata al gioco[129]. L'officiante *brahman* e lo *yajamāna* ne ricevono le stesse [porzioni], il *sūta* e il *grāmaṇī* ne ricevono [porzioni] differenti, lo *kṣattṛ* e il *saṃgrahītṛ* ne ricevono [porzioni] differenti» (*BŚS* XII, 15, 109, 7-10).

Il giocatore esperto, che gioca al posto del sovrano, in questa seconda mano del gioco lancia i dadi per l'officiante *brahman* e gli garantisce il colpo fortunato (*kṛta*), che lo fa vincere, ma stavolta la distribuzione delle diverse porzioni dell'*odana* risulta invertita. A questo punto la partita è conclusa:

> *sa yaḥ parājayate tasyainaṃ kule kṣattā pācayati | yāvadeṣa odanaḥ pacyate tāvadeṣa hotā śaunaḥśepam ākhyāpayate hiraṇmaye kaśipāvāsīnaḥ | tasmā adhvaryuḥ pratigṛṇāti hiraṇmaye kūrca āsīnaḥ ||*

---

[126] Ovviamente non si può non richiamare alla memoria la scena della partita a dadi narrata nel *Dyūtaparvan* e nell'*Anudyūtaparvan*, all'interno del II libro del *Mahābhārata*. A conclusione della celebrazione del *rājasūya* che dovrebbe consacrare Yudhiṣṭhira come sovrano universale, si gioca la celebre partita ritualizzata, che rappresenta la conclusione del *rājasūya*. Yudhiṣṭhira viene sfidato da Duryodhana, ma al posto di quest'ultimo gioca il suo fido consigliere Śakuni, che essendo un abile *matākṣa*, sconfigge ripetutamente il sovrano, fino a fargli perdere il regno e a costringerlo all'esilio insieme ai suoi fratelli e alla comune sposa, Draupadī. Un ulteriore riferimento al gioco dei dadi all'interno del *Mahābhārata* si può trovare nel *Nalopakhyāna* (III libro), che rappresenta una sorta di *mise en abyme* dell'episodio precedente: i dadi, che grazie alle loro proprietà divinatorie permettono di esercitare un controllo su quanto è imponderabile, sono qui penetrati dalle ere cosmiche, sfuggendo di fatto a quella dimensione rituale, controllata, che era loro propria; analogamente, non è a mezzo di un *matākṣa*, esperto di dadi ma pure operatore rituale, che Nala vince la partita finale recuperando il suo regno, bensì grazie all'insegnamento di Ṛtuparṇa, re *kṣatriya* e maestro del gioco sulla terra. L'episodio, che anticipa l'epilogo epico per la riconquista dello *kṣetra*, sottolinea per contrasto la dimensione ludica dell'antico rituale.

[127] Per la traduzione del composto *manāksamantān* ho seguito il suggerimento di Louis Renou che fornisce come sinonimo *īṣat saṃspṛṣṭāntān* (cfr. Renou 1935: 115, s.v. *manāksamanta*).

[128] Si confrontino a tal proposito i passi nel *Kātyāyana Śrautasūtra*, dove in maniera più esplicita si afferma: *akṣān nivapati svāhākṛtāḥ iti* «Egli lancia i dadi dicendo: "*svāhā*! [Fate] *kṛta*!"» (*KŚS* XV, 7, 16). Infatti, il colpo vincente (*kṛta*) rappresenta il sovrano stesso e per questo il primo lancio di dadi deve corrispondere al colpo *kṛta*, in quanto in questo modo il sovrano stesso viene posto per primo (cfr. *KŚS* XV, 7, 16: *kṛtādi vā nidadhyād rājaprabhṛtibhyaḥ*). Il colpo *kali* (quello perdente), invece, rappresenta i membri della comunità (cfr. *KŚS* XV, 7, 19: *sajātāya kalim*). Come scriveva Johannes Bronkhorst (2012: 166) «the aim of this dicing game, as it is called, was not to designate a winner, but rather a loser»!.

[129] Con questa perifrasi cerco di tenere conto sia del significato tradizionalmente attribuito al verbo *udbrū-* come 'dire elogiativo' sia dell'ipotesi di Heesterman (2007 [1993]: 298, ma già 1957: 143, nota 18), in realtà probabilmente desunta da Lüders (1907: 51) che il verbo possa assumere in questo contesto (ma cfr. anche *ĀpŚS* XVIII, 19, 2) il significato tecnico di 'dichiarare la propria puntata nel gioco'. Così anche nello *Hiraṇyakeśin Śrautasūtra* XIII, 6, 30, dove non compare il verbo *udbrū-*, l'espressione *odanam adhipaṇaṃ vijitya* sarebbe da intendere nel senso di: «avendo vinto l'*odana* messa in palio».

«Lo *kṣattṛ* fa cuocere questo [*odana*] nella dimora di colui che è stato sconfitto. Mentre l'*odana* cuoce, lo *hotṛ*, seduto su un cuscino d'oro, narra la storia di Śunaḥśepa[130], l'*adhvaryu* gli risponde nella recitazione seduto su un mucchio d'erba d'oro» (*BŚS* XII, 15, 109, 10-12).

L'altro testo che utilizziamo per raccogliere ulteriori informazioni sulla partita a dadi del *rājasūya* è l'*Āpastamba Śrautasūtra*, trattato anch'esso di composizione piuttosto antica, probabilmente di poco posteriore al *Baudhāyana Śrautasūtra* [131].

tenākṣāvāpo 'dhidevana muddhatyāvokṣyākṣānnivapet |16|

«Con questa [spada di legno] l'*akṣāvāpa* avendo scavato la buca utilizzata come spazio per il gioco e avendola cosparsa, distribuisce i dadi» (*ĀpŚS* XVIII, 18, 16).

L'autore dell'*Āpastamba Śrautasūtra* prosegue aggiungendo una serie di particolari e fornendoci dunque una descrizione del rituale diversa, e forse in competizione, con quella consegnataci dall'autore del *Baudhāyana Śrautasūtra* [132]. Leggiamo le brevi istruzioni di *Āpastamba Śrautasūtra* XVIII, 19, 1-5:

sauvarṇānparaḥśatānparaḥsahasrānvā |1|
brāhmaṇarājanyavaiśyaśūdrāścatvārastadyogāḥ paṣṭhauhīṃ vidīvyanta odanamudbruvate |2|
tadetasya karmaṇaḥ pūrvāvagnivāhau dakṣiṇā |3|
tau brahmaṇe deyau |4|
audbhidyaṃ rājña iti tebhyaścatuḥśatānsauvarṇānakṣānudupya vijitya diśo 'bhyayaṃ rājābhūditi pañcākṣānrājñe prayacchati |5|

«D'oro, più di cento o più di mille [dadi]. Quattro [individui], che sono qualificati per questo, un *brāhmaṇa*, un *rājanya*, un *vaiśya* e uno *śūdra*, giocano per una vacca di quattro anni, essi proclamano l'*odana* come puntata al gioco[133]. Di quest'atto rituale la *dakṣiṇā* sono i due buoi che hanno

[130] Per la storia di Śunaḥśepa, cfr. la narrazione in *AB* VII, 3. Per una ricostruzione della vicenda nei passi vedici cfr. Narahari 1941. Interpretazione e bibliografia in Rossi 2021. Inoltre, notevole l'interpretazione di David Gordon White (1986: 261) di Śunaḥśepa come simbolo di chi si trova sospeso tra cielo e terra in quanto vittima legata allo *axis mundi* rappresentato dal palo sacrificale.

[131] La descrizione della sequenza della partita si trova, in forme più o meno simili, anche nello *Hiraṇyakeśin Śrautasūtra* XIII, 6, 17-23 e 25-32 e nel più relativamente recente (probabilmente databile intorno al 200 dell'Era Comune, cfr. Gonda 1977: 528-529) *Kātyāyana Śrautasūtra* XV, 7, 1-21.

[132] Sulle dispute tra le varie branche sacerdotali per affermare la versione 'ortodossa' di un rito e sulle implicazioni politiche delle inquietudini che attraversano la codificazione dei rituali sacrificali in connessione con la necessità da parte dei sacerdoti di accreditarsi presso i patrocinatori dei grandi sacrifici, si veda Ferrara 2018, *passim.*

[133] Cfr. *HirŚS* XIII, 6, 29-30: *udbhinnaṁ rājñaḥ iti | tataś caturo 'kṣān nirūhaṁś catuḥśatān apisṛjya paṣṭhauhīṃ vidīvyanti* |29| *brāhmaṇo rājanyo vaiśyaḥ śūdra ity odanam adhipaṇaṃ vijitya diśo 'bhy ayaṁ rājābhūditi | pañcākṣān yajamānāya prayacchati* |30| («Quindi, dicendo: "Il re è emerso come vittorioso", avendo tolto quattro dadi e avendone posti [sull'*adhidevana*] 104 [o 140], giocano per una vacca di quattro anni»). Avendo nominato [come giocatori]: "Un *brāhmaṇa*, un *rājanya* (membro del clan reale), un *vaiśya* e uno *śūdra*", avendo proclamato l'*odana* come puntata al gioco, egli [dicendo]: "Il re ha conquistato le quattro regioni dello spazio", passa cinque dadi allo *yajamāna*».

trasportato il fuoco anteriore[134]. Entrambi devono essere dati al sacerdote *brahman*, dicendo: "Il re è emerso [come vittorioso]). Egli [il giocatore esperto], avendo tolto da questi [il mucchio di dadi] centoquaranta dadi d'oro e avendo vinto, [dicendo]: "Egli è diventato il re che ha conquistato le regioni dello spazio", dona cinque dadi al re» (*ĀpŚS* XVIII, 19, 1-5).

La partita, almeno per come viene descritta nelle versioni delle diverse scuole brahmaniche, risulta ridotta a pochi gesti rigorosamente formalizzati, apparentemente depotenziata degli aspetti più enigmatici e rischiosi, legati all'*alea*. Se così non fosse, l'intero sacrificio potrebbe fallire e i risultati attesi non si potrebbero verificare, mettendo a rischio la continuità dell'ordine politico-sociale istituito. Rimane fissata una sequenza rigida, dove prevale il gesto simbolico: il re che tenendo in mano cinque dadi conquista simbolicamente le cinque regioni dello spazio. Pur variando il numero dei dadi con i quali si gioca, non variano alcuni elementi: l'*odana*, la vacca di quattro anni e il numero simbolico 'quattro', a sua volta richiamato dal colpo *kṛta*. Questi pochi elementi prevalgono nelle versioni dei testi riconducibili alle branche dello *Śukla Yajurveda*. Così, nello *Śatapatha Brāhmaṇa* molti particolari sono omessi, mentre ne emergono pochi altri, inediti rispetto alle versioni dei testi del *Kṛṣṇa Yajurveda*: la partita a dadi è ridotta al solo gesto di tenere in mano cinque dadi. Risalta la differenza con i testi del *Kṛṣṇa Yajurveda*, dove la partita appare effettivamente giocata, mentre nello *Śukla Yajurveda* tutto è rarefatto, formalizzato, ridotto a un gesto essenziale, che evidentemente gli autori hanno deciso essere simboleggiato da quello di tenere in mano i dadi, simbolo di un potere ormai conquistato. La descrizione degli elementi conflittuali che fanno parte del gioco per la conquista è taciuta, cioè è stata eliminato qualsiasi rischio, in quanto giudicato pericoloso, legato al gioco: poiché il re deve trionfare, la prova ludica è già oltrepassata, cosicché possa stagliarsi nelle menti di coloro che partecipano e assistono all'esecuzione del rituale del *rājasūya* solo il risultato finale, cioè la figura del re che certifica la conquista della sovranità. Così, sembra di poter cogliere un'operazione di affermazione ideologica e una mossa simbolica di carattere politico: rappresentare in maniera iconica il corpo eroico del sovrano ed esporlo pubblicamente costituisce il segno di quella concezione della sacra regalità in cui il sovrano incarna l'ordine sociocosmico (*ṛta*/*dharma*), su cui avremo più volte modo di ritornare nel corso di questo studio e che giungerà a nuovi esiti in altre performance rituali che presto analizzeremo. Intanto, compare nel sottotesto di quanto si mostra sulla scena sacrificale il patto tra classe sacerdotale e classe nobiliare, che convergono nella conservazione della gestione del potere. Il processo che conduce alla sua conquista, ovvero la partita a dadi, pur ritualizzata, non viene più prescritta, per il pericolo che il conflitto che agisce nel *ludus* comporta, mentre agli occhi degli astanti si offre solo il compimento finale di questa performance rischiosa. Così si esprime allora l'autore dello *Śatapatha Brāhmaṇa*:

[134] Il *pūrvāgni*, 'fuoco anteriore' o 'fuoco orientale' o 'fuoco originario' è il fuoco mobile che, in occasione della razzia di bestiame rituale che si svolge durante il *rājasūya* viene trasportato su un carretto trainato da due buoi in un luogo a nord dell'*āhavanīya*. Qui si svolge anche la partita a dadi. Cfr. Heesterman 1993 [2007]: 204. Falk (1986: 163 e ss.) intende come due giochi originariamente separati quello condotto durante l'*agnyādheya* e quello propriamente appartenente al *rājasūya* descritto dai seguaci della branca dello *Śukla Yajurveda*.

áthāsmai páñcākṣắnpāṇāvắvapati abhibhűrasyetắste páñca díśaḥ kalpantāmítyeṣa vā áyānabhibhūryatkálireṣa hi sárvānáyānabhibhávati tásmādāhābhibhűrasítyetắsta páñca díśaḥ kalpantāmíti páñca vai díśastádasmai sárvā eva díśaḥ kalpayati

«Quindi per lui egli lancia i cinque dadi che tiene in mano, dicendo: 'Tu domini! Queste cinque regioni dello spazio che ti appartengono possano essere ben governate'. Invero, questo *kali* predomina sui dadi, poiché questo [colpo *kali*] predomina su tutti i dadi. Per questo motivo dice: 'Di certo tu domini! Queste cinque regioni dello spazio che ti appartengono possano essere ben governate'. Le regioni sono cinque, infatti egli impone l'ordine a tutte le regioni dello spazio per lui» (*ŚB* V, 4, 4, 6).

Normalmente è il colpo *kr̥ta* a essere considerato vincente, mentre in questo brano emerge una concezione diversa, che vede il lancio *kali* come punteggio più alto. È il colpo *kali* che predomina perché dall'evitare che esso si verifichi dipende il conseguimento della sovranità universale oppure ci troviamo di fronte a una versione differente del gioco, in cui si gioca con cinque dadi, si effettuano cinque colpi (*aya*) e di conseguenza la divisione dei punteggi non avviene più per quattro, ma per cinque?[135] Secondo l'ingegnosa spiegazione di Lüders (1907: 54) infatti:

«Ora, bisogna notare che in tutti e tre i passi in cui *kali* è in cima agli *aya*, non vengono aggiunti quattro, come di solito, ma cinque *aya*; a *kali*, *kr̥ta*, *tretā*, *dvāpara* viene aggiunto l'*āskanda*. Mi sembra che si tratti di una variante del gioco che abbiamo imparato prima: il numero di dadi non veniva diviso per 4, ma per 5. Se la divisione fosse stata senza resto, si sarebbe trattato di *kali,* se ci fosse stato un resto di 4, si sarebbe trattato di *kr̥ta*; di 3 *tretā*, di 2 *dvāpara*; nel caso in cui fosse rimasto 1 come resto, era stato inventato il nuovo nome *āskanda*»[136].

Quindi, compiuto il gesto a cui è ridotta la partita, per cinque volte di seguito il sovrano si rivolge all'*adhvaryu* invocandolo con la formula «Oh *brahman*» e per cinque volte l'*adhvaryu* si rivolge a sua volta al sovrano rispondendogli «Tu sei il *brahman*», stabilendo cosi un'ulteriore connessione tra i cinque dadi, le cinque direzioni e il *brahman*, la formula potente che definisce e fonda il potere del sacerdote e del sovrano, perché il sacerdote la trasferisce al sovrano, che in quanto *yajamāna*, l'ha conquistata con i riti e con le prove ludiche alle quali si è sottoposto nel corso del *rājasūya*. Inoltre, lo stesso rotolamento dei dadi sul terreno di gioco allude all'occupazione dello spazio e rafforza il significato complessivo dela partita ritualizzata.

[135] Si confrontino a tal proposito anche i seguenti passi: *TS* IV, 3, 3, 1-2 e il già citato *VS* XXX, 18.

[136] «Nun ist zu beachten, dass an allen drei Stellen, wo *kali* an der Spitze der *ayas* steht, nicht wie gewöhnlich vier, sondern fünf *ayas* aufgezählt werden; zu *kali*, *kr̥ta*, *tretā*, *dvāpara* kommt noch der *āskanda* hinzu. Daraus scheint mir hervorzugehn, das shier eine Abart des Spieles, das wir vorhin kennen gelernt haben, vorliegt; man dividierte die Zahl der Würfel nicht durch 4, sondern durch 5. Ging die Division ohne Rest auf, so war das *kali*. Bei einem Rest von 4 ergab sich *kr̥ta*, von 3 *tretā*, von 2 *dvāpara*; für den Fall, dass 1 als Rest blieb, hatte man den neuen Namen *āskanda* erfunden».

5. Una digressione: l'insegnamento di Raikva e la metafora del colpo *kṛta*

La connessione tra i dadi e il *brahman* ci proietta anche in una nuova atmosfera culturale, in cui, con l'assunzione di nuove regole del gioco e il punteggio dei dadi che risulta invertito, il colpo *kali* presenta nuovi significati che denunciano l'emergere di nuovi valori all'interno delle comunità brahmaniche. Già Julius Eggeling, nel III volume della sua traduzione dello *Śatapatha Brāhmaṇa*, riflettendo in una lunga nota su queste contraddizioni (cfr. Eggeling 1963[1894]: 106-107) faceva riferimento a un passo della *Chāndogya Upaniṣad*[137], da cui tuttavia si possono trarre nuove considerazioni. Il passo recita in questo modo:

> *jānaśrutir ha pautrāyaṇaḥ śraddhādeyo bahudāyī bahupākya āsa* | *sa ha sarvata āvasathān māpayāṃ cakre sarvata eva me 'nnam atsyantīti* |1|
> *atha ha haṃsā niśāyām atipetuḥ* | *taddhaivaṃ haṃso haṃsam abhyuvāda ho ho 'yi bhallākṣa bhallākṣa jānaśruteḥ pautrāyaṇasya samaṃ divā jyotir ātataṃ tan mā prasāṅkṣīs tat tvā mā pradhākṣīr iti* |2| *tam u ha paraḥ pratyuvāca kam vara enam etat santaṃ sayugvānam iva raikvam āttheti* | *yo nu kathaṃ sayugvā raikva iti* |3|
> *yathā kṛtāya vijitāyādhare yāḥ saṃyantevam enaṃ sarvaṃ tad abhisameti yat kiṃca prajāḥ sādhu kurvanti* | *yas tad veda yat sa veda sa mayaitad ukta iti* |4|
> *tad u ha jānaśrutiḥ pautrāyaṇa upaśuśrāva* | *sa ha saṃjihāna eva kṣattāram uvācāṅgāre ha sayugvānam iva raikvam āttheti* | *yo nu kathaṃ sayugvā raikva iti* |5|
> *yathā kṛtāya vijitāyādhare 'yāḥ saṃyantevam enaṃ sarvaṃ tad abhisameti yat kiṃca prajāḥ sādhu kurvanti* | *yas tad veda yat sa veda sa mayaitad ukta iti* |6|
> *sa ha kṣattānviṣya nāvidam iti pratyeyāya* | *taṃ hovāca yatrāre brāhmaṇasyānveṣaṇā tad enam arccheti* |7| *so 'dhastācchakaṭasya pāmānaṃ kaṣamāṇam upopaviveśa* | *taṃ hābhyuvāda tvaṃ nu bhagavaḥ sayugvā raikva iti* | *ahaṃ hy arā* 3 *iti ha pratijajñe* | *sa ha kṣattāvidam iti pratyeyāya* |8|
>
> «Jānaśruti Pautrāyaṇa era [un uomo] che donava con fede, molto liberale e che preparava molto cibo. Egli aveva fatto costruire rifugi dappertutto, pensando: "Si nutriranno del mio cibo dappertutto". Allora, di notte, passarono vicino delle oche selvatiche e un'oca disse all'altra così: "Oh, oh, ehi! Occhio propizio, Occhio propizio! La luce di Jānaśruti Pautrāyaṇa si è estesa identica per il cielo. Non la toccare, che non ti bruci!". Ma l'altro [rispose]: "Ehi, ma chi è questo che hai nominato come se fosse Raikva, Colui che riscuote [tutte le puntate]?". [E l'altra oca di rimando]: "Ma, come chi è Raikva, Colui che riscuote [tutte le puntate]?". "Come al colpo *kṛta* vincente vanno insieme [le puntate de]i colpi inferiori, così qualsiasi cosa buona le creature facciano, tutto insieme va a costui. Colui che sa ciò che egli [Raikva] sa, questi lo chiamo in questo modo [cioè: Colui che riscuote (tutte le puntate)]". Ma Jānaśruti Pautrāyaṇa udì ciò di sfuggita. Così, alzandosi in

[137] Per il testo ho utilizzato Olivelle 1998. Si veda anche Bhattacarya 1987. Per la traduzione ho consultato Radhakrishnan 1953, Della Casa 1976, Olivelle 1998.

> piedi, si rivolse allo *kṣattṛ*: "Amico, hai detto Raikva, Colui che riscuote [tutte le puntate]? Ma chi è Raikva, Colui che riscuote [tutte le puntate]? [Chi è che stava dicendo]: "Come al colpo *kṛta* vincente vanno insieme [le puntate de]i colpi inferiori, così qualsiasi cosa buona le creature facciano, tutto insieme va a costui. Colui che sa ciò che egli [Raikva] sa, questi lo chiamo in questo modo [cioè Colui che riscuote [tutte le puntate]?". Lo *kṣattṛ* avendo[lo] cercato, tornò indietro dicendo: "Non l'ho trovato". Allora [Jānaśruti] gli disse: "Ehi, laddove sia da ricercare un non-brahmano, cercalo!". Questi se ne stava sotto a un carro grattandosi la scabbia. Allora gli si rivolse così: "O signore, sei tu Raikva, Colui che riscuote [tutte le puntate]?". "Ehi, invero sono io" ammise. Lo *kṣattṛ* tornò indietro, dicendo: "L'ho trovato!"». (*CU* IV, 1, 4-8).

La storia di Jānaśruti Pautrāyaṇa prende l'avvio, dopo la presentazione del personaggio, un nobile *kṣatriya* dedito ad azioni pie, con l'intervento inaspettato di due *haṃsa*, due oche maschi che sorvolano il luogo dove il principe e il suo funzionario stanno riposando. Lo *haṃsa* è uno dei simboli teriomorfici più celebri per designare il principio di tutte le cose, il *brahman* (cfr. Zimmer 1993 [1946]: 52-54). Uno dei due si rivolge all'altro chiamandolo *bhallākṣa*, 'dall'occhio di buon auspicio'. Le parole dello *haṃsa* lodano la luce virtuosa che emana da Jānaśruti e si chiudono con i due congiuntivi aoristi preceduti dalla negazione (*mā prasāṅkṣīs, mā pradhākṣīr*) che sembrano rivolgersi, come un monito, a tutte le creature, per non contaminare la purezza raggiunta dal principe virtuoso. Per quanto riguarda il composto *bhallākṣa*, tuttavia, proprio in ragione di quanto verrà esposto nei versi successivi, potrebbe anche essere inteso come: 'Dado propizio' o 'Dado favorevole', instaurando una corrispondenza tra lo *haṃsa*, simbolo del *brahman*, e il personaggio che verrà a breve introdotto: Raikva. Infatti, il secondo *haṃsa*, nel prendere la parola, chiarisce il senso che la storia sta per prendere: Il principe Jānaśruti viene paragonato a un sapiente, che si chiama Raikva e che viene designato con il nome di *sayugvan*, 'Colui che riscuote [tutte le puntate]'. Infatti, il composto *sayugvan* è stato per lo più tradotto con 'Colui che è unito al suo carro', 'Colui che possiede una pariglia di cavalli', 'compagno'. Ma come fanno notare Carlo Della Casa (1976: 213, che traduce 'il Pigliatutto') e Patrick Olivelle (1998: 215, che traduce 'gatherer'), *sayugvan* conserva anche un significato tecnico nel gioco dei dadi in quanto denota il colpo vincente, il *kṛta*, che in quanto tale riscuote tutte le puntate[138]. Fin qui tutto bene: Raikva viene presentato come un nobile personaggio o un grande sapiente che merita di essere riconosciuto come il colpo vincente al gioco dei dadi perché in lui convergono le buone azioni compiute da tutte le creature. Eppure, questo personaggio si rivela essere un uomo che suscita ribrezzo: se ne sta seduto per terra, appoggiato a un carro, mentre si gratta le brutte eruzioni cutanee provocate dalla scabbia. Raikva mostra quasi l'aspetto di un cane randagio afflitto dalla rogna e in effetti il suo nome ricorda la sua natura canina: il nome

[138] Come ben spiega Olivelle 1998: 340: «The bet of each of the two players was divided into five equal parts, thus creating ten divisions. Each higher throw would take its own number of divisions, plus those of the ones below it. Thus Kali would get one; Dvāpara would get 2 + 1; Tretā 3 + 2 + 1; and Kṛta, 4 + 3 + 2 + 1. Thus the highest throw, Kṛta, gathers to itself all the lower throws and becomes ten». Questa identificazione, nonché l'altro termine, assunto da Lüders come sinonimo di *sayugvan*, ovvero *saṃvarga*, utilizzato da Raikva per introdurre il proprio insegnamento sul vento e sulla Virāj, sono discussi in maniera approfondita da Gren-Eklund 1978: 42 e ss.

Raikva deriva da una radice verbale *rai-* che significa 'abbaiare, latrare' (cfr. *SED*, s.v. *raikva*), per cui Raikva potrebbe essere inteso come 'Colui che latra come un cane'. Questo riferimento al cane potrebbe costituire un ulteriore indizio che rafforza l'ipotesi di una lettura di questo episodio apparentemente secondario della *Chāndogya Upaniṣad* come complessa metafora legata al gioco dei dadi. Infatti, ricordando le ipotesi formulate da White (1989) e i legami morfologici tra cani e dadi, e nello specifico tra il cane con quattro occhi sacrificato preliminarmente durante l'esecuzione dell'*aśvamedha* e il colpo *kṛta*, si può chiarire la catena di equazioni in questo senso: il cane con quattro occhi rappresenta il dado/colpo *kṛta*, il colpo vincente 'che riscuote [tutte le puntate]' (*sayugvan*), che a sua volta costituisce l'appellativo di Raikva, 'Che latra come un cane'. Ricordiamo inoltre che in alcuni inni vedici (cfr. p. e. *ṚV* I, 92, 10), il 'giocatore professionista', quello che conosce tutte le mosse per vincere la partita, è definito *śvaghnin*, 'uccisore del cane'![139]

Tuttavia, l'aspetto di Raikva non conta: gli *haṃsa*, che rappresentano il *brahman* in forma in uccelli, hanno parlato in suo favore e dunque Raikva avrà sicuramente un profondo insegnamento da comunicare. Finalmente, quando Raikva, dopo molte lusinghe e l'offerta di molti doni da parte di Jānaśruti per ottenere l'*upaniṣad*, si lascia convincere dal volto incantevole della figlia del principe che gli è stata offerta in sposa, egli espone una dottrina che pone il respiro come fondamento e spiegazione della molteplicità del reale e utilizza di nuovo il paragone con il gioco dei dadi. Così, alla fine del III *khaṇḍa*, Raikva conclude il suo insegnamento con queste parole:

> *te vā ete pañcānye pañcānye daśa santas tat kṛtam | tasmāt sarvāsu dikṣvannam eva daśa kṛtam | saiṣā virāḍannādī | tayedaṃ sarvaṃ dṛṣṭaṃ | sarvam asyedaṃ dṛṣṭaṃ bhavati annādo bhavati ya evaṃ veda, ya evaṃ veda* |8|
>
> «Invero, quei cinque e questi cinque[140] fanno dieci, questo che è il colpo *kṛta*. Per questo motivo in tutte le direzioni dello spazio il colpo *kṛta*, ovvero dieci, è [considerato] il cibo. Questa qui è la *virāj*, divoratrice di cibo. Grazie ad essa tutto questo (universo) è visto. Tutto questo (universo) è visto da costui, diventa un divoratore di cibo colui il quale così sa, colui il quale così sa» (*CU* IV, 3, 8).

Il sostantivo *virāj* denota lo 'splendore della maestà o della regalità' e, spesso personificata, viene immaginata come la Vacca cosmica, che appare in questo passo come una metafora del principio supremo, il *brahman*. Questa identificazione non è nuova nella cultura religiosa vedica e trova un antecedente in un inno atharvanico, (*AVŚ* VIII, 9), in cui la Virāj è glorificata come la Vacca cosmica, nominata addirittura al genere neutro e collocata al di là del cielo più alto. Come scriveva Louis Renou (1956: 91), analizzando questo inno: Virāj «ce n'est autre, bien évidemment, que le *bráhman*». Il mondo è cibo, e il cibo è il *brahman* (cfr. il celebre insegnamento su

[139] Cfr. sul significato di questo appellativo Falk 1986: 100 e ss.

[140] I primi cinque si riferiscono all'aria o vento, al fuoco, al sole, alla luna, all'acqua, cui corrispondono gli altri cinque, ovvero il respiro, la parola, la vista, l'udito e la mente.

questa identità fornito nella *Taittirīya Upaniṣad* III, 7 e ss.)[141]. Per questo motivo Raikva chiude il suo insegnamento con l'immagine della Virāj: essa è la Vacca cosmica che contiene tutto il mondo in quanto immagine della totalità del cibo (cfr. *ŚB* XI, 4, 3, 18), che nella sua essenza è lo stesso *brahman*.

6. La partita a dadi e la giustizia del re

Torniamo a questo punto al *rājasūya* e allo *Śataptha Brāhmaṇa.* Il suo autore, con una sorta di flashback, ripercorre la sequenza di atti rituali che ha condotto il sovrano a imporre la sua sovranità sulle cinque regioni dello spazio e a conquistare la condizione di *brahman*. I membri della corte, infatti, si sono passati di mano in mano una spada di legno (*sphya*)[142] che viene passata di mano in mano dai rappresentanti dei diversi gruppi della comunità raccolti intorno al re e sottoposti al suo potere. Mentre si delineano le relazioni tra i membri della cerchia stretta intorno al sovrano, anticipata dalle offerte eseguite per i *ratnin*[143], e dunque si costruiscono ritualmente la gerarchia dell'ordine sociale e la rete dei rapporti socio-cosmici [144], la spada di legno, consegnata dapprima da uno degli officianti al sovrano, giunge infine nelle mani di un *sajāta*, un membro della comunità di basso rango, il quale, insieme all'officiante *pratiprasthātṛ*[145], traccia sul terreno, vicino al fuoco *gārhapatya*, il perimetro dell'area all'interno della quale verranno lanciati i dadi (cfr. *KŚS* XV, 7, 13):

átha sajātáśca pratiprasthātā́ ca | eténa saphyéna pūrvāgnaú śukrásya purorúcādhidévanaṃ kuruto

«Allora il membro di basso rango della comunità e il *pratiprasthātṛ* con questa spada di legno preparano lo spazio su cui giocare nell'area del fuoco anteriore

[141] Cfr. Lopez 1997. Tra le molte riflessioni sul significato che il cibo assume nella cultura dell'India antica cfr. Smith 1990. In particolare, in merito alla *Chāndogya Upaniṣad*, cfr. Lincoln 2006.

[142] Sugli usi rituali dello *sphya* cfr. Sahoo 1991-1992.

[143] Su questo tema cfr. Falk 1986: 167 e ss. L'esistenza di gruppi di confraternite itineranti (*Brüderschaften*) durante la più antica fase indoeuropea e le relazioni che si istituivano tra i loro membri, passavano, secondo Harry Falk, proprio attraverso le partite al gioco dei dadi. In India, le confraternite dei *vrātya*, le cui testimonianze più antiche si trovano nei testi vedici, possedevano rituali propri, basati sia su momenti di condivisione dei pasti (volti a rafforzare la solidarietà tra i membri) sia su cerimonie di carattere ascetico e iniziatico (che, come sostenuto da Heesterman 1962, potrebbero essere all'origine dei riti di iniziazione previsti in particolare preliminarmente all'esecuzione dai rituali solenni di tipo *śrauta*). I *vrātya* si riunivano in bande, separandosi temporaneamente, anche per un intero anno, dalla comunità alla quale appartenevano e conducevano una vita itinerante, per poi sciogliersi e rientrare all'interno della comunità d'origine. Cfr, Hauer 1927; Falk 1986; Heesterman 1962. Si veda inoltre Pontillo 2007, che estende l'analisi prendendo in considerazione anche alcuni passi tratti dalla letteratura epica e, più recentemente, per una panoramica su tali questioni, si veda Pontillo *et al*. 2015.

[144] Su questo tema cfr. in generale Biardeau 1976: 25 e ss.

[145] Uno degli officianti che assiste l'*adhvaryu* durante i rituali che prevodono l'uccisione di una vittima animale. Al *pratiprasthātṛ*, infatti, spettava il compito di fornire allo *śamitṛ* (l'officiante dissezionatore del cadavere soffocato della vittima) le direttive da eseguire per procedere nello squartamento rituale. Sulle funzioni di questi due *ṛtvij* cfr. Vogeli 2005.

con la formula *purorúc* [“prima del chiarore” o “luce da oriente”] dello *śukrá* [cioè il *soma* filtrato e purificato»][146] (*ŚB* V, 4, 4, 20).

Tuttavia, la modalità di svolgimento del rito nasconde un’altra implicazione. Lo *sphya*, infatti, è pur sempre una spada e rappresenta il potere conquistato con la violenza. È tenendo a mente questi rimandi simbolici che si comprende il gesto di spianare con lo *sphya* il terreno su cui si svolgerà il gioco. Se la partita a dadi costituisce il rito che certifica l’acquisizione della sovranità da parte dello *yajamāna*, essa denuncia al contempo tutta la violenza originaria che essa implica, una violenza pur ritualizzata e ricondotta alle forme stilizzate di un gioco. Dunque, lo *yajamāna* non può mettere in pericolo la sua purezza rituale, conseguita tramite la *dīkṣā*, l’iniziazione, partecipando direttamente alla partita e prima ancora non può neanche in prima persona spianare il terreno per la partita: questo terreno è infatti un campo di morte simbolica e la partita l’esercizio simbolico della violenza da cui deve emergere un individuo che ha sottomesso tutti gli altri. Allora questo rito sembra ricordare un altro momento rituale proprio dei *paśubandha*, i sacrifici che prevedono vittime animali. Quando la vittima soffocata viene condotta nell’area dove verrà squartata, essa viene tenuta dal *pratiprasthātṛ* per mezzo di due spiedi di legno, le *vapāśrapaṇī*. A sua volta, al *pratiprasthātṛ* si afferra l’*adhvaryu* e all’*adhvaryu* lo *yajamāna*. In questo modo, quest’ultimo tocca e al tempo stesso non tocca la vittima sacrificale. Da una parte, sostiene lo *Śatapatha Brāhmaṇa*, è necessario che la tocchi, altrimenti verrebbe meno il suo ruolo e non parteciperebbe dei benefici per cui il sacrificio è stato richiesto, ma dall’altro è anche necessario che non la tocchi, affinché lo *yajamāna* non sia contaminato dalla morte. Ecco perché la tocca ma senza contatto diretto, in una maniera misteriosa che non si rende direttamente manifesta agli occhi (*parokṣa*, cfr. *ŚB* III, 8, 1, 10)[147]. Questo tocco distanziante, cui forse contribuisce, sia nel caso dello *sphya* sia in quello delle due *vapāśrapaṇī*, il materiale di cui sono fatti, il legno e non il metallo, che rivelerebbe immediatamente la loro micidialità, la violenza che essi implicano e la morte che essi provocano, sono in entrambi gli scenari rituali, direttamente maneggiati dal *pratiprasthātṛ*.

Quindi, tornando alle prescrizioni relative alla partita che sta per essere giocata, seguono nel testo dello *Śatapatha Brāhmaṇa* pochissimi cenni ai gesti più specificamente connessi al momento ludico che coinvolgono l’*adhvaryu*, mentre ne vengono approfonditi i significati simbolici e la giustificazione della violenza nei confronti della vacca, di cui i testi del *Kṛṣṇa Yajurveda* non fanno parola e a cui anche il *Kātyāyana Śrautasūtra*, pur rendendone conto, non accennava ulteriori spiegazioni. Forse, mentre l’uccisione della vacca era diventato ormai un tabù diffuso, si rende necessaria la giustificazione di un segmento rituale divenuto imbarazzante:

áthākṣānnívapati | svắhākṛtāḥ sū́ryasya raśmíbhiryatadhvaṃ sajātā́nām madhyaméṣṭhyāyétyeṣa vắ agníḥ pṛthuryádadhidévanaṃ tásyaité ’ṅgārā yádakṣāstámevaìténa prīṇāti tásya ha vắ eṣā́numatā gṛhéṣu hanyate yó vā

[146] Cfr *ĀpŚS* XVIII, 19, 3. Sulla formula *puroruc* cfr. Caland, Henry 1906: 239 e ss.

[147] Su questo passo ha riflettuto Hermann Tull in merito all’origine della concezione della non violenza in India (cfr. Tull 1989: 75 e ss.). Si veda anche, per una descrizione, Thite 1970: 144.

rājasū́yena yájate yó vaitádevaṃ védaitéṣvakṣeṣvāha gā́ṃ dīvyadhvamíti pūrvāgnivā́hau dákṣiṇā

«Quindi, egli [l'*adhvaryu*] lancia i dadi, dicendo: "Consacrati con la formula devozionale *svāhā*, gareggiate con i raggi del sole per far sì che egli [il sovrano] costituisca il centro dei membri della comunità [regale]". Invero questo spazio su cui si gioca è Agni l'Esteso, quei dadi sono queste sue braci. Infatti, egli [l'officiante] rallegra lui [Agni] con questo. Invero, allora è permesso che [la vacca] sia colpita nella casa di colui il quale offre il *rājasūya*, di colui che invero che così sa. Su questi dadi esclama: 'Giocate per la vacca!'. La *dákṣiṇā* sono i due buoi del fuoco anteriore» (*ŚB* V, 4, 4, 23).

Nel brano appena letto appare piuttosto interessante, anche per l'esegesi dei passi su cui ci soffermeremo tra poco, l'utilizzo della metafora solare, non tanto per la sua originalità, quanto per il fatto che il re è esplicitamente denominato come il centro (*madhyama*) dello spazio sul quale estende la sua sovranità, che coincide con quello occupato e rappresentato dai membri della comunità e che sull'area sacrificale è rappresentato dall'*adhidevana* su cui si svolge la partita a dadi. Un altro elemento su cui vale la pena di riflettere è che nel passo non si afferma che la vacca per la quale bisogna giocare vada uccisa, ma piuttosto colpita[148], ovvero sottomessa, per condurla sotto il proprio controllo. Allora, memori di quanto esplicitamente verrà affermato nell'episodio della *Chāndogya Upaniṣad* analizzato in precedenza, questa vacca di quattro anni - come specificato da *ĀpŚS* XVIII, 19, 2 - potrebbe essere identificata con la Virāj, la Vacca cosmica simbolo dello 'splendore della maestà o della regalità'. La vacca sacrificale va padroneggiata e assoggettata perché ciò significa possedere la stessa regalità. Come? Attraverso la vittoria alla partita a dadi, che si realizza grazie al colpo *kr̥ta*, il colpo del quattro vincente il cui simbolo cosmico è proprio Virāj.

Per quanto riguarda i testi più antichi della *śruti* del *Kr̥ṣṇa Yajurveda*, concentriamoci inizialmente su quelli della *śākhā* Taittirīyaka: nella *Saṃhitā* le formule dicono poco sul modo in cui esse erano utilizzate durante l'esecuzione del rituale. Qualche dettaglio in più lo fornisce il *Taittirīya Brāhmaṇa* (I, 7, 10, 5 e 6)[149], in cui la ripetizione delle formule della *Taittirīya Saṃhitā* si accompagna ad alcuni dettagli esplicativi. Quando la spada di legno (*sphya*) giunge nelle mani del re, il testo paragona la spada al *vajra* di Indra con il quale il dio ha ucciso il demone Vr̥tra, guadagnandosi l'epiteto di *vā́rtraghna*, 'Uccisore di Vr̥tra', epiteto con il quale a sua volta, in questo gioco di sovrapposizioni metaforiche, il testo si riferisce al sovrano stesso, divenuto così il sovrano eccellente (*śreya*). Quindi si entra nel gioco:

díśo 'bhy àyaṁ rā́jā abhūd íti páñcākṣā́n práyacchati |8|
eté vái sárvé 'yāḥ |9|

[148] Si veda a tal proposito il commento di Karka *ad KŚS* XV, 7, 20. Karka visse probabilmente prima di Sāyaṇa, in quanto quest'ultimo lo cita (cfr. Weber 1878: 141) e dunque la sua opera pare collocabile prima del o contemporanea al XIV secolo dell'Era Comune. Il *sūtra* recita: *gām asyānīya ghnanti* («avendo condotto la sua vacca, la colpiscono») e il commentatore Karka glossa: *gām hantiś cāhananamātro na māraṇārthaḥ* («colpire la vacca [significa] solo colpendola e non con lo scopo di ucciderla»).

[149] Per il testo ho seguito l'edizione di Mitra 1859.

áparājāyinam eváinaṃ karoti || 10||

«Egli passa [al sovrano] cinque dadi, dicendo: "Questo re ha conquistato le regioni dello spazio". Questi sono, invero, tutti i dadi. Quindi ciò lo rende invincibile» (*TB* I, 7, 10, 5, 8-10).

odanám údbruvate |1|
parameṣṭhí vấ eṣáḥ |2|
yád odanáḥ |3|
paramấm eváinaṁ śríyaṃ gamayati |4|

«Essi giocano per una [porzione di] *odaná*. Infatti, ciò che questo *odaná* [rappresenta] è il potere supremo. E così egli va verso la gloria suprema» (*TB* I, 7, 10, 6, 1-4).

A questo punto può risultare interessante confrontare le versioni del *Kṛṣṇa Yajurveda* delle due maggiori *śākhā*: quella dei Taittirīyaka, che ha avuto maggiore diffusione, almeno nel Sud dell'India, e la versione, probabilmente più antica, della *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, diffusa oggi presso poche famiglie brāhmaṇiche nella cittadina di Nāsik, nel Mahārāṣṭra (cfr. Witzel 2016: 19 e ss.). Le differenze rituali lasciano intendere ancora una volta come il fissarsi di un canone rituale sia avvenuto in epoca più recente a prezzo di una lotta per il predominio, che ha per lo più cancellato nel corso dei secoli le varianti interpretative ed esecutive, fino al prevalere di un'unica interpretazione/esecuzione corretta, che si è identificata con la tradizione stessa: una memoria obliterata, che si è trasformata in memoria condivisa e dunque in memoria culturale, al prezzo dell'omissione di tutte le possibili varianti. Queste ultime, tuttavia, pur nella frammentarietà in cui ci sono giunte, mettono in dubbio l'interpretazione diffusa da alcuni settori ideologici indiani ma anche agli albori dell'indologia occidentale, di una tradizione unitaria. Vediamo quindi il passo in cui la *Maitrāyaṇī Saṃhitā* affronta il momento della partita a dadi del *rājasūya* (IV *kaṇḍa*, *prapāṭhaka* 4, *anuvāka* 6)[150], che all'inizio ricorda la posta per la quale si gioca: una vacca di quattro giorni simbolo dello spazio (terrestre e celeste), su cui il re si accinge a imporre, conclusa la partita, la propria sovranità:

téna sphyénādhidévanaṃ kurvanti | *tátra paṣṭhauhíṁ vídīvyanta* | *āśấṁ vấ eṣá upābhíṣiñcata* | *āśấ paṣṭhauhí* |

«Con la spada di legno realizzano lo spazio del gioco. Lì giocano per una vacca di quattro anni. Invero, egli consacra dal basso lo spazio. Lo spazio è la vacca di quattro anni» (*MS* IV, 4, 6, 9-11).

A questo punto comincia la descrizione delle mosse del gioco:

tátaś cátuḥśatam akṣấṇ avóhyāha || *údbhinnaṁ rấjñaḥ* || *íti* | *catvấro vaí púruṣā* | *brāhmaṇó rājanyò vaíśyaḥ śūdras* | *téṣām evaínam údbhedayati* |

[150] Per il testo ho seguito von Schoeder 1970-1972 [1881-1886].

tátaḥ páñcākṣắn prayáchann āha | *díśo abhyàbhūd ayám íti* | *imắ evắsmai páñca díśo 'nnắdyāya práyachati* |

«Quindi, avendo invero lanciato centoquattro dadi, dice: 'Il re è emerso come vittorioso'. Gli uomini [che giocano] sono quattro: un *brāhmaṇa*, un *rājanya* (membro del clan reale), un *vaiśya* e uno *śūdra*. Tra questi, quindi, egli vince. Allora egli [l'officiante *adhvaryu*], avendo passato cinque dadi [al sovrano, esclama]: "Egli ha conquistato le regioni dello spazio". Infatti, egli passa queste cinque regioni che sono per lui [il sovrano] il cibo» ((*MS* IV, 4, 6, 11-14).

L'elemento su cui mi sembra si debba focalizzare l'attenzione e su cui insistono gli esegeti sia della scuola *taittirīyaka* sia di quella *maitrāyaṇīya* è costituito dalla metafora della conquista delle regioni dello spazio, identificate con i dadi vincenti. Essa nasconde un significato che può essere ricostruito non solo grazie al confronto interno con la tradizione testuale vedica, ma anche con alcuni parallelismi linguistici in ambito indoeuropeistico. Infatti, il termine *diś-*, 'direzione del cielo o dello spazio' ovvero 'punto cardinale' discende da una radice ie. dalla quale derivano anche il latino *iū-dic-* e l'espressione *dicis causa*, 'a causa della formula', nonché il greco *δίκη*, 'regola, uso, giustizia (umana)'[151]. Dunque, il sovrano che, avendo vinto la partita a dadi, ha conquistato le regioni dello spazio, ottiene il diritto di esercitare la giustizia sugli uomini, ovvero di esercitare una sovranità che si traduce nella sua identificazione con il *ṛ̥ta/dharma*, l'ordine che nel suo eterno scorrere coincide con la giustizia incarnata dal re. Tale concezione della giustizia coincide con la garanzia, incarnata dal sovrano stesso, della fertilità nel corso dell'anno. Dunque, secondo uno schema circolare, giustizia, fertilità e ordine si implicano a vicenda e sono manifestati dalla figura del sovrano (cfr. West 2007: 422 e ss.). Le direzioni dello spazio, secondo la cosmologia vedica più antica, sono quattro a cui si aggiunge come quinta lo zenith (cfr. Bodewitz 2019a). Di questa concezione abbiamo testimonianza in un rito in cui la protezione del bestiame è affidata alle quattro direzioni dello spazio, cui si aggiunge lo zenith, che occupa il centro dello spazio stesso e rappresenta l'idea dell'intero che abbraccia e supera le singole parti. Quest'idea di completezza è propria del simbolismo vedico legato al numero cinque, come ha sottolineato Jan Gonda[152]. E si è visto come, secondo *ŚB* V, 4, 4, 23, il sovrano che ha giocato e vinto la partita occupa il centro dello spazio simbolico costituito dalla comunità dei suoi sudditi che si estende nella quattro direzioni dello spazio. Il ricorrere del numero quattro e il simbolismo legato al numero cinque creano i *bandhu* che consentono di interpretare in maniera unitaria quanto finora messo in luce. Quattro è il numero del colpo *kṛ̥ta*, quattro sono le direzioni dello spazio (*diś*), quattro gli anni della vacca che bisogna colpire e sottomettere, che si sovrappone simbolicamente alla Virāj, la quale rappresenta la totalità del cibo e la divoratrice del cibo[153], ovvero il *brahman*. Al contempo, in questa partita giocata

[151] Per le ricostruzioni etimologiche cfr. *EWAia*, 745, *s.v. deś* e Chantraine 1970: 284, s.v. *δίκη.*

[152] Cfr. Gonda 1980: 37; in maniera più specifica, in uno studio precedente dedicato ai *savayajña* e su cui avremo modo di ritornare più avanti, l'indologo olandese scriveva che: «The authors of the brāhmaṇas clearly based themselves on a principle of numerical 'symbolism', articulating the whole on the number five. The universe is divided into four parts with a fifth which is its 'centre', that it's to say, which represents the idea of the whole» (Gonda 1965b: 131).

[153] Su queste connessioni cfr. Falk 1986; 165.

per una posta che bisogna afferrare per intero perché essa è la totalità del cibo - la vacca Virāj, la sovranità - gioca un valore simbolico altrettanto centrale il numero cinque. I dadi con cui si gioca, dunque i punteggi da ottenere, sono quattro ma anche cinque (cfr. *TB, MS, ŚB, VS*). Si insinuano così altri significati, che vanno a completare quelli già messi in luce. Cinque dadi, che corrispondono alle cinque direzioni dello spazio, quando oltre a considerare i quattro punti cardinali, aggiungiamo ad essi lo zenith, che secondo la cosmologia vedica si colloca al centro delle quattro *diś-*.

Conclusioni

Dunque, il centro dello spazio (cfr. ancora *ŚB* V, 4, 4, 23) è occupato dal sovrano, per il quale le cinque direzioni dello spazio rappresentano il cibo che egli divora, secondo *MS* IV, 4, 6: questi legami emergono in maniera frammentaria nei passi delle catene di audizione[154] finora considerati, ma trovano una formulazione più unitaria nell'insegnamento finale di Raikva che conclude la storia di Janaśruti riferita nella *Chāndogya Upaniṣad*. Provo a riassumerli, traendo così le conclusioni dei risultati di questo studio dedicato al gioco rituale della partita a dadi all'interno del *rājsūya.*

La vittoria nella partita a dadi ha come premio il conseguimento della sovranità su tutte le direzioni dello spazio, questo 'splendore della maestà o della regalità' si esprime, upaniṣadicamente, nell'immagine della Virāj, la Vacca cosmica, che esaudisce tutti i desideri, simbolo di benessere e prosperità e per questo motivo identificata con la totalità del cibo, di cui essa gode: Virāj è il cibo e al tempo stesso la divoratrice del cibo. In questo modo, essa non è nient'altro che un'immagine del *brahman*. Sul terreno sacrificale, la vittoria nella partita può garantire tutto ciò in base a una serie di associazioni che ripercorriamo.

1) I dadi rappresentano l'auspicio di ottenere la prosperità e di realizzare la fecondità, ma anche il rischio incombente che si possa realizzare il loro contrario. Il loro rotolare è imponderabile e così essi, come si è visto, sono intimamente connessi ad alcune epifanie del divino femminile, altrettanto imponderabili nelle loro azioni. Essi sono associati alle Apsaras negli inni vedici, esseri meravigliosi e prorompenti, simbolo di una sessualità liberamente esibita. Pertanto, esse sono figure che concedono benessere e fecondità, ma sono anche pericolose, incantano gli uomini con le loro arti e i loro corpi sensuali, distraendoli dai loro doveri, mettendo a rischio l'ordine. I dadi, successivamente, appaiono connessi a Durgā, dea dal duplice aspetto, benevolo e al contempo terrifico. Bellissima e micidiale, la dea Durgā coglie e riflette nella sua immagine e nelle sue funzioni la totalità stessa della realtà: ella è cibo e divoratrice di cibo si potrebbe dire! Nel contesto della *Pāśakakevali* la divinazione con i dadi è affidata significativamente a una *kumārī,* una donna non sposata che riflette le caratteristiche della dea. Quando ella concede il suo favore, evoca le capacità procreatrici della dea, ma al contempo è anche libera di non concedersi a nessuno, provocando effetti nefasti, attraverso oracoli

[154] Utilizzo l'espressione suggerita da Federico Squarcini (2006), poiché si tratta di una tradizione trasmessa oralmente fino all'età moderna.

sfortunati che si traducono nell'incombere della sterilità, della povertà e della miseria. Queste riflessioni riconducono la simbologia del gioco dei dadi all'incombere della dea vedica Nirṛti, annidata nelle buche del terreno, che rappresentava, come abbiamo visto, il rischio del disordine, cioè che il mondo precipiti nella Distruzione.

2) Nella simbologia del gioco dei dadi si inserisce il legame che essi rivestono nell'assegnazione della parte e dunque nella spartizione. Si gioca infatti per ottenere le porzioni dell'*odana*. Questo aspetto, come si è visto, si connette non solo all'*alea* che permea di sé necessariamente ogni lancio, ma a pratiche di cleromanzia, connesse a loro volta con la spartizione del bottino o con l'assegnazione delle cariche e delle terre. In questo modo, abbiamo visto come il gioco dei dadi assumesse un valore centrale nel regolare le relazioni tra i membri invitati a partecipare all'interno della *sabhā* alle decisioni. La *sabhā* è il luogo che i testi tramandano come deputato allo svolgimento delle partite a dadi; infatti, all'interno della *sabhā* si circoscriveva, ritualmente, l'*adhidevana*, il terreno da gioco spianato e sabbioso, privo di piante, dunque sterile, analogo dell'*iriṇa*, la buca dove nulla cresce e dove si gettavano i dadi. A tal proposito abbiamo richiamato, ancora una volta, i legami simbolici con le pratiche religiose connesse alla dea Nirṛti. Si è constatato come, attraverso le ipotesi di Harry Falk, che queste pratiche ritualizzate, legate al gioco dei dadi per l'assegnazione del bottino o delle cariche, avessero rilevanza già in periodo antichissimo, durante le scorribande di confraternite (*Brüderschaften*), che caratterizzavano le modalità di aggregazione sociale maschile nel mondo indoeuropeo e che consentivano di determinare ranghi e stabilire gerarchie, attraverso la partecipazione a lunghi periodi di vita comunitaria caratterizzati dalla pratica di razzie e dall'accumulazione di ingenti bottini. A ciò seguivano momenti di socialità e di negoziazione in luoghi deputati e attraverso modalità ludiche ritualizzate come le partite a dadi. In India, troviamo un'importante testimonianza di queste dinamiche nelle pratiche riferite ai *vrātya*. Inoltre, su questa complesso quadro semantico che abbiamo delineato, si innesta l'ideologia della sovranità che emerge in India in epoca Kuru-Pañcāla, a partire dal 1200 ca. prima dell'Era Comune[155]. Essa permea profondamente la ridefinizione dei rapporti politici e sociali sulla base di modelli mitici legati alla centralità della simbologia solare e al contempo a una concezione che, propria delle civiltà agricole, inscrive la prosperità e il benessere nella regolarità dell'alternarsi delle stagioni nel corso dell'anno (cfr. Inden 1998 [1978]) e nella promozione della fecondità, garanzia a sua volta dell'ordine sociocosmico denominato nell'India vedica con il termine *ṛta*[156]. È in questo snodo che i brahmani rivelano la loro pragmaticità e l'esecuzione

[155] Sulla concezione della regalità divinizzata cfr. Gonda 1956; Scharfe 1992. In particolare, sull'epoca Kuru, cfr. Proferes 2007, e in riferimento al *rājasūya* cfr. Kulke 1992. In generale, per una panoramica sul tema in relazione a differenti contesti e culture, si vedano gli studi contenuti in Edsman 1959. Infine, da una prospettiva legata al concetto della trifunzionalità duméziliana, cfr. Dubuisson 1978.

[156] Sulla sfera semantica-concettuale coperta dal sostantivo *ṛtá-* vedico (ordine cosmico connesso alle nozioni di giustizia e di verità) in riferimento alla ciclicità del tempo e alla connessione con il carro e con la ruota cfr. Massetti 2013-2014: 137 e ss. Il termine *ṛta* esprime l'ordine che si esprime nella corretta e giusta alternanza, nel movimento di rotazione (cfr. Lelli 2021) in cui non ci sono vuoti. Esso è etimologicamente connesso all'avverbio *aram*, 'sufficientemente' (cfr. Malamoud 1994 [1989]: 79) e deriva da una radice *r-* (*ar-*) che secondo Louis Renou (1978: 127) esprime: «un certain ordre fixé, un arrangement prévisible du temps, du cosmos, de l'activité humain ou rituelle». A *ṛta*

dei giochi ritualizzati la loro efficacia in quanto azioni volte a realizzare un fine. Infatti, queste trasformazioni vengono certificate e giustificate, ma anche prodotte grazie alle riformulazioni dei rituali elaborate dai brahmani: attraverso i momenti ludici inseriti nelle complesse *perfomance* della tipologia *śrauta*, il sovrano riceve e vede riconosciuta la sua autorità. Egli non è più un *primus inter pares*, secondo uno schema politicosociale basato su un sistema orizzontale di relazioni, ma è superiore agli altri, secondo un nuovo modello verticale di relazioni, che plasma e istituisce un nuovo modello politico e un nuovo sistema di relazioni sociali[157]. Infatti, in una società sempre più complessa e differenziata, anche le relazioni tra i suoi diversi corpi devono essere organizzate in base a un nuovo modello verticale gerarchico, basato sulla concezione dei *varṇa.* Questa evoluzione dall'orizzontalità alla verticalità potrebbe essere intravista, nel caso dei rituali vedici, nel mantenimento di alcuni aspetti arcaici in un rito come il *gavāmayana* - dove la partecipazione corale degli officianti (e delle loro mogli) prevede che tra di essi sia scelto un *primus inter pares* che svolga le funzioni di *gṛhapati* (si veda più avanti il capitolo I, 2, 4) - e altri rituali come il *rājasūya* o l'*aśvamedha*, dove la centralità del sovrano-*yajamāna* conduce, pur introducendo e conservando all'interno dello schema rituali momenti probabilmente 'preclassici' come li definisce Heesterman, all'affermazione di un modello verticale e gerarchico delle relazioni al cui vertice si colloca la figura divinizzata del sovrano universale. Delle strette connessioni tra gioco e affermazione del modello solare della regalità già Huizinga si era mostrato consapevole:

> «Dalle forme del gioco culto è sorto l'ordine della stessa società, il principio della sua primitiva forma governamentale. Il re è il sole, la sovranità un'immagine riflessa del corso solare; per tutta la sua vita il sovrano rappresenta la parte del sole, per subire alla fine anche il destino del sole: il suo proprio popolo lo uccide con forme rituali» (Huizinga 2002 [1938]: 24).

Tuttavia, questo aspetto sfuggirebbe alla comprensione se non si fossero ricostruite le relazioni che i dadi intrattengono con alcuni aspetti del divino femminile, a cui l'ideologia patriarcale brahmanica aveva assegnato ruoli rituali ben precisi, legati alla promozione della fertilità. Mentre si saldava la solidarietà tra i primi tre gruppi sociali e in particolare si stabiliva l'alleanza tra brahmani e sovrani, si definiva anche il ruolo del sovrano stesso: egli incarnava lo splendore vivificatore del sole, era il garante della prosperità e della fecondità e intorno a lui e a questi motivi i brahmani hanno riordinato il materiale mitico e le pratiche rituali precedenti per costruire un nuovo modello realizzato con la definizione dei complessi rituali *śrauta*. Tuttavia, permangono o vengono rifunzionalizzati al loro interno aspetti del ritualismo più antico e tra questi il gioco dei dadi, che, perduta la connessione originaria con la partita rischiosissima che serviva a stabilire ruoli e funzioni, adesso, inserito come momento rituale e ritualizzato all'interno degli *śrautayajña*, consente al sovrano (e ai brahmani) di riaffermare l'ordine sociopolitico esistente.

---

risulta così connesso il sostantivo *ṛtu*, che designa sia le stagioni sia le mestruazioni, ovvero eventi che si succedono ciclicamente con regolarità, in quanto originariamente doveva indicare 'il tempo o il momento conveniente, il tempo del sacrificio' e da ciò 'la regola, l'uso' (cfr. Renou 1978: 117).

[157] Si vedano alcune considerazioni a proposito delle tesi di Hocart in Schnepel 2021: 308 e ss.

Capitolo III

Il premio è l'energia vitale: agonismo rituale nelle corse e nelle gare con i carri

Premessa

In questo capitolo concentrerò le mie analisi sul *tópos* rituale dell'uso del carro o dei carri in *performance* di carattere agonistico che si svolgono come corse o gare o razzie. Il mio scopo è quello di fornire una disamina degli usi rituali del carro nei contesti ludico-rituali, prendendo in considerazione alcuni rituali *śrauta*. Alcuni di essi, anche in merito alla presenza di giochi con i carri, sono stati più volte studiati o presi come modello paradigmantico – è il caso del *vājapeya*, in particolare, ma anche del *rājasūya*, altri presentano l'uso del carro in momenti meno centrali rispetto allo svolgimento del rito, come l'*aśvamedha*; altri momenti rituali, come la corsa dei carri e il torneo sul carro che si svolgono durante il *mahāvrata* o l'ascesa sul carro durante l'*odanasava*, sono stati poco frequentati dalla letteratura scientifica. Il tentativo sarà quello di rintracciare una serie di diversi possibili significati che emergono dai molteplici usi, dai diversi scenari rituali e dall'evoluzione diacronica della religiosità e ritualità vediche, tentando al tempo stesso, in maniera sincronica, di enucleare alcune forme, che pur trasformandosi, consentono di costruire un quadro unitario dell'uso del carro nei contesti rituali *śrauta*. Accanto alla corsa dei carri, l'analisi del *vājapeya* accompagnerà i diversi altri momenti ludici presenti nel rito, tra i quali prevale il motivo dell'ascesa o della scalata del palo (*yūpa*). Questi motivi, secondo me, si saldano in una cornice unitaria in cui prevalgono due aspetti del *vājapeya*, così come degli altri riti presi in esame: la promozione della fertilità e l'affermazione della preminenza di un individuo sul resto della comunità. La prima, variamente simboleggiata da diversi elementi e dinamiche ludiche rituali, costituisce indubbiamente un motivo arcaico, centrale per le culture organizzate intorno alle attività dell'agricoltura e dell'allevamento, per le quali la regolarità dell'alternarsi delle stagioni struttura i cicli agricoli e predispone la fertilità dei suoli, così come i cicli degli accoppiamenti degli animali e dunque della nascita di nuova prole. In definitiva, la fecondità deriva dal ciclo dell'anno, che bisogna favorire grazie a una serie di riti eseguiti in alcuni momenti particolari che coincidono con i momenti di crisi, ovvero con i momenti in particolare dell'inverno (culminante nel solstizio) e della primavera, ovvero della rinascita (culminante nell'equinozio). Elementi e dinamiche rituali arcaici vengono organizzati e inseriti in un vero e proprio calendario cerimoniale che viene organizzato dai brahmani in concomitanza con l'organizzazione della cornice dei rituali di tipo *śrauta*. A sua volta, sul piano sociopolitico, l'emergere di un individuo all'interno della comunità, dunque il costituirsi non tanto di una *prima* forma di gerarchia - tema questo di difficile soluzione[158] -, ma piuttosto del *riconoscimento* di una gerarchia e di una serie di relazioni sociali già gerarchicamente organizzate, si articolava, a sua volta ritualisticamente, attraverso il superamento di alcune prove agonistiche e la bravura nel saper giocare alcuni giochi. Su questo tema molto è stato scritto, in

[158] Si veda in proposito, tra gli studi più recenti, Graeber, Wengrow 2022; ma anche Renfrew 2011 [2007]: 169 e ss.

particolare, in merito all'organizzazione della società vedica più antica, sulle connessioni tra i riti dei *vrātya* e la formazione di confraternite – *Brüderschaften* – dedite per lunghi periodi di tempo, nel corso dell'anno, a razzie e conquiste, entro cui vigevano assetti rituali ben precisi, volti a rafforzare i legami tra i membri che ne facevano parte, ma anche a far emergere gli individui che, avendo dimostrato il loro valore, la loro supremazia sugli altri - quando tali confraternite si fossero sciolte - avrebbero assunto il ruolo di *leader* all'interno della comunità. Intanto, intorno al XIII secolo prima dell'Era Comune, si assiste all'emergere di una nuova forma di organizzazione politica, che, trascorsi i primi secoli (XV-XIV prima dell'Era Comune), riflette i cambiamenti della società vedica: il processo di sedentarizzazione e di espansione verso le regioni orientali della porzione settentrionale dell'India si definisce parallelamente all'organizzazione di una struttura sociale maggiormente complessa, che impone una riorganizzazione politica intorno a nuovi simboli incarnati da nuove figure. Ciò si compie con la nuova concezione della regalità promossa dai Kuru, che esalta il sovrano come incarnazione dello splendore solare e dell'ordine sociocosmico (*ṛta*). Tuttavia, ciò implica che il sovrano, per essere tale, deve anche garantire, attraverso una serie di riti, quella fecondità, che riguarda in senso lato, come abbiamo visto, sia la vegetazione sia gli animali (umani e non umani)[159]. In questo modo le due finalità che abbiamo indicato come preminenti nelle *performance* ludiche inserite nella ritualità di tipo *śrauta*, la promozione della fertilità e l'affermazione della preminenza di un individuo sul resto della comunità, si connettono l'una all'altra. Esse si sono saldate tra loro grazie al processo di negoziazione tra la classe brahmanica e quella *kṣatriya*. Questa collaborazione, evolutasi in una vera e propria alleanza, volta a consentire il superamento della conflittualità tra i due gruppi, permise di garantire il mantenimento delle rispettive sfere di potere sulla società vedica. Dunque, gli adattamenti della ritualità proposti si inserivano in una nuova cornice che saldava reciprocamente gli interessi dei brahmani con quelli degli *kṣatriya*, consentendo la rifunzionalizzazione di antichi elementi e *performance* ludiche, come le corse/gare con i carri[160] o l'ascesa al palo, in un nuovo scenario che vedeva il re depositario di una sovranità di natura religiosa, nella cui concezione la promozione della fertilità costituiva il perno, sorretta dall'opera sacrificale dei brahmani, nella cornice degli *śrautayajña*.

[159] A tal proposito, in chiave comparativa, si possono citare i numerosi esempi ricordati da Marc Bloch riguardanti la concezione della regalità sacra in diversi contesti culturali europei, in particolare presso le popolazioni germaniche. Presso tali popolazioni «si riteneva che questi re veramente divini possedessero un certo potere sulla natura. Secondo una concezione presente in molti altri popoli (si è sviluppata con forza particolare in seno alle società cinesi), essi erano considerati responsabili dell'ordine delle cose» (Bloch 1989: 39). Il sovrano, dotato di una forza utilizzata a fini collettivi, garantiva le annate prospere e i buoni raccolti. Significativamente, per quel che riguarda la concezione brahmanica della sovranità, lo storico insite sul fatto che in Europa, tramontata questa concezione 'primitiva' con la diffusione del cristianesimo, la forza sacra dei sovrani ottenne nuovo credito grazie al rito dell'unzione (comparsa nei regni barbarici tra il VII e l'VIII secolo), da cui deriva una nozione quasi sacerdotale del carattere dei sovrani.

[160] Si veda sul tema, tra i più recenti, Mucciarelli 2017: 187, in particolare in merito al motivo simbolico del carro come promotore della fertilità.

I Il *Vājapeya* tra definizione della supremazia nella società e assegnazione dei ruoli di genere

1. Il *Vājapeya*: il conferimento del vigore supremo

Il *Vājapeya*[161] rappresenta, tra i sacrifici somici, un rituale considerato da alcuni studiosi connesso per certi versi al *rājasūya*, in quanto, secondo i testi vedici, entrambi mirano alla conquista della supremazia o della preminenza. Altri studiosi hanno messo in luce le caratteristiche peculiari di questo rito sacrificale, la cui trattazione nei testi vedici è affrontata separatamente rispetto agli altri rituali somici, sottolineandone così la sua singolarità (cfr. Keith 1920: 340). Così, secondo Kāṇe (1941: 1206), il *vājapeya* «has so many special features of its own that it may be said to be an independent sacrifice». Il rito mira ad ottenere la forza e la prosperità, esso infatti si presenta nella sua complessa articolazione come 'la bevuta (*peya*) della bevanda che rinvigorisce o rafforza il vigore (*vāja*)'. Il termine *vāja* designa in maniera specifica l' 'energia', il 'vigore generativo' o il 'potere rigenerativo', ma anche l' 'impeto' o la 'velocità', spesso riferiti ai cavalli, e da quest'ultima accezione deriva quella di 'corsa, gara'. Tuttavia, l'energia è intuitivamente associata al 'cibo' e in particolar modo al 'cibo sacrificale', che rappresentano altrettante accezioni del termine *vāja*[162], tanto che il *vājapeya* è strettamente connesso a Prajāpati, 'il Signore delle creature', la cui creazione è mitologicamente descritta come un'emissione di sperma che esaurisce le forze del dio[163]. Tuttavia, i testi mettono in relazione il rito anche con Bṛ̥haspati, 'il Signore della formula o della preghiera', connesso con l'energia virile (*vīrya*)[164]. Ciò non sorprende, se teniamo in considerazione il fatto che tra i sacrifici animali di tipo *kāmya*, così chiamati perché consentono di esaudire un desiderio, il *Taittirīya Brāhmaṇa* (II, 8, 2, 7) prescrive un rito per ottenere la preminenza in ambito religioso, che ricorda alcuni aspetti del *vājapeya*: Bṛ̥haspati prepara sempre una bevanda inebriante per coloro che gli sono amici (*sákhibhya āsutím kariṣṭhaḥ*, *ib.*), egli è nato nel cielo più elevato (*paramé vyòman, ib.*) e vola sul suo carro, scacciando via i nemici (*pári dīyā ráthena rakṣohấ, ib*.) e viene pertanto invocato come il protettore dei carri (*asmấkam … ráthānām, ib.*). La connessione del dio con il carro e con la bevanda inebriante che prepara la vittoria sui nemici non possono

[161] Sul *vājapeya* si vedano, per una descrizione dettagliata delle diverse fasi del rito e per alcuni cenni interpretativi, Kāṇe 1941: 1206 e ss.; Gonda 1962; 193-194; Keith 1925: 339 e ss. Tra le monografie specificatamente dedicate al *vājapeya*, risulta tutt'oggi ancora utile quella di Weber 1892.

[162] Si vedano gli ulteriori significati del termine in *SED*, *s.v. vấja* e si cfr. *EWAia*, *s.v. vấja.* I significati del termine e le peculiari accezioni di esso nell'ambito del rituale vedico sono stati analizzati da Louis Renou (1978: 53), che sottolinea in particolare il significato di 'vittoria', 'premio della vittoria' e da Boris Oguibénine (1998: 105-119), dove il termine è analizzato in relazione alla *dakṣiṇā*. Jan Gonda (1957: 39) intende il *vấja* come 'vigore' connesso alla potenza vivificatrice del calore del sole: «We may regard this act as an imitation of the activity of the sun on which depends all growth and vegetation (being "vigour") on the earth».

[163] Per ulteriori riferimenti si veda Joshi 1972.

[164] Bṛhaspati è una divinità connessa con la forza magica della parola (un altro dei suoi nomi è infatti Vācaspati, il 'Signore della parola') e della formula (*brahman*), attraverso la quale coloro che offrono a lui sono in grado di realizzare le loro ambizioni in questo mondo (cfr. Gonda 1987: 172). Quando, nelle catene di audizione dei brahmani, Prajāpati assurgerà al rango più elevato tra le divinità, le funzioni di Bṛhaspati verranno per certi aspetti assorbite dal Signore delle creature (cfr. Gonda 1986: 22 e 97, ma soprattutto Gonda 1989: 11 e ss.). Su Bṛhaspati si veda anche Schmidt 1968.

non essere tenute in considerazione dallo studioso come elementi di connessione con il *vājapeya*. Tornando al significato e allo scopo del *vājapeya*, così si esprime l'autore del *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*:

> *prajāpatir akāmayata vājam āpnuyāṁ svargaṃ lokam iti sa etaṃ vājapeyam apaśyad vājapeyo vā eṣa vājam evaitena svargaṃ lokam āpnoti*
>
> «Prajāpati desiderò: possa io ottenere il vigore, il mondo celeste'. Egli vide questo [rito del] *vājapeya*. Invero, esso è una bevanda che rafforza il vigore, per mezzo di questo [rito], quindi, egli ottiene il mondo celeste» (*PB* XVIII, 7, 1)[165].

Il testo del *Taittirīya Brāhmaṇa*[166] specifica:

> *yá eváṃ vidvấn vājapéyena yájate | gácchati svấrājyam | ágraṁ samānấnāṃ páryeti |*
>
> «Infatti, il sapiente che compie il sacrificio del *vājapeya* raggiunge la propria sovranità, ottiene la preminenza [lett. 'di essere il primo per quanto riguarda il rispetto']» (*TB* I, 3, 2, 3, 1-3).

I testi prescrivono che il rito venga eseguito in autunno e pertanto è stata ampiamente sottolineato in letteratura come il *vājapeya*, nella forma tramandataci dai testi, costituisca una rielaborazione di arcaici rituali rivolti alla promozione della fertilità, nel contesto della celebrazione dei cicli stagionali e agricoli. Questa linea interpretativa è stata sostenuta in particolare da Jan Heesterman, il quale assume l'esecuzione del rito come garanzia del rinnovamento del cosmo attraverso una rigenerazione o un rinvigorimento della forza generativa. Tale significato emerge in particolare in uno dei momenti ludici più significativi dello svolgimento del *vājapeya*: la corsa dei carri[167]. Il carro è un simbolo dell'anno e i carri che, giunti al traguardo, tornano indietro, rappresentano anche un'immagine del percorso del carro del sole in cielo durante il corso dell'anno. Questa interpretazione è confermata da Jan Heesterman:

> «Through the rotatory movement round the world the *vāja*- is resuscitated and the universe renewed. The chariot drive, parallel to the course of the sun, evokes the renewing of the circulation of the productive forces of the cosmos» (Heesterman 1957: 135).

Forse si potrebbe ulteriormente riflettere sulle conclusioni esegetiche cui giunge Heesterman: lo studioso olandese interpreta il movimento del carro/sole/anno in termini circolari o rotatori. Noi, piuttosto, preferiamo intendere questo percorso rifacendoci al modello del moto dell'altalena o della barca. Infatti, il percorso

[165] L'opera è nota anche con il titolo di *Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa*. Per il testo cfr. l'edizione di Vedāntavāgīśa 1869-1874.

[166] Per il testo cfr. Dumont 1969, di cui si veda anche, per un utile confronto, la traduzione.

[167] Per un inquadramento storico dell'uso del carro da guerra nello sviluppo della cultura indiana, cfr. Bose 2015.

compiuto dal carro o dai carri appare come un movimento oscillatorio che prevede un andare avanti e poi un ritornare indietro, al punto di partenza, proprio come avviene nel rollio di una barca che viene trascinata in avanti dalle onde e poi risospinta indietro; o, considerando il movimento secondo la polarità alto/basso, come un'altalena che oscilla spinta in avanti e dopo aver toccato il punto di massima ampiezza, torna indietro. Peraltro, insistendo sull'immagine dell'altalena, tale movimento di ascesa e discesa coincide con quello immaginato dai ritualisti vedici dello stesso corso dell'anno. L'anno, infatti, dal punto di vista del calendario cerimoniale vedico, si divideva in due fasi speculari: la prima, che coincideva con il movimento ascendente del sole nella prima metà dell'anno, culminava nell'equinozio di primavera (il giorno *viṣuvat*), la seconda, che segnava la progressiva discesa del sole nei successivi sei mesi, con il conseguente progressivo accorciarsi dei giorni, si completava con la fine dell'anno, che veniva celebrata con il *mahāvrata*, in coincidenza con il solstizio d'inverno (cfr. Spanò 2022: 57 e ss.). L'immagine della barca solare è, infatti, ampiamente sfruttata dai poeti vedici e, come vedremo nelle pagine successive (cfr. cap. V), associata proprio al gioco rituale dell'altalena.

Sulla natura arcaica del *vājapeya*, che rimanda dal passato Indo-iranico a quello Indo-Europeo, concorda anche Georges Dumézil, insistendo tuttavia sul suo significato regale e politico e non periodico[168]. Tuttavia, negli sviluppi della letteratura vedica il rito sarà associato alla dimensione della fertilità e del rinvigorimento del cosmo, tanto che nelle *Upaniṣad* la forza che si ottiene con il compimento dell'unione sessuale (*mithuna*) è paragonata a quella che si ottiene con l'esecuzione del *vājapeya*[169]. Alcune anomalie si presentano sin dall'inizio, poiché i testi affermano che, contrariamente agli altri grandi rituali somici, in cui il ruolo dello *yajamāna* viene solitamente interpretato da un individuo appartenente al gruppo sociale degli *kṣatriya*, ovvero della nobiltà guerriera, nel caso del *vājapeya* il sacrificante può essere sia un membro del gruppo dei *kṣatriya* sia un *brāhmaṇa*. Così prescrive il testo dell'*Āpastamba Śrautasūtra*:

> *śaradi vājapeyena yajeta brāhmaṇo rājanyo varddhikāmaḥ* ||
>
> «Un *brāhmaṇa* o un uomo di nobile rango, che desidera un rafforzamento della prosperità, compie il sacrificio del *vājapeya* in autunno» (*ĀpŚS* XVIII, 1, 1).

E lo *Śatapatha Brāhmaṇa* ribadisce:

> *sa vắ eṣá brāhmaṇásyaiva yajñáḥ* |
>
> «Invero, questo [il *vājapeya*] è proprio l'offerta sacrificale del *brāhmaṇa*» (*ŚB* V, 1, 1, 11).

[168] Infatti, per lo studioso francese, il *vājapeya* rappresenta «a ceremony that is royal, political, and not periodical—and this is certainly not a chance selection, since the two principal rites of the *vajapeya* are a symbohc ascent to heaven and a chariot race which the king is supposed to win» (Dumézil 1973 [1971]: 114).

[169] Il passo (*BĀU* VI, 4, 3) verrà analizzato più avanti.

Si consideri anche il testo del *Lāṭyāyana Śrautasūtra*:

> *yaṃ brāhmaṇā rājānaśca puraskurvīran sa vājapeyena yajeta* ||
>
> «Esegua il rito del *vājapeya*, colui il quale i *brāhmaṇā* e i *rājan* pongano come [loro] leader» (*LŚS* VIII, 11, 1)[170].

E così si esprime il *Taittirīya Brāhmaṇa*[171]:

> *sá vấ eṣá brāhmaṇásya caivá rājanyàsya ca yajñáḥ* | *táṃ vấ etáṃ vājapéya íty āhuḥ* |
>
> «Affermano: "Invero, il sacrificio di un *brāhmaṇa* oppure di un uomo di nobile rango, questo è il *vājapeya*"» (*TB* I, 3, 2, 3, 5-6)[172].

Mutano allora gli obbiettivi per i quali il sacrificio viene allestito ed eseguito, fermi restando gli scopi finali del rito, perché per lo *yajamāna*, qualunque sia la classe sociale alla quale appartiene, si tratta di ottenere il riconoscimento della leadership da parte del gruppo sociale dei propri pari. Così, grazie alla partecipazione a una corsa di carri ritualizzata (*āji*) e dall'esito certo[173], egli consegue una posizione più elevata, da cui discende il riconoscimento dell'autorità[174] dell'individuo, certificata dalla partecipazione alla prova finale del rito dell'ascesa (*roha*) del palo sacrificale (*yūpa*), a cui partecipano lo *yajamāna* e la sua *patnī*. La supremazia o la leadership (in senso politico o religioso a seconda della provenienza sociale dello *yajamāna*) come scopo finale dei giochi del *vājapeya* e il carattere arcaico di queste prove ludiche, in particolare della corsa con i carri[175], trovano nello *Śatapatha Brāhmaṇa* un fondamento in un mito eziologico, che anche se, come appare probabile, dovesse essere stato creato *a posteriori*, rende conto in ogni caso della necessità da

[170] Per il testo cfr. Vedantavāgīśa 1872.

[171] Per la traduzione cfr. anche Steiner 2004.

[172] Tuttavia, nello *Śāṅkhāyana Śrautrasūtra*, in un'appendice alla trattazione del *vājapeya*, in cui viene specificato il ruolo svolto dall'officiante *brahman*, il tema consente un'ulteriore discussione. Dalle formule utilizzate durante il rito di ascesa della trave di *udumbura* (su cui si veda nelle pagine successive), l'autore del testo sembra ammettere la possibilità che anche i *vaiśya* possano intraprendere l'esecuzione del *vājapeya*. Infatti, le tre differenti formule che il *brahman* può pronunciare citano tre diverse divinità ciascuna legata in maniera particolare a uno dei tre primi tre gruppi sociali: Bṛhaspati, personificazione del potere sacerdotale; Indra, divinità guerriera legata dunque in particolar modo al gruppo dei *kṣatriya*; i Marut, che potrebbero essere connessi al gruppo dei *vaiśya* (cfr. *ŚŚS* XVI, 17, 1-3). Cfr. anche Keith 1925: 340 e Chakraborti 1981: 205. Nello *Śatapatha Brāhmaṇa* (V, 1, 1, 4-6), invece, tale possibilità è esclusa, tanto che il testo nomina solo Bṛhaspati e Indra, connessi rispettivamente alla classe brahmanica e al sovrano. Anche l'*Āśvalāyana Śrautasūtra* (IX, 9, 19) sembra escludere questa possibilità (cfr. Mylius 1993: 312).

[173] Alcuni studiosi ipotizzano che tale corsa ritualizzata derivi da un rito arcaico il cui fine era la scelta del leader attraverso una corsa di carri. Questa pratica, pertanto, potrebbe risalire al remoto passato indoeuropeo e avere riflessi nelle culture che si sono sviluppate in età storica: in Grecia, in merito all'origine dei giochi olimpici, in India con il *vājapeya* e il *rājasūya* (cfr. Chakraborti 1981: 208).

[174] Sul tema dell'autorità del re, discusso anche in relazione al *vājapeya*, cfr. Heesterman 1985: 120-122.

[175] Inoltre, il fatto che nel *vājapeya* la corsa sia attualmente eseguita e non sia stata sostituita da qualche elemento rituale simbolico, depone a favore della sua arcaicità (cfr. Heesterman 1962: 19-20).

parte dei ritualisti di salvaguardare e al tempo stesso giustificare l'esecuzione di un rito evidentemente avvertito come molto antico e per certi versi pericoloso. I *deva* e gli *asura* si contendono i frutti del sacrificio e per decidere a quale delle due schiere debbano appartenere tali frutti essi propongono di gareggiare in una corsa (*āji*) per stabilire chi avrebbe vinto:

> *té hocuḥ | kásya na idáṃ bhaviṣyatī́ti te máma maméty eva ná sampādayā́ṃ cakrus te hā́sampādyocur ājím evàsmínn ajāmahai sa yó na ujjeṣyáti tásya na idám bhaviṣyatī́ti tathéti tásminn ājím ājanta ||*
>
> «Essi dissero: "Di chi non sarà quel [frutto del *vājapeya*]?". Essi [dicevano]: "Mio, mio!". Invero, non riuscirono a fare un accordo. Non essendo d'accordo, essi dissero: "Facciamo una gara di carri tra di noi![176] Chi non vincerà, di costui non sarà ciò [il frutto del *vājapeya*]". [E aggiunsero]: "Sarà così". Essi fecero una gara di carri» (*ŚB* V, 1, 1, 3).

Il mito eziologico, tuttavia, è seguito ben presto dall'emergere di alcune preoccupazioni che l'autore dello *Śatapatha Brāhmaṇa* confessa: il *vājapeya* è evidentemente un rito che rende colui che lo esegue incomparabilmente potente (come Prajāpati, «egli diviene tutto, egli vince tutto» dichiara a più riprese il testo: *sá idaṃ sárvam abhavatsá idaṃ sárvam údajayat*, *ŚB* V, 1, 1, 4 e 6), pertanto alcuni potrebbero sostenere:

> *ná vājapéyena yajéta sárvaṃ vā́ eṣá idam újjayati yó vājapéyena yájate*
>
> «Non offra il *vājapeya*! Invero, vince tutto chi offre il *vājapeya*» (*ŚB* V, 1, 1, 9).

Il pericolo che un essere umano possa, nella cornice della teologia brahmanica che ha posto al vertice delle divinità Prajāpati, ottenere tutto e coincidere con il tutto alimenta il rischio che:

> *sá iha na kíṃcana párihiṇaṣṭi tásyeśvaráḥ prajā pā́pīyasī bhávitor íti ||*
>
> «Egli qui non lascia nulla; [dicono]: "la sua progenie è esposta al [rischio di] diventare peggiore» (*ŚB* V, 1, 1, 9)[177].

Eppure, a mio avviso, le parole del testo adombrano un altro rischio: il raggiungimento di una condizione di assoluta perfezione, per cui il sacrificante che ha eseguito con successo il *vājapeya* supera la sua stessa condizione umana e si identifica con Prajāpati, alimenta il sospetto, da parte dei brahmani, che i loro uffici non saranno più utili. Se il rito, nella sua essenza, serve a forgiare un'umanità più perfetta, a dar forma propria all'uomo che lo esegue, allora chi avrà completato il rito, avrà reso completo sé stesso, avrà superato la condizione di incompletezza che è propria dell'essere umano e a cui i riti antropopoietici suppliscono. In questo

[176] Sul costrutto *ājím ajāmahai* cfr. Delbrück 1888: 237.

[177] Sulla costruzione genitivale di *īśvará* con l'infinito in *-toḥ* in *tásyeśvaráḥ prajā pā́pīyasī bhávitoḥ*, in cui l'aggettivo *īśvará-* (di genere maschile) si riferisce a un sostantivo di genere femminile (*prajā*), cfr. Wolff 1905: 12.

senso, il rischio è che lo *yajamāna*, identificatosi con Prajāpati, possa fare a meno dei *brāhmaṇa*, rompendo così quell'ordine sociocosmico, il *ṛta*, che rappresenta il fondamento ideologico su cui i brahmani hanno costruito la loro *Weltanschauung*. In questa visione del mondo le funzioni dei membri delle due classi sociali egemoniche si sostengono a vicenda. Infatti, «di certo il brahmano non è adeguato a [esercitare] la sovranità» (*na vaí brāhmaṇó rājyāyálam, ŚB* V, 1, 1, 12); ma al sovrano che, avendo eseguito il *rājasūya*, è stata riconosciuta la regalità, eseguendo successivamente il *vājapeya*, sarebbe riconosciuto il titolo di imperatore (*samrāj*). Ciò potrebbe adombrare il rischio di una superiorità schiacciante, all'interno della società vedica, di un membro proveniente dalla classe degli *kṣatriya* su quella dei *brāhmaṇa*: il *samrāj*, tale in quanto ha eseguito il *vājapeya*, «si appropria di tutto» (*sa idaṃ sárvaṃ sáṃvṛṅkte*, *ŚB* V, 1, 1, 14) e per questo motivo alcuni ritualisti potrebbero giungere alla conclusione di impedire l'esecuzione del *vājapeya*. Ecco allora che, giustificando e in definitiva riconducendo entro il perimetro degli insegnamenti brahmanici l'esecuzione del *vājapeya*, il testo dello *Śatapatha Brāhmaṇa* si preoccupa di precisare:

> *tádu vai yájetaivá | yá evám etáṃ yajñáṃ kḷptáṃ vidyúr ṛktó yajuṣṭáḥ sāmato yé prajájñayas tá enaṃ yājayeyur eṣá́ ha tv ètásya yajñásya sáṃṛddhir yád enaṃ vidvā́ṃso yājáyanti tásmād u yájetaivá ||*
>
> «D'altra parte, invero lo offra! Così, coloro che eseguono questo sacrificio nella maniera prescritta in riferimento agli inni di lode, alle formule sacrificali, alle melodie, ovvero quelli che sono competenti, essi lo assistano, in quanto officianti, nell'esecuzione del sacrificio. Ma certamente, [risiede in ciò] il perfetto successo di questo sacrificio: quando i sapienti, in quanto officianti, lo assistono nell'esecuzione del sacrificio. Perciò, dunque, offra il sacrificio» (*ŚB* V, 1, 1, 10).

Ciò che è importante è il mantenimento dei ruoli assegnati: solo se a ciascuna delle funzioni sacerdotali (connesse alla recitazione del contenuto delle prime tre raccolte vediche nominate nel passo) continueranno a essere garantiti i propri compiti rituali, il sacrificio risulterà compiuto correttamente e il cosmo brahmanico sarà di conseguenza mantenuto.

Superati i timori, i frutti del sacrificio si possono definire con maggiore chiarezza: nel caso in cui lo *yajamāna* del *vājapeya* sia uno *kṣatriya*, si tratterà di ottenere una posizione più elevata in ambito politico, nel caso di un brahmano quello di realizzare una supremazia nell'ambito della conoscenza, ovvero di essere riconosciuto come più sapiente rispetto agli altri brahmani. Ma il *vājapeya* non esaurisce questo processo di antropopoiesi che perfeziona lo *status* del brahmano che lo ha eseguito. Infatti, per un sovrano appartenente al gruppo *kṣatriya* l'esecuzione del *vājapeya* rappresenta, dopo la consacrazione regale ottenuta con il *rājasūya*, l'acquisizione del condizione di *samrāj*, ovvero di un sovrano che ha posto al di sotto di lui altri sovrani e che pertanto può essere insignito con l'ombrello bianco (*śvetacchattrin*, cfr. *ĀpŚS* XVIII, 7, 18), uno dei *paraphernalia* che simboleggiano la regalità (cfr. Gonda 1956: 122; Id. 1957: 40). Per un brahmano, lo *status* conseguito con l'esecuzione del *vājapeya* si sarebbe elevato ulteriormente con la celebrazione del

bṛahaspatisava, con il quale avrebbe ottenuto la qualifica di *purohita* (cappellano regale) o avrebbe visto certificata la propria preminenza tra gli altri brahmani. Infatti, come recita lo *Śāṅkhāyana Śrautasūtra*,

> *vājapeyena iṣṭvā bṛahaspatisavaḥ | tejaskāmasya brahmavarcasakāmasya ca | roho vai vājapeyas tejo brahmavarcasam bṛhaspatisavaḥ | tat tejasi brahmavarcase pratitiṣṭhati*
>
> «Avendo eseguito il sacrificio del *vājapeya*, [esegue] il *bṛahaspatisava*; [l'uno] per desiderio di lustro, [l'altro] per desiderio di preminenza nella conoscenza del *brahman*. Il *vājapeya* [è per ottenere] il lustro, il *bṛahaspatisava* [per ottenere] la preminenza nella conoscenza del *brahman*. Così egli [il sacrificante] risiede stabilmente nel lustro e nella preminenza nella conoscenza del *brahman*» (*ŚŚS* XV, 4, 1-4)[178].

2. Su alcune possibili connessioni tra la celebrazione del *vājapeya* e del *bṛahaspatisava* con i rituali di tipo *sattra*

Da quanto emerso finora, si possono ipotizzare alcuni nessi tra la celebrazione del *vājapeya* e del *bṛahaspatisava* con i rituali somici di tipo *sattra*. Per questi ultimi, infatti, è prescritto che il ruolo dello *yajamāna* sia assunto dai brahmani: solo questi ultimi possono intraprendere l'esecuzione di tali riti, godendone i frutti. Poiché solo i brahmani possono prendere parte ai *sattra*, ciascuno di essi deve sottoporsi alla *dīkṣā*[179], il cui conferimento preliminare costituiva un momento peculiare dell'esecuzione dei rituali *sattra*: la letteratura brahmanica, a seconda delle scuole di riferimento, presenta indicazioni diverse sui tempi in cui svolgere la *dīkṣā*[180], ma essa costituisce sempre un rito inderogabile: per esempio, prima di realizzare il *gavāmayana* erano dedicati a questa fase 17 (o 12) giorni (cfr. *ŚŚS* XIII, 19, 1). Per quanto riguarda le modalità del conferimento, i testi, a seconda delle scuole, forniscono istruzioni molto differenti anche rispetto a uno stesso *sattra*, ma concordano sul fatto che ciascuno degli officianti impartisce la *dīkṣā* a un altro secondo un ordine ben preciso[181], a partire dall'*adhvaryu* che la impartisce all'officiante che svolge la funzione di *gṛhapati*, cioè l'uomo sposato, "signore della casa" o "capofamiglia", che, dotato di una certa ricchezza, si sovrappone nell'organizzazione dei grandi rituali, alla figura dello *yajamāna*, il committente o patrono del rito sacrificale, che ne finanzia l'allestimento, raccogliendone i frutti. Seguendo Kāṇe (1941: 1243)[182], infatti:

[178] Per il testo cfr. Hillebrandt 1888-1899.

[179] Sulla *dīkṣā* e sulla sua continuità con l'*upanayana* cfr. Gonda 1965: 315 e ss. In particolare, per quanto riguarda la *dīkṣā* nei rituali di tipo *sattra* cfr. Spanò 2022b.

[180] Per esempio, il *Jaiminīya Brāhmaṇa* II, 371, 1 afferma che la *dīkṣā* deve svolgersi in una sola notte, l'ottava (*aṣṭakā*) del mese di Māgha (cfr. il passo in Murakawa 2000).

[181] Sui diversi casi prescritti dai testi tardo vedici in cui sia il brahmano a ricevere la *dīkṣā*, in particolare nell'ambito dell'esecuzione dei riti di tipo *kāmya*, si veda Einoo 2006.

[182] Sulla modalità e sulla sequenza con le quali realizzare la *dīkṣā* concordano sostanzialmente, pur con leggere varianti, tutti i testi, cfr. p.e. *Śatapatha Brāhmaṇa* XII, 1, 1, 1 e ss.

> «The *adhvaryu* first gives *dīkṣā* to the *gṛhapati* and to *brahmā*, *hotṛ* and *udagātṛ*; the *pratiprasthātṛ* gives *dīkṣā* to the *adhvaryu*, then to *maitrāvaruṇa*, *brāhmaṇācchaṃsin* and *prastotṛ*; the *neṣṭṛ* gives *dīkṣā* to the *pratiprasthātṛ* and the *acchāvāka*, *āgnīdhra* and *pratihartṛ*; the *unnetṛ* gives *dīkṣā* to *neṣṭṛ*, the *grāvastut*, and *subrahmaṇya* and lastly the *pratiprasthātṛ* or another *brāhmaṇa* (who is himself a *dīkṣita*) or a Veda student or *snātaka* gives *dīkṣā* to *unnetṛ*».

Di fatto appare annullata la distinzione tra il ruolo dell'officiante (svolto dai brahmani) e quello dello *yajamāna*: i *sattrin* sono tutti brahmani, ma, poiché ricevono la *dīkṣā* e godono dei frutti della celebrazione del rito, è possibile considerarli tutti, al tempo stesso, anche *yajamāna*. Infatti, è proprio lo *yajamāna* che, prima di poter prendere parte a un rito, deve preliminarmente sottoporsi alla *dīkṣā*, ma i *sattrin* non celebrano i rituali *sattra* in favore dello *yajamāna*, ma per sé stessi e per la collettività. Anche se i testi prevedono che uno degli officianti svolga la funzione di *gṛhapati*, ovvero che simbolicamente assuma su di sé il ruolo di *yajamāna*[183], la distinzione tra officiante e patrono del rito sembra sparita. Ciò rende i *sattra* dei riti anomali perché ciascun officiante è al tempo stesso un officiante per l'altro, mentre è venuta meno una delle strutture binarie fondamentali su cui si regge la logica che presiede all'esecuzione dei rituali vedici, ovvero la divisione dei compiti, a livello rituale, tra la classe degli specialisti del sacro e la classe nobiliare, una distinzione che a sua volta riflette le alleanze ma anche le tensioni nei rapporti sociali e politici tra i due gruppi. Ora, se nei *sattra* come il *gavāmayana* lo *yajamāna* è il *brāhmaṇa*, cioè chi esegue il sacrificio è anche, al tempo stesso, colui che commissiona l'esecuzione del rituale per sé, cioè per ricavarne i frutti, allora è impossibile che il *sattra* sia celebrato da un individuo che al tempo stesso non sia anche un *dīkṣita*[184], dunque il conferimento della *dīkṣā* costituisce un preliminare necessario, senza il quale verrebbe meno la possibilità stessa di intraprendere un *sattra*. I testi appaiono reticenti sulle motivazioni che determinerebbero la scelta del *gṛhapati* tra i brahmani unitisi in un gruppo che per un anno condurrà l'esecuzione del *gavāmayanasattra*. È lecito supporre che la scelta dovesse ricadere su un individuo dotato di particolari caratteristiche: deve essere capace di assumere la posizione del leader mantenendo la coesione del gruppo, capace dunque di armonizzarne le funzioni e di appianare il sorgere di possibili divergenze, ma appare anche evidente che la scelta debba essere determinata anche dal riconoscimento di precise qualità come maggiormente sapiente, più colto e ferrato nelle questioni rituali rispetto agli altri che si sottopongono alla sua guida. Che cosa ne decide dunque la supremazia sugli altri brahmani? È possibile che la scelta del *gṛhapati* con il compito di guidare un gruppo di *sattrin* potesse ricadere proprio su un brahmano che avesse dimostrato la propria preminenza grazie alla celebrazione del *vājapeya* e del *bṛahaspatisava*, e al superamento delle prove rituali che questi riti prevedevano? Un altro elemento di connessione tra il *vājapeya* e il *gavāmayanasattra* si può intravedere in una omologia stabilita nelle antiche catene di audizione brahmaniche con la

[183] Sulle figure del *gṛhapati* e dello *yajamāna*, cfr. Biardeau 1976: 37 e ss.; Ferrara 2018: 115 e ss.; Olivelle 2019.

[184] Sull'identità tra il *sattrin* e il *dīkṣita* cfr. Heesterman 2007 [1993]: 267 e ss.

celebrazione del giorno *viṣuvat* ('centrale'), il giorno dell'equinozio di primavera che segna la ripresa dell'ascesa del sole nel corso dell'anno e che culmina nel giorno del solstizio d'estate. La celebrazione di questo giorno rappresentava, nel corso dell'esecuzione del *gavāmayana*, uno dei momenti focali. Ora, il *vājapeya* è equiparato al giorno *viṣuvat*, in quanto entrambi denotano l'ascesa:

> *viṣuvato vā* | *roho vai viṣuvān* | *roho vājapeyaḥ* |
>
> «Ovvero [il *vājapeya* corrisponde] al giorno *viṣuvat*. Il *viṣuvat* è proprio un'ascesa, il *vājapeya* è un'ascesa» (*ŚŚS* XV, 2, 26-28).

3. Il *Vājapeya*: simbolismo del carro e finalità politiche

Tornando alle sequenze che scandiscono l'esecuzione del *vājapeya*, dopo una serie di riti che comprendono l'iniziazione dello *yajamāna*, svariate offerte alle divinità, nonché la compravendita ritualizzata del *soma* e le sue spremiture in tre giorni, il rito del *vājapeya* entra nella sua fase più spettacolare, in cui una serie di giochi si succedono per suggellare lo scopo per il quale esso è stato intrapreso. Si è già detto della ricorrenza del numero diciassette, che caratterizza il *vājapeya* e che identifica simbolicamente il dio Prajāpati, al quale vengono sacrificati diciassette vittime animali (*saptadaśa prājāpatyān paśūn upākaroti*, *ĀpŚS* XVIII, 2, 13). Vengono, pertanto, predisposti diciassette carri, dei quali uno è destinato allo *yajamāna*: al carro vengono legati tre cavalli (rappresentanti del piano divino), un quarto cavallo (rappresentante del piano umano) viene lasciato libero in prossimità del carro stesso (cfr. *ŚB* V, 1, 4, 11). I carri sono disposti in prossimità del focolare *āhavanīya*, lungo il lato orientale, pronti per la corsa che si svolge in occasione della spremitura di mezzogiorno del *soma*. A questo punto i gesti rituali che si svolgono sulla scena rimandano insieme a una simbologia legata alla promozione della fertilità e all'affermazione del vigore e dunque della supremazia del vincitore. Il primo gesto compiuto è quello di far annusare ai tre cavalli un *caru*, cioè un'offerta in forma di pappa preparata con riso bollito mescolato con burro e miele. Se questi ultimi elementi rappresentano tradizionalmente alimenti rituali volti a procurare forza e vigore sessuale[185], ciò che maggiormente colpisce è il fatto che i testi specificano come il *caru* sia stato preparato con riso selvatico (*nīvāra*), la cui simbologia, a sua volta, rimanda alla dimensione della sessualità. I chicchi di riso *nīvāra* appartengono a Bṛhaspati, e alludono allo spazio della foresta in opposizione a quello del

[185] Nella letteratura religiosa del periodo vedico i riferimenti alla simbologia del burro e del miele sono numerosissimi. L'associazione tra i due alimenti, offerte non cruente per eccellenza, segue una serie di omologie, che trovano giustificazione nelle composizioni dei poeti vedici: *ṚV* IV, 57 è un inno bucolico che celebra divinità e momenti della vita agricola, in cui una serie di aggettivi composti dalla parola "miele" viene ripetuta insistentemente nella seconda e terza strofa per descrivere, stabilendo delle equivalenze (*iva*, "come"), i prodotti della mucca e gli elementi della natura. La mucca, nel procedimento metaforico del poeta, è rappresentata come un'ape che produce miele, perché i suoi prodotti (latte e burro) sono come il miele: *kṣétrasya pate mádhumantam ūrmíṃ dhenúr iva páyo asmā́su dhukṣva* | *madhuścútaṃ ghṛtám iva súpūtam* («O Signore dei campi, come la mucca [produce] latte, produci in noi un'ondata di miele | come il burro che cola miele, ben chiarificato», *ṚV* IV, 57, 2). Cfr. anche *ṚV* IV, 57, 2c e 58, 1; VIII, 24, 20c. Su questo motivo e per alcuni riferimenti bibliografici si veda Spanò 2021a.

villaggio, cioè la dimensione di ciò che è addomesticato. Infatti, questo tipo di chicchi di riso viene preparato dai brahmani nel momento in cui intraprendono il terzo stadio della vita di un *dvija*, cioè l'*āśrama* che consiste nell'abbandono degli spazi della vita sociale e il ritiro nella foresta (*vanaprastha*)[186]. I brahmani che conducono una vita di asceti eremiti si nutrono di piante selvatiche e tra queste del riso *nīvāra*[187]. Così, tra le offerte preparate per le divinità durante l'esecuzione del *rājasūya*, lo *Śatapatha Brāhmaṇa* afferma che quella preparata per Bṛahaspati deve essere fatta di riso selvatico perché

> *bráhma vai bṛ́haspátir ete vai bráhmaṇā pacyante yán nīvā́rās tásmān naivāró bhavati* ||
>
> «Bṛhaspati è il *brahman*. Essi, i chicchi di riso selvatico, sono cotti dal *brahman*: per questa ragione [il *caru*] è ricavato da chicchi di riso selvatico» (*ŚB* V, 3, 3, 5)[188].

La fitta rete fatta di sostituzioni simboliche, a cui rimandano gli elementi del rito, si può in parte districare grazie a un ulteriore riferimento presente nello *Śatapatha Brāhmaṇa*. Discutendo ancora del *vājapeya*, il testo afferma:

> *tam áśvān ávaghrāpayati* | *vā́jina íti vājíno*
>
> «Fa odorare ai cavalli [il *caru* di *nīvāra*], esclamando: "Oh impetuosi destrieri!". Invero, i cavalli sono degli impetuosi destrieri [*vājin*, cioè 'dotati di *vāja*, di potere generativo o virile]» (*ŚB* V, 1, 4, 15).

Questi stalloni da guerra (*vājin*) sono *vājajita* ('vincitori del *vāja*', cfr. *ib.*), e poiché si preparano a gareggiare, viene fatto loro odorare il *caru* fatto con I chicchi di *nīvāra*, in quanto questa offerta appartiene a Bṛahaspati, il dio del *vāja* e del *vīrya*:

> *tásmād āha bṛ́haspáter bhāgam ávajighratéti tad yad áśvān avaghrāpáyatīmam újjayānī́ti tásmād vā áśvān ávaghrāpayati* ||
>
> «Per questa ragione egli dice: "Odorate la porzione per Bṛahaspati!". Così egli fa odorare ai cavalli [il *caru*, pensando]: "Possa conquistarlo [Bṛahaspati]!". Per questo motivo, pertanto, fa odorare ai cavalli [il *caru*]» (*ibidem*).

I destrieri sono chiamati *vājin*, poiché detengono il *vāja*, il vigore procreativo, e tale vigore è incrementato dal *caru* di riso selvatico che viene fatto loro odorare, perché tale pianta appartiene a Bṛahaspati, il quale concede allo *yajamāna* di ottenere la

[186] Sul tema cfr. Olivelle 1993: 113 e ss.

[187] Lo riferisce, tra gli altri, Medhātithi nel *Manubhāṣya*, il commento al *Mānava Dharmaśāstra*. Infatti, quando descrive i dettagli della vita dell'eremita (*muni*), Manu sostiene (cfr. VI, 5) che l'eremita debba nutrirsi di cibi adatti al suo *status* (*munyanna*, 'il cibo del *muni*'). Tra questi cibi, secondo Medhātithi, rientra il riso selvatico (cfr. Medhātithi *ad MDhŚ*, VI, 7). Per il testo cfr. Jhā 1932. Si veda anche, per un confronto, la traduzione di Jhā 1920. L'associazione del riso selvatico con la figura dell'eremita ritorna anche in altri testi, come la *Āśrama Upaniṣad* e il *Vaikhānasa Dharmasūtra*. Cfr. Olivelle 1993: 166.

[188] Per il testo cfr. Weber 1964 [1849], per la traduzione cfr. anche Eggeling 1963 [1882-1900].

preminenza garantendogli la possibilità di realizzare le sue ambizioni in questo mondo. Dunque, il duplice significato della imminente corsa con i carri è anticipato dalla simbologia legata allo stallone destriero e al gesto, solo apparentemente enigmatico, di far odorare una pappa di riso selvatico. Tale duplice significato, che connette insieme le materie rituali con il piano divino, riguarda da una parte la dimensione della procreazione e della sessualità, dall'altra la vittoria che conferisce la supremazia nella società umana: l'una e l'altra sono aspetti della potenza, del vigore (*vāja*), il cui conseguimento è garantito dall'esecuzione del *vājapeya*. La corsa dei carri, e in generale l'uso dei carri durante varie tipologie di rituali religiosi vedici[189], accomuna diverse culture di origine indoeuropea[190]. In particolare, il carro rappresenta una metafora ṛgvedica (con paralleli anche in altre culture, greca *in primis*) della mente strutturata che domina le sue componenti emozionali e razionali[191]. Tuttavia, le peculiarità e i complessi momenti rituali del *vājapeya* fanno sì che questo rito non possa semplicemente essere equiparato, per quanto riguarda in particolar modo i suoi specifici momenti ludici, a quelli di altre culture antiche. Lo aveva già notato nel 1920 Arthur B. Keith:

> «It is accordingly impossible to lay down precisely the original character of the rite: it was not merely the feast of victory of the winner in a chariot race, such as might be paralleled in Greek ritual, nor was it solely an agricultural rite: it has been blended by a mixture of many elements to form a general offering available for any successful person» (Keith 1920: 340).

Anzi, proprio a partire dalla presenza nel rito di una corsa di carri, Parpola ha messo in luce gli aspetti di religiosità protoaria del *vājapeya*, che emergono in particolare sia nei miti legati agli Aśvin, la coppia divina di cavalieri gemelli, sia nel compito cosmogonico riservato dalle mitologie indoeuropee all'auriga del carro solare. In questo senso i significati del *vājapeya*, già messi in luce in precedenza, possono essere ulteriormente specificati e ben riassunti proprio facendo ricorso alle parole di Asko Parpola:

> «The worship of the divine twins or the sun and the fire was associated with the sunrise and sunset, which were understood to be moments of birth and death. Night and darkness symbolized death, and the generation of light at early dawn by means of a fire-drill symbolized the generation of new life. The twins were funeral deities who saved the deceased from the distress of the grave—this was especially the function of the charioteer, the *nāsatya*, who

[189] Si veda il ricco materiale raccolto in Sparreboom 1995; in particolare, per quanto riguarda il *vājapeya*, si vedano le pp. 28 e ss.

[190] Per utili confronti con il panorama delle culture indoeuropee si vedano: Woodward 2006: 179 e ss.; Puhvel 1987: 159-160. Infine, per una visione d'insieme, cfr. Raulwing 2000.

[191] L'uso dell'immagine del carro come metafora della mente e del corpo umani concepiti come unità psicofisica ricorre nel proemio al poema *Sulla natura* di Parmenide. In un'ottica focalizzata a inquadrare l'autore in un più ampio contesto indoeuropeo cfr. Ronzitti 2021. Il motivo, presente già nella *Kaṭha Upaniṣad* I, 3, 3 (cfr. Magnone 2016 per una comparazione con il *Fedro* platonico), nonché nella *Kauṣītaki Upaniṣad* (III, 7 e ss.), è sviluppato anche nella tarda *Chāgaleya Upaniṣad* (che appartiene alla scuola Maitrāyaṇīya del *Kṛṣṇa Yajurveda*). Qui il carro è metafora del corpo e l'auriga dell'*ātman*. Cfr. Renou (1959) e le righe introduttive che dedica a questa *Upaniṣad* Carlo Della Casa (1976: 473).

carried the worshipper to the world of heaven (the solar world) in his divine chariot in the morning. They were also deities of (re)generation and fertility who "rejuvenated" old and decrepit people by making them re-enter the womb in connection with marriage ceremonies — this was especially the function of the warrior, the *marya*, who was the prototypical wooer and bridegroom» (Parpola 2004-2005: 54).

4. La corsa dei carri

Giungiamo così al momento ludico vero e proprio: mentre colui che offre il sacrificio (un *brāhmaṇa* o un uomo di rango nobiliare, un sovrano) prende posto sul carro per lui specificamente preparato, altri sedici *vājasṛt*, 'partecipanti alla gara' si siedono sugli altri carri. Il suono di diciassette tamburi invade l'arena sacrificale e la gara è ormai in procinto di cominciare. Bisogna però che la gara si svolga lungo un percorso preciso fino al traguardo finale. Un membro del gruppo *kṣatriya*, poco prima, ha scagliato una freccia, posizionandosi all'esterno della *mahāvedi*, nell'angolo nordorientale, tra il *cātvāla* (una buca scavata nel terreno destinata ad accogliere alcune offerte e utilizzato come punto di partenza per la costruzione dell'*uttaravedi*) e l'*utkara* (il luogo dove vengono ammucchiati gli scarti del sacrificio). Segnando il punto dove la freccia è caduta, ripete l'operazione per un totale di diciassette volte, disegnando così, grazie alla traiettoria della freccia (che poi è un altro dei possibili significati del termine *vāja*!), la pista lungo la quale si svolgerà la corsa dei carri. Il traguardo è segnato da un palo di legno di *udumbara*[192]:

agreṇāgnīdhraṃ rājaputro 'vasthāya saptadaśa pravyādhān iṣum asyati |14|
yatra jaghanyaṃ nipatati tatraudumbarīṃ kāṣṭhāṃ lakṣaṇaṃ minoti |15|

«Il figlio del re, essendosi posto di fronte al focolare *āgnīdhra*, scocca una freccia per diciassette volte, [ogni volta a partire dal]la distanza percorsa dalla gittata della freccia. Dove cade per l'ultima volta, lì fissa come segno una trave di legno di *udumbara*» (*ĀpŚS* XVIII, 3, 14-15).

[192] Il legno di *udumbara* (*Ficus racemosa*), secondo *Aitareya Āraṇyaka* I, 2, 3, 7 rappresenta la linfa vitale o la forza virile, il vigore sessuale (*urj*). La pianta è menzionata nello *ŚB* (XII, 7, 1) come un albero connesso al dio Indra, nel contesto dell'esegesi relativa alla *sautrāmaṇī*. *ŚB* XII, 7, 1 riprende il mito di Indra che uccide Viśvarūpa (Onniforme), mostro serpentiforme figlio di Tvaṣṭṛ, chiamato anche Triśiras (Dalle tre teste), una delle manifestazioni del serpente primordiale. Indra si ubriaca di Soma e il testo descrive gli effetti terribili della potenza inebriante della bevanda: è come se il suo corpo fosse stato smembrato e la sua forza virile (*indriya* o *vīrya* o *ūrj*) fluisse da tutte le parti, dando origine a piante, animali e ogni ente della realtà. In particolare, *ŚB* XII, 7, 1, 9 afferma che dalla forza virile che fluì dalla sua stessa carne è sorto l'albero di *udumbara*: *mā́ṁsébhya evâsyórg asravat sá udumbáro'bhavat* («Dalla carne, quindi, fluì il suo vigore. Esso divenne l'*udumbara*»). In un inno atharvanico, *AVŚ* XIX, 31, il poeta esalta la connessione dell'amuleto fatto di legno di *udumbara* con la forza virile (*vṛ́ṣan*, strofa 2c), che concede progenie e ricchezza (strofa 7), Sulle diverse occorrenze e valenze simboliche e rituali dell'albero di *udumbara* nei testi vedici cfr. Minkowski 1989 e Gerety 2016.

La gara può così cominciare, ma l'esito del gioco è ritualmente prestabilito: lo *yajamāna* raggiungerà per primo il palo di *udumbara*, mentre gli altri concorrenti rimarranno sempre dietro di lui, avendo cura di non superarlo (*anabhyāsādayanta itare rathāḥ paścād anuyānti*, «Gli altri carri seguono dietro, rimanendo distanti», *ĀpŚS* XVIII, 4, 17). Questo risultato era già stato anticipato dalla formula pronunciata mentre i destrieri annusavano il *caru* di riso selvatico, che non va intesa come un auspicio rivolto ai cavalli, ma piuttosto come la dichiarazione della certezza di ciò che accadrà: i gesti e le formule compiute durante il rito ancora una volta richiamano il gioco. Sono come le mosse dei pezzi su una scacchiera, dove il gioco condotto con maestria non lascia scampo all'avversario, o ancora sono come le tessere del domino, che disposte con accortezza, non potranno che determinare una serie di eventi il cui succedersi assume un carattere inesorabile. Infatti, i participi futuri (*sariṣyantaḥ*, *jeṣyantaḥ*) utilizzati in questa formula esprimono la certezza di quanto si verificherà. Ecco la formula rivolta ai cavalli secondo l'*Āpastamba Śrautasūtra*:

> *vājino vājajito vājaṃ sariṣyanto vājaṃ jeṣyanto bṛhaspater bhāgam avajighrateti*
>
> «Dice: "Impetuosi destrieri vincitori del *vāja* ['gara', ma anche 'forza generativa'], che correrete la gara, che vincerete la gara, odorate la parte per Bṛahaspati"» (*ĀpŚS* XVIII, 4, 14).

Il traguardo è stato raggiunto e la gara si è conclusa, i riti finali sono compiuti e una ricompensa simbolica viene consegnata agli altri partecipanti.

5. Nel frattempo, il *brahman*…

Eppure, c'è un'altra *performance* ludica su cui finora abbiamo tralasciato di soffermarci. Infatti, mentre la corsa prendeva avvio, l'officiante *brahman* si era esibito in un altro gioco che sembrava anticipare e in qualche modo fornire l'esempio della destrezza di cui a breve dovrà dar prova lo *yajamāna*. Infatti, quando la corsa era appena cominciata, il *brahman* si era recato nello stesso settore dell'area sacrificale da dove era stata scagliata la prima freccia per tracciare il percorso della gara. Qui, tra il *cātvāla* e l'*utkara* il *brahman* fissa sul terreno un palo di legno di *udumbara* con un foro al centro in alto. Al foro il sacerdote attacca la ruota di un carro con diciassette raggi, che poi viene fatta ruotare da lui stesso o da un servitore (come riportato nella versione tramandata dal *Baudhāyana Śrautasūtra*). Seguiamo ancora una volta l'*Āpastamba Śrautasūtra*:

> *cātvāle rathākṣā kṛti kāṣṭhaṃ nikhāya tasminn audumbaraṃ rathacakraṃ saptadaśāraṃ pratimuñcati* ||
>
> «Avendo eretto nel *cātvāla* una trave di legno realizzata in maniera simile all'asse di un carro, vi fissa sopra una ruota di carro di legno di *udumbara* con diciassette raggi» (*ĀpŚS* XVIII, 4, 3).

E quando lo *yajamāna* monta sul cavallo, nello stesso momento

audumbaraṃ rathacakraṃ brahmārohati ||

«il *brahman* monta sulla ruota del carro fatta di legno di *udumbara*» (*ĀpŚS* XVIII, 4, 8).

Ai motivi simbolici connessi alla prosperità e al benessere, richiamati dalla ruota del carro e dal materiale di cui essa è fatta (il legno di *udumbara*, di cui si sono visti i rimandi culturali in epoca vedica), si aggiungono nuove valenze. Il foro sulla sommità del palo a cui viene fissata la ruota trasforma il palo stesso nell'asse di un carro che collega la terra con il cielo, richiamando ancora una volta il simbolismo dello *axis mundi*. Il *brahman* scala l'albero cosmico e giunto in cima sale sulla ruota messa in movimento: la 'corsa sul carro' del *brahman* si configura al contempo come una ascesa al cielo. Eppure, come si è già detto più volte, l'insieme delle sequenze rituali del *vājapeya* converge nell'ascesa del palo che lo *yajamāna* compirà alla fine del rito, dimostrandosi il migliore. Questa prova gli consentirà di ottenere la posizione più elevata all'interno del suo gruppo sociale. I testi affermano che, secondo il *dharma*, ovvero secondo le norme religiose codificate, il compito di eseguire il *vājapeya* può essere assunto sia dal sovrano, in quanto membro del gruppo nobiliare degli *kṣatriya*, sia da un membro del gruppo degli officianti. Tuttavia, le fonti attestano l'esecuzione del *vājapeya* da parte dei sovrani. Eppure, nella *performance* che stiamo analizzando il *brahman* realizza l'ascesa di un palo, cosicché quella compiuta alla fine del rito dallo *yajamāna* appare una replica dall'impresa compiuta in precedenza dall'officiante. Così, durante l'esecuzione del *vājapeya* sembra di assistere alla duplicazione di un rito. Questo momento ludico, che vede protagonista il *brahman*, pone allora alcune questioni interpretative. Infatti, nelle prescrizioni riguardanti l'esecuzione dei rituali vedici non solo nulla è casuale o privo di significato, ma soprattutto nulla va ripetuto; quindi, dovremmo aspettarci che ciò che può apparire una duplicazione nasconda in realtà significati precisi e diversi. A proposito della ripetizione rituale, infatti, tra i passi che la *Taittirīya Saṃhitā* dedica ai *sattra*, si legge che è necessario evitare la ripetizione durante la celebrazione dei riti. Per esempio:

rathaṃtaráṃ dívā bhávati rathaṃtaráṃ náktam íty āhur brahmavādínaḥ kéna tád ájāmîti saubharáṃ tr̥tīyasavané brahmasāmáṃ bṛhát tán madhyató dadhati vídhr̥tyai ténā́jāmi ||

«Coloro che insegnano il *Veda* dicono: "Il [canto] *rathaṃtara* è per il giorno, il *rathaṃtara* per la notte". "Con che cosa non c'è la ripetizione?". Egli, per separar[li] dispone nel mezzo come *brahmasāman*[193] durante la terza

[193] Il *brahmasāman*, peraltro, assume una rilevanza peculiare durante la celebrazione del *gavāmayana* perché «while on 142 days of the first half of the year, […] one and the same tune, the Abhīvarta-sāman, is to be used day by day, but each time with a different pragātha stanza […]; on the corresponding days of the second half of the year, one and the same stanza, 'Indra kratuṃ na ā bhara' (S. V. II, 806-7), is to be used day by day, but with different tunes» (Eggeling 1885: 435, nota 1 *ad ŚB* IV, 6, 6, 5).

spremitura il grande [canto] di Sobhari[194]. Per mezzo di ciò non c'è ripetizione» (*TS* VII, 4, 10, 2).

Il composto con *a* privativo *ájāmi* deriva dal sostantivo *jāmí*, che denota comunemente la 'relazione', come quella tra fratello e sorella (cfr. Macdonell, Keith 1967 [1912], *s.v.*), ma assume nel vocabolario ritualistico il significato tecnico di 'uniformità, ripetizione, tautologia'[195]. Dunque, la ripetizione uniforme, tautologica, preoccupava i ritualisti vedici, perché essa potrebbe configurare una forma di iperritualismo. Allora perché il *brahman* anticipa (ovvero lo *yajamāna* ripete) un'azione rituale che ben presto verrà eseguita in maniera molto simile? Peraltro, a conferma della finalità analoga dei due momenti, il *brahman*, mentre sale sulla trave, recita la seguente formula:

devasyāhaṃ savituḥ prasave bṛhaspatinā vājajitā vājaṃ jeṣam iti

«Per impulso del dio Savitṛ, possa io vincere il *vāja* per mezzo di Bṛhaspati, il vincitore del *vāja*» (*ĀpŚS* XVIII, 4, 8).

Forse la ragione potrebbe essere individuata ancora una volta nella rivalità che il più delle volte in modo dialettico e complementare, ma a volte in maniera decisamente conflittuale accompagna il consolidarsi dei rapporti di forza (*vāja*!) e dunque di potere all'interno della società vedica dei due gruppi dei *brāhmaṇa* e degli *kṣatriya*. L'officiante *brahman*, nell'effettuare la scalata al palo di *udumbara*, sembra fungere da modello per il sovrano-*yajamāna*, ricordandogli al contempo che ciò che egli conquisterà, gli officianti lo possiedono già, perché lo hanno conquistato in precedenza, in un tempo che rimanda a quello del mito: la supremazia all'interno della società e simbolicamente la forza/vigore che, attraverso la conoscenza del *dharma*, orienta, decide e sancisce ruoli e poteri e, al contempo, garantisce la prosperità, aspetti questi a loro volta incarnati proprio nel dio Bṛhaspati, che è espressione personificata della forza e del potere degli officianti.

Dunque, un aspetto centrale che emerge da questa *performance* riguarda proprio la struttura del potere nel mondo vedico e le relazioni tra potere religioso e potere politico. Le due sfere definiscono ciascuna i propri ambiti attraverso i diversi momenti rituali eseguiti dai loro rappresentanti, l'officiante *brahman* e il sovrano *yajamāna.* Entrambi si avvalgono del simbolismo regale del carro, che con il movimento delle sue ruote rappresenta, come già visto, lo scorrere del *ṛta*. Il primo però anticipa le mosse rituali del secondo, a sottolineare, secondo la linea ermeneutica qui assecondata, la preminenza del potere incarnato dai *brāhmaṇa* rispetto a quello degli *kṣatriya*: l'ascesa sul palo da parte del *brahman* avviene *prima* che lo *yajamāna* compia la stessa impresa a conclusione del sacrificio, così come la ruota fissata sul foro del palo viene messa in movimento *prima* che avvenga la corsa dei cavalli sulla pista. Tuttavia, stabilite ritualmente le relazioni di priorità, i due poteri amministrano le relative sfere procedendo in sintonia: quando lo

[194] Poeta vedico, a cui la tradizione attribuisce la composizione di alcuni inni dell'VIII *maṇḍala* del *Ṛgveda.*

[195] Su questo tema cfr. Smith 1985 e Spanò 2022b: 426-427. Per un'analisi delle accezioni del termine cfr. Renou 1958: 49-50.

yajamāna monta sul cavallo, il *brahman* monta sulla ruota fissata in cima al palo. L'alleanza è stretta, il rito la rinnova ogni volta.

6. Pali antropomorfi

A questo punto, finalmente lo *yajamāna* può essere coinvolto nel gioco finale. Gli elementi del momento ludico sono pronti dall'inizio del rito; infatti, nella fase preparatoria, quando gli officianti hanno realizzato le diverse componenti strutturali dell'area sacrificale, tra queste hanno anche eretto lo *yūpa*, il palo al quale viene solitamente legata la vittima. Lo *yūpa* aveva normalmente forma quadrangolare alla base e ottagonale nella parte centrale, ma in questo caso viene realizzato per intero di forma quadrangolare. Inoltre, normalmente lo *yūpa* presentava una forma rastremata verso l'alto, per cui la sua sommità costituiva una sorta di punta in cui poter agevolmente inserire il *caṣāla*, l'anello dalla forma di un mortaio di legno o di ferro, a sua volta di forma ottagonale, che 'coronava' lo *yūpa*[196]. Il palo sacrificale del *vājapeya* non possiede una sommità appuntita, essa si presenta al contrario livellata e anzi con un piccolo incavo (cfr. *ŚB* V, 2, 1, 7; Kāṇe 1941: 1207) che serve ad accogliere il *caṣāla*. Così riassume il *Baudhāyana Śrautasūtra*:

> *yūpaṃ ca tūparaṃ caturaśriṁ saptadaśāratniṃ*
>
> «E il palo sacrificale livellato, con quattro angoli e di diciassette cubiti» (*BŚS* XI, 1, 63, 1).

Oltre alla rinnovata occorrenza del numero diciassette, appare significativo l'utilizzo del poco comune *tūpara*, da intendere come 'sporgenza piatta', come il grugno di un maiale o un ventre prominente[197]. La forma anomala serve quindi ad appoggiare sulla sommità dello *yūpa* e a legarvi con un turbante (*uṣṇīṣa*) il *caṣāla*: questo, infatti - ancora un'anomalia in un rito ricco di elementi anomali – non è di legno, ma

[196] In questo modo lo *yūpa* incorpora e rappresenta le tre regioni dello spazio proprie delle concezioni cosmologiche vediche: la terra, l'atmosfera e il cielo. Queste tre regioni trovano a loro volta una rappresentazione simbolica sull'area sacrificale nei tre fuochi accesi intorno alla *vedi*, cioè l'altare centrale. Infatti, il focolare *gārhapatya*, di forma circolare e rivolto verso occidente, rappresenta la terra; il focolare *āhavanīya*, di forma quadrata e rivolto verso oriente, rappresenta il cielo; il focolare *dakṣiṇāgni*, di forma semicircolare e rivolto verso sud, rappresenta la regione di mezzo o atmosfera. I tre fuochi assumono anche un significato sociopolitico che si riferisce alla nuova organizzazione politica promossa in epoca Kuru (cfr. Proferes 2007). Per i rituali del *soma* viene predisposto un altro spazio sacro, che si sviluppa verso est: la *mahāvedi*. In quest'area di forma trapezoidale, sul lato minore rivolto a est, è costruito l'*uttaravedi* ("altare settentrionale"), una piattaforma rialzata di forma quadrangolare, al cui centro (la *nābhi*, "ombelico", cioè il foro della ruota in cui si inserisce il mozzo), è posto il quarto fuoco. Il termine *uttara* significa anche "superiore, supremo" e indica la "sinistra" rispetto alla destra o *dakṣiṇā*. La disposizione dei tre fuochi riflette un'organizzazione dello spazio sacro che trova paralleli in altre culture indoeuropee. In particolare, il quarto fuoco, all'interno della *mahāvedi*, assume un significato speciale (su cui si veda Woodard 2006: 142 ss.).

[197] Una discussione del termine, sia in merito alle ricostruzioni etimologiche sia a quelle storicoreligiose, in particolare alle caratteristiche di alcuni esseri demonici che si incontrano in alcuni inni magici dell'*Atharvaveda* si trova in Spanò 2022a.

è realizzato con pasta di farina di grano o sostituito da un fascio di paglia. Come si esprime l'*Āpastamba Śrautasūtra*:

> *saptadaśāratnir bailvo yūpaḥ khādiro vā tūparaś caturaśro godhūmapiṣṭacaṣālo godhūmakalāpī vā* ||
>
> «Lo *yūpa* è alto diciassette cubiti, fatto di legno di *bilva*[198] o di *khadira*[199], livellato, con quattro angoli, il *caṣāla* fatto di farina di grano macinato o un fascio di paglia di grano» (*ĀpŚS* XVIII, 1, 8)[200].

Oltre al legno di *bilva* e di *khadira*, i testi ammettono anche quello di *palāśa* (*Butea frondosa*) e di *sundra* (una specie di acacia), ma non quello di *udumbara* come nota significativamente Malamoud (2019: 111 e 121, nota 16), per distinguersi dagli altri pali eretti nel *sadas*. Avendo analizzato il rito dell'ascesa sul palo di *udumbara*, compiuto dal *brahman*, si può stabilire, in base alle specie vegetali utilizzate, una diversità di funzioni, sottolineate dalle diverse piante utilizzate, che si riflette nei compiti diversi assegnati allo *yajamāna*, rappresentante della classe guerriera, e agli officianti brahmani. Al tempo stesso, il simbolismo del palo di legno appare però convergere sul motivo della conquista della leadership. Infatti, anche lo *yūpa* è un vettore del *tejas*, cioè del vigore e dello splendore (cfr. Malamoud 2019: 119). Per quanto riguarda il *caṣāla*, esso può avere connessioni simboliche con il sole, a cui potrebbero rimandare il colore del grano e della paglia, nonché la sua posizione sommitale sullo *yūpa*. Tuttavia, il *caṣāla* potrebbe anche rappresentare nel *vājapeya* un elemento sostitutivo di qualcos'altro, di una vittima.
Infatti, il palo viene unto e consacrato e a questo punto il *pratiprasthātṛ* colloca il *caṣāla* sullo *yūpa*, non prima però di aver anche procurato un 'vestito' allo *yūpa* stesso! Intorno al palo si incrociano le azioni di tre personaggi che si muovono in maniera opposta e complementare: lo *yajamāna* e l'*adhvaryu*, infatti, girano intorno al palo in senso orario, ungendolo, mentre il *pratiprasthātṛ* si muove in senso opposto, da ovest verso est, rivestendo lo *yūpa* con lembi di stoffa:

> *atha pratiprasthātā paścāt prāṅ vāsobhir veṣṭayann abhisarpaty udīcīnadaśair vā vigrathnāti dhanurveṣṭīr vā praveṣṭayati* |
>
> «Allora il *pratiprasthātṛ* si avvicina con il modo silenzioso che caratterizza un serpente da ovest verso est, avvolgendo[lo] con lembi di stoffa. O li annoda insieme con le frange rivolte verso nord o li avvolge strettamente come in un arco rivestito» (*BŚS* XV, 2, 65, 2).

Questo *yūpa* appare davvero possedere caratteristiche straordinarie che andrebbero riconsiderate più approfonditamente nel loro insieme: dalla linea massiccia (quadrangolare e non ottagonale), 'vestito' con lembi di stoffa[201], la sua

[198] *Aegle marmelos*.
[199] *Acacia catechu*, dal legno durissimo. Cfr. Zoller 2017: 134.
[200] Il *Baudhāyana Śrautasūtra* contempla solo l'ultima opzione: *godhūmakalāpīm*, «un fascio di paglia grano», *BŚS* XI, 1, 63, 1).
[201] La maggior parte dei testi vedici prescrivono semplicemente che allo *yūpa* venga legata una cordicella per tre volte, a un'altezza corrispondente a quella dell'ombelico dello *yajamāna*, per

sommità è piatta come il grugno di un maiale o come un ventre prominente, il suo 'capo', infine, è sormontato da una 'corona' (il *caṣāla*) di pasta di farina di grano e/o da un fascio di paglia su cui 'indossa' un turbante (l'*uṣṇīṣa*), quasi un volto incorniciato da lunghi capelli dal colore dorato della paglia, che agli occhi di chi scrive sembrano scendere avvolti in una stoffa colorata[202]. D'altronde, è certamente vero che la versione fornita dal *brāhmaṇakāra* dello *Śatapatha Brāhmaṇa* risulta meno ricca di anomalie, e le stesse spiegazioni fornite rispetto ai singoli elementi rituali rispecchiano una teologia 'prajāpatista' che consente di inquadrare e armonizzare i vari aspetti del rito in una narrazione omogenea, che si adegua alla 'norma' degli altri sacrifici rispetto ai vari dettagli rituali. Così, per esempio, lo *yūpa*, secondo lo *Śatapatha Brāhmaṇa*, avrà la 'normale' forma ottagonale, spiegata in ragione del fatto che gli otto angoli proiettano sulla scena sacrificale le otto sillabe di cui è costituito il metro *gāyatrī* (cfr. *ŚB* V, 2, 1, 5) o nello specificare che i lembi utilizzati per avvolgere lo *yūpa* siano diciassette, per confermare ulteriormente come l'atmosfera che pervade il rito sia una glorificazione di Prajāpati. Tuttavia, appare interessante il fatto che, attraverso un ragionamento analogico, il *caṣāla* di farina di grano, l'elemento più alto del palo sacrificale e pertanto più vicino a Prajāpati, è identificato come il sostituto di un essere umano: esso è privo di peli, come la pelle umana (cfr. *ŚB* V, 2, 1, 6). A tal proposito ricordiamo che l'uso di figurine ricavate da un impasto di farina (*piṣṭapaśu*) è attestato già all'epoca dei *Brāhmaṇa* più antichi; infatti, alcuni testi vedici ne prescrivono il loro utilizzo in sostituzione delle innumerevoli vittime animali (cfr. Smith 1987: 63-77 e 224-366)[203]. Nel nostro caso, dunque, il *caṣāla* di farina di grano potrebbe avere valore sostitutivo proprio della testa di un individuo, ulteriormente confermato dal fascio di paglia tenuto insieme da un turbante, che costituisce a sua volta una variante sostitutiva di quello.

---

coprirne la nudità (cfr. *ŚB* III, 7, 1, 19-20). La versione ritualmente più articolata del *Baudhāyana Śrautasūtra*, invece, fornisce una modalità di esecuzione che potrebbe costituire il modello per la descrizione di questo gesto rituale nelle versioni che ci sono state tramandate dai poemi epici del *Rāmāyaṇa* e del *Mahābhārata* (cfr. i passi in Viennot 1954: 44-45).

[202] Le immagini suggerite e gli elementi rituali utilizzati potrebbero far pensare ad alcuni aspetti propri della rappresentazione che i testi ci forniscono della figura dei *vrātya*, a cui abbiamo già fatto cenno in precedenza. La letteratura ce li descrive come uomini che portano i capelli lunghi (*keśa*) e tra i capi d'abbigliamento che immediatamente identificano l'appartenenza di un individuo alla comunità *vrātya* vi è proprio il turbante (*uṣṇīṣa*). Cfr. *PB* XVII, 1, 14, *KŚS* XXII, 4, 10. Inoltre, il *Kātyāyana Śrautasūtra*, nel descrivere la foggia degli abiti dei *vrātya*, afferma che essi sono caratterizzati dalla presenza di *daśa* o frange (*akṛṣṇaṃ kṛṣṇadaśaṃ*, *KŚS* XXII, 4, 13), termine che compare anche, allo strumentale plurale, nel composto *udīcīnadaśair* del testo del *BŚS* XV, 2, 65, 2. Un altro elemento interessante è costituito, nelle prescrizioni del *BŚS* XV, 2, 65, 2, dal richiamo alle movenze serpentine del *pratiprasthātṛ* che si avvicina silenziosamente per avvolgere lo *yūpa.* Il riferimento a questo animale è presente anche nella descrizione del *vrātyastoma* nel passo del *Jaiminīya Brāhmaṇa* II, 222: nel celebrare il *vrātyastoma* i *vrātya* è come se morissero, essi, recitando i versi prescritti, si liberano della loro condotta di vita precedente come un serpente si libera della vecchia pelle (*mṛtām evaitābhis tvacam apaghnate*). È possibile che in alcuni segmenti rituali del *vājapeya*, tramandati da alcune versioni, possano essere confluiti e pertanto siano stati integrati dai brahmani motivi propri della ritualità dei *vrātya*? Ci limitiamo a suggerire ulteriormente che è possibile che la connessione tra lo *yūpa* dai tratti antropomorfici e la religiosità dei *vrātya* possa essere ricondotta proprio a un elemento, che con tutte le accortezze può essere definito 'sciamanistico', ascrivibile al motivo dell'albero o del pilastro cosmico (cfr. Deeg 1993).

[203] Sull'utilizzo di tali figurine nell'esecuzione contemporanea degli antichi sacrifici vedici si veda Spanò 2022c: 42 e la relativa bibliografia.

In definitiva, la simbologia dello *yūpa*, che assume le fattezze di un'entità antropomorfa, appare polisemica. Esso rappresenta un sostituto del sacrificante (secondo *ŚB* III, 7, 1, 11: «Questo palo [avvolto] con la cordicella è invero il patrocinatore del sacrificio», *yájamāno vā́ eṣá nidā́nena yad yū́paḥ*). Tuttavia, al tempo stesso, lo *yūpa* rappresenta il signore della foresta (*vanaspati*), cioè la forza vegetativa e procreativa che si manifesta nelle piante. Questo aspetto si ritrova spesso in molti culti dendrolatrici presenti nella religiosità di svariate comunità indiane contemporanee[204], in cui l'albero è sovente oggetto di riti connessi alla promozione della fertilità, durante i quali viene spesso avvolto con stoffe colorate. Al contempo, riannodando i legami con le più antiche concezioni vediche, la simbologia dello *yūpa*, come dimostrato da Odette Viennot (1954: 45 e ss.), rimanda alla descrizione di un albero divinizzato, signore della foresta, omologo dello *skambha* o 'pilastro' che sostiene l'architettura dell'ordine cosmico (cfr. *ṚV* III, 8, ma soprattutto *AVŚ* X, 7)[205], ben vestito come un giovane essere umano (cfr. *ṚV* III, 8, 4a: *yúvā suvā́sāḥ*, ma anche *ṚV* II, 3, 10). Dunque, il palo sacrificale è concepito, in varie strofe vediche, come entità personificata dai tratti non più e non solo semplicemente vegetali, ma intersecati, grazie a una serie di metafore, da caratteristiche umane e animali, nonché divine: esso è infatti paragonato alle oche (III, 8, 9), alle corna degli animali che ne sono dotati (*ib.*, 11), ma particolarmente significativo appare *ṚV* IV, 6, 3c, dove il palo che si erge dritto è descritto come *navajā́ nā́kráḥ*. Quest'ultimo termine appare particolarmente difficile da intendere, poiché sembra denotare un animale non ben identificabile. Jamison, Brereton (2014: 568), pur consapevoli evidentemente dell'incertezza nell'attribuire l'identità di questo *nā́kra*, sulla scorta di Elizarenkova e di Müller, traducono: «like a new-born foal [?]» [come un giovane puledro]. Geldner (1951: 427), anch'egli incerto sul valore da attribuire al termine, intende invece: «wie ein neugeborener Elefant (?)» [come un elefante appena nato]. Grassmann (1876: 114) preferisce intenderne il significato rifacendosi al sostantivo *akrá*, 'stendardo, vessillo': «wie ein neues Banner» [come un nuovo vessillo]. Le associazioni delineate finora e quelle che emergono dalla lettura di *ṚV* III, 8 tra il palo sacrificale, il pilastro cosmico e il regno della vegetazione, connesso a sua volta alle acque[206], giustificano piuttosto una traduzione che si attenga a un significato di *nā́kra* come 'animale acquatico' di qualche sorta. Di certo il termine *nakra* denoterà nella successiva fase epica della letteratura sanscrita, il 'coccodrillo' (cfr. *SED* s.v.), con una possibile connessione con il sostantivo, utilizzato in particolare nei testi vedici, *mákara*: anche quest'ultimo denota un animale (probabilmente acquatico) non meglio identificato, successivamente confuso con il coccodrillo. Tali connessioni sono messe in luce da Mayrhofer (*EWAia*, *s.v. nakra*), mentre una possibile etimologia che rimanga all'interno della ricostruzione indoeuropea propone di ricondurre il termine *nākra* a una base **neh₂-/*nh₂-*, dalla quale deriverebbero una serie di lessemi legati alla sfera dell'acquoreo (cfr. Valenti 2019: 39). Eppure, sono state proposte ricostruzioni etimologiche che riconducono il termine *nakra/nākra* a forme dravidiche (cfr.

[204] Su questo tema, in una prospettiva neoanimista, si veda Spanò 2021b e la bibliografia citata.

[205] Lo *skambha* è descritto in questo componimento atharvanico come un organismo vivente che possiede diverse membra e di cui Tatyana Elizarenkova aveva notato e sottolineato la caratterizzazione antropomorfica (cfr. Vassilkov 2016: 185).

[206] La vegetazione rappresenta infatti una trasformazione dell'elemento acqua, e le acque e la vegetazione sono simboli del rinnovamento e della fertilità (si veda più avanti, cap. V).

ancora *EWAia*, *s.v. nakra*). Anche secondo Jean Przyluski (1938: 606) il termine si giustifica attraverso una ricostruzione che si rifà a una forma radicale anaria. Infatti, secondo lo studioso francese, quest'animale è assimilabile all'immagine dell'arcobaleno ed evidenzia connessioni funzionali ed etimologiche con la rappresentazione del drago (*lung*) che popola l'immaginario religioso e folklorico cinese (cfr. Przyluski 1938: 605-606). Tale spiegazione consente, inoltre, di chiarire proprio le forme *nakra* (in sanscrito classico) e *nākra* (in tardovedico):

> «tout ces formes et leurs sens divers s'expliquent aisément si l'on part d'un animal mythique habitant des eaux et désigné par un radical non-aryen» (Przyluski 1938: 606).

Alla luce di quanto messo in evidenza fino a questo momento, il più probabile candidato in cui identificare il *nā́kra* appare un rettile, e in particolare un ofide, che appena nato si erge su stesso, a simboleggiare l'*axis mundi* (cfr. Wessing 2006: 226). Peraltro, non va trascurato il legame tra i serpenti e le acque e tra i serpenti e la vegetazione, come dimostrano i culti ofidici di diverse comunità indiane contemporanee, e non va neanche dimenticato che l'aggettivo *navajā́*, 'neonato', potrebbe racchiudere un'allusione alla muta della pelle, che fa del serpente un simbolo di perenne rinnovamento e di rinascita. Tali conclusioni sono confermate dai valori semantici che il termine *nāga* (entità semidivina descritta solitamente come dotata di un corpo di serpente e un volto umano) può assumere. Come ricorda Elena Semeka-Pankratov (1979) il termine può denotare: 1) serpente; 2) elefante; 3) una specie di albero, ma questi tre significati sono interconnessi in quanto collegati a loro volta con la pioggia e con l'elemento acqua.
In conclusione, lo *yūpa* rappresenta il corrispettivo sul piano rituale del sostegno o pilastro cosmico, lo *skambha*, a sua volta un'immagine che nel linguaggio mitico rinvia al motivo del Puruṣa o Uomo cosmico e a quello dell'albero. Tutte queste forme rimandano poi, con funzioni specifiche e in contesti diversi, alla nozione di *axis mundi*.

7. I vestiti nuovi degli sposi: una questione di genere

Ritornando alle sequenze rituali prescritte per l'esecuzione del *vājapeya,* il compito dello *yajamāna* sarà quello di salire sul palo e 'conquistare' il *caṣāla* che rappresenta il *vāja*. Ciò che appare particolarmente significativo è che la presenza della *patnī*, finora relegata sullo sfondo della scena, emerge ora in primo piano. La prova, infatti, prevede, secondo diverse fonti (ma non per tutte) che tale ascesa sia realizzata dallo *yajamāna* insieme alla moglie. All'ascesa, realizzata con una scala con diciassette pioli (*saptadaśaphalakā śriti*, secondo *BŚS* XI, 1, 63, 1), segue un dialogo tra gli sposi che suggella la conquista del *vāja*. Prima però entrambi devono indossare nuovi abiti rituali.
Lo *yajamāna* e la sua *patnī*, infatti, durante tutta l'esecuzione del rito hanno continuato a indossare gli abiti iniziatici forniti loro al termine della *dīkṣā*. Però, prima di sottoporsi alla prova finale del *vājapeya* è richiesto loro di indossare una nuova identità, concretizzata dal rito che stanno per compiere e simboleggiata da alcuni indumenti che essi dovranno indossare su quelli che già portano. Così allo *yajamāna* vengono passati un *tārpya*, un indumento intimo, indossato tuttavia *sulla*

veste, e realizzato in un materiale su cui le fonti e i commentatori antichi appaiono piuttosto incerti: lino o seta o fibre ricavate da una pianta (*ṭṛpā* o *triparṇa*). Forse il nome dell'indumento, *tārpya*, potrebbe riferirsi non al materiale ma al procedimento con il quale veniva realizzato, per cui veniva immerso per tre volte nel burro fuso[207]. Può essere interessante sottolineare che questo indumento rituale viene utilizzato anche durante la celebrazione del *rājasūya* e rappresenta simbolicamente tutto il sacrificio finora compiuto. Infatti, il sacrificio stesso costituisce il mezzo stesso dell'ascesa, e viene simbolicamente portato con sé dal sovrano *yajamāna* poiché nel tessuto del *tārpya* sono cuciti i vari strumenti rituali utilizzati che rappresentano tutte le forme stesse del sacrificio: cucchiai, coppe etc. (cfr. *ŚB* V, 3, 5, 20: *tásmintsárvāṇi yajñarūpấṇi níṣyūtāni bhavanti*). Le prescrizioni rituali potrebbero apparire disorientanti: perché un indumento intimo dovrebbe essere indossato sulla veste? Con l'esecuzione della *dīkṣā* lo *yajamāna* ha infatti sperimentato una vera e propria seconda nascita, risultando così adeguato a intraprendere l'operazione rituale fondamentale, ovvero lo *yajña*: il processo antropopoietico messo in atto dal rito di passaggio costituito dall'iniziazione conferisce al *dīkṣita* un nuovo corpo rituale[208], di cui gli abiti costituiscono uno dei segni visibili. Allora perché sovrapporre un nuovo indumento che sembra nascondere questo nuovo corpo? Seguendo ancora l'esegesi proposta dall'autore dello *Śatapatha Brāhmaṇa*, ancora nel contesto della trattazione del *rājasūya*, la risposta a queste domande giunge facendo trasparire il significato simbolico del *tārpya*. Nell'indossare il *tārpya*, lo *yajamāna* deve recitare un verso tratto dalla *Vājasaneyī Saṃhitā* (X, 8):

> *tád enam páridhāpayati kṣatrasyólbam asíti tad yád evá kṣatrasyólbaṃ táta evaìnam etáj janayati*
>
> «"'Infatti, tu sei la membrana amniotica del potere di governo". Dicendo così, egli [l'officiante] lo [lo *yajamāna*] fa nascere da ciò che è la membrana amniotica del potere di governo» (*ŚB* V, 3, 5, 20; cfr. *ĀpŚS* XVIII, 5, 7).

Ecco allora che il *tārpya* ricorda allo *yajamāna* la sua seconda nascita, perché esso rappresenta il residuo della membrana amniotica (*ulba*)[209] da cui l'embrione è stato

[207] Si veda a tal proposito, per gli utili riferimenti testuali, Macdonnel, Keith 1912, *s.v.* tārpya.

[208] Sulla *dīkṣā* cfr. Gonda 1965: 315 e ss.; sulla nozione di corpo rituale cfr. Bell 2009 [1992]: 94 e ss.

[209] Ricordiamo che la creazione è concepita, nei miti incentrati su Prajāpati, come uno sforzo di emissione (di natura sessuale) compiuto dal dio. Gli dèi, allora, posero il corpo di Prajāpati, spossato dopo l'opera cosmogonica, in una pentola, come sperma nell'utero. Durante il corso dell'anno, mentre si procede alla costruzione dell'altare a forma di rapace dell'*agnicayana* (il rito dell'impilaggio di Agni, il Fuoco), parallelamente, sul piano simbolico, cresce e si sviluppa il corpo di Prajāpati, ma in questo corpo è presente anche il male (*pāpman*), la sporcizia del muco (*śleṣman*), della membrana amniotica (*ulba*) e del corion (*jarāyu*). Questi residui impuri della nascita rappresentano il male, la corruzione, personificata nella dea Nirṛti, per cui la corruzione presente nel corpo si può eliminare solo rendendo omaggio alla dea e costruendo anche per lei un altare di mattoni. I mattoni di Nirṛti rappresentano proprio *śleṣman*, *ulba* e *jarāyu*: *yád vevaìtấ nairṛtīr háranti prajấpatiṃ vísrastaṃ yátra devấḥ samáskurvaṃs tám ukhấyāṃ yónau réto bhūtám asiñcan yónir vấ ukhā tásmā etấṃ saṃvatsaré pratiṣṭhāṃ sámaskurvan nimám evá lokám ayaṃ vaí loko gấrhapatyas tásminn enam prấjanayaṃs tásya yáḥ pāpmā yáḥ śleṣmā yad úlbaṃ yáj jarấyu tád asyaitấbhir ápāghnaṃs tad yád asyaitấbhiḥ pāpmấnaṃ níṛtim apấghnaṃs tásmād etấ nairṛtyáḥ* «Ecco, altrimenti, il motivo per cui prendono questi [mattoni] consacrati a Nirṛti. Quando gli dèi

protetto e da cui è nato. Al *dīkṣitā*, in questo caso il sovrano che sta celebrando il *rājasūya*, l'officiante ricorda, facendogli indossare il *tārpya*, non solo la sua condizione attuale, ma anche i suoi doveri futuri, nel momento in cui, concluso il sacrificio, verrà consacrato sovrano: egli, come una membrana amniotica, custodisce il potere regale ed è legittimato ad esercitarlo nel governo; al tempo stesso, come la membrana amniotica si lacera al momento del parto, consentendo così la nascita, allo stesso modo dal sovrano proviene il potere che egli esercita. Tuttavia, a ribadire i rapporti conflittuali e complementari tra *brāhmaṇa* e *kṣatriya*, tra potere religioso e potere civile, con questo rito si ricorda anche il potere del sovrano è conferito dai brahmani, che gli è fatto 'indossare' come un indumento, cioè il *tārpya*.

A sua volta, la *patnī*[210] riceve un nuovo indumento con il quale affrontare la prova ludica insieme al suo sposo. Anche questo capo femminile sembra essere un indumento intimo, ma ciò che appare interessante mettere in evidenza è come le motivazioni che vengono date per questa nuova vestizione ribadiscono, nel contesto del rito, i ruoli di genere e le considerazioni relative al corpo femminile proprie dell'ideologia brahmanica, perlomeno quella che risulta espressione delle cerchie legate alla tradizione dello *Śukla Yajurveda*. Nello *Śatapatha brāhmaṇa*, infatti, si afferma che:

> *átha néṣṭā pátnīm udāneṣyán | kauśaṃ vā́saḥ páridhāpayati kauśáṃ vā cáṇḍātakam ántaraṃ dīkṣitavásanāj jaghanārdho vā́ eṣá yajñásya yat pátnī tā́metatprā́cīṃ yajñám prasādayiṣyánbhavatyásti vai patnyā amedhyaṃ yádavācínaṃ nā́bhermédhyā vaí darbhāstad yád evàsyā amedhyaṃ tád evàsyā etád darbhair médhyaṃ kṛtvā́thainām prā́cīṃ yajñam prásādayati*
>
> «A questo punto, il *neṣṭṛ*[211], introducendo la *patnī*, [le] fa indossare un indumento fatto di erba *kuśa* o una sottoveste fatta di erba *kuśa* sopra alla veste da *dīkṣitā*. La *patnī*, che rappresenta le parti intime del sacrificio, avanza, [in quanto il *neṣṭṛ*] è desideroso di propiziare il sacrificio. Invero, è impura nella donna quella parte che si trova al di sotto dell'ombelico, puri sono i fili di erba *darbha* (= *kuśa*), Pertanto, avendo di lei reso puro, per mezzo dei fili di erba *darbha*, ciò che di lei è impuro, allora fa propiziare il sacrificio a lei, che si fa avanti (*ŚB* V, 2, 1, 8).

L'ideologia brahmanica ha assegnato un ruolo rituale ben preciso alla *patnī*: il suo compito è quello di rendere propizio il sacrificio, perché la sessualità femminile, attraverso cui si realizza la potenza generativa, renderà fecondo il rituale. La *patnī*,

---

ricostituirono Prajāpati fatto a pezzi, essi lo versarono, come sperma, nel vaso sacrificale, che rappresenta l'utero. Invero, il vaso sacrificale è l'utero. Essi ricostituirono durante l'anno per lui questo fondamento, proprio questo mondo qui; invero, il *gārhapatya* è il mondo e nel *gārhapatya* essi lo rigenerarono, hanno eliminato da lui, per mezzo di essi [i mattoni], il male, il muco, la membrana interna e la membrana esterna che avvolgono l'embrione. Poiché per mezzo di essi [i mattoni] hanno respinto il male, che è Nirṛti, per questo motivo sono consacrati a Nirṛti» (*ŚB* VII, 2, 1, 5).

[210] Sulla *patnī* e i rituali in cui essa è coinvolta nell'ambito dei sacrifici brahmanici nell'India antica cfr. Jamison 1996 e più recentemente Id. 2005.

[211] Uno degli officianti che prendono parte all'esecuzione dei rituali somici, il cui compito precipuo è quello di condurre la moglie dello *yajamāna* e di preparare la bevanda alcolica denominata *surā*.

infatti, secondo il *Taittirīya Brāhmaṇa*, fa accoppiare il sacrificio (*yajñám evá tán mithunḗ karoti*, *TB* III, 3, 3, 3, 5)[212]. Al tempo stesso, tuttavia, questa potenza deve essere controllata, sottratta alla vista e purificata, perché il sesso femminile, che genera la vita, è percepito e concepito come impuro. Il ruolo della *patnī* appare dunque necessario al compimento del sacrificio e a garantirne gli esiti, ma contrasta con gli stereotipi di genere che la cultura brahmanica ha associato alle donne. La sessualità femminile, in particolare quelle esperienze proprie dei corpi femminili, come le mestruazioni, la gravidanza, il parto o l'allattamento, costituiscono altrettanti momenti che l'ideologia brahmanica ha giudicato contaminanti e gravidi di impurità, costruendo così un discorso sui corpi delle donne spesso ambiguo e ambivalente, in cui la sessualità femminile è concepita, in quanto potenza generativa, sia nei suoi aspetti materni e benevoli, sia nei suoi aspetti sfuggenti o aggressivi: in definitiva, essa sfuggendo al controllo dei brahmani, incute loro un timore, che spesso si trasforma nella percezione di una impurità dalla quale è necessario difendersi e nella necessità di normarne ruoli e manifestazioni[213]. Così, all'interno della cornice in cui si inscrivono i ruoli rituali assegnati alle donne nelle forme della religiosità vedica, come scrive Marianna Ferrara (2022b: 20)

> «in funzione di una visione eteronormativa del mondo e di forme di organizzazione sociale regolate dal patriarcato e dalla stratificazione secondo la nascita, le donne menzionate sono *patnī*, cioè le consorti del capofamiglia (*pati*), sono dunque le spose che agiscono in qualità di controparte del marito in occasione dei riti; in quelli solenni agiscono quali spose del sovrano o sono donne di alto rango chiamate a svolgere funzioni precipue nelle diverse fasi della cerimonia».

Allora, le parti intime della donna vanno purificate, così lo *Śatapatha brāhmaṇa* ribadisce:

> *tásmān néṣṭā pátnīm udānesyán kauśaṃ vā́saḥ páridhāpayati kauśáṃ vā cáṇḍātakam ántaraṃ dīkṣitavásanāt*
>
> «per questo motivo il *neṣṭṛ*, introducendo la *patnī*, [le] fa indossare un indumento fatto di erba *kuśa* o una sottoveste fatta di erba *kuśa* sopra alla veste da *dīkṣitā*» (*ŚB* V, 2, 1, 8).

[212] Per una discussione di questo passo e in generale del rito iniziatico della *patnī* cfr. Smith 1991: 24 e ss. Lo studioso insiste, analizzando alcuni passi, sulle connessioni istituite nei *Brāhmaṇa* tra la femminilità rappresentata sull'area sacrificale dalla moglie dello *yajamāna* e la fecondità (in particolare attraverso l'identificazione con la Terra), ma anche sul valore di impurità assegnatole, in quanto il cordoncino di erba *muñja* viene identificato con il laccio di Varuṇa, con il quale il dio punisce chi si sia macchiato di qualche mancanza rituale, compromettendo il *ṛta*.

[213] Per una riflessione sulla nozione di corporeità nella storia religiosa indiana, in particolare in merito a quello femminile, cfr. Holdrege 1998. La studiosa sottolinea come «although women are at times extolled in the Dharmaśāstras for their purity, female bodies are generally characterized as less pure than male bodies because of their association with polluting processes such as menstruation and childbirth» (Hodlrege 1998: 369). In particolare, sulle funzioni rituali assegnate alle donne nell'esecuzione dei rituali vedici si vedano Jamison 1996, 2005, 2018a; Ferrara 2017a.

Le connessioni del rito del *vājapeya* con la promozione della fertilità e con il rinvigorimento del cosmo, come si è già accennato in precedenza, emergono esplicitamente nelle *Upaniṣad*, dove la forza che si ottiene con il compimento dell'unione sessuale (*mithuna*) è paragonata a quella che si ottiene con l'esecuzione del *vājapeya.* La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*[214] narra come Prajāpati, avendo creato l'uomo, comprende che questi ha anche bisogno di un sostegno (*pratiṣṭha*), e per questo motivo creò per l'uomo la donna (*strī*):

> *tāṃ sṛṣṭvādha upāsta | tasmāt striyam adha upāsīta*
>
> «Avendola creata, la venerò da sotto; per questo motivo si deve adorare la donna da sotto» (*BĀU* VI, 4, 2).

A questo punto gli organi sessuali del corpo della donna vengono equiparati, secondo un procedimento omologico, agli elementi del sacrificio:

> *tasyā vedir upastho lomāni barhiś carmādhiṣavaṇe samiddho madhyatastau muṣkau*
>
> «Il suo grembo è la *vedi*, i peli l'erba sacra, la pelle la pressa per estrarre il succo del *soma*, il fuoco nel mezzo le due labbra» (*BĀU* VI, 4, 3).

Il corpo e la sessualità femminili sono elevati a elementi sacri, e in quanto tali, da essi si sprigiona la potenza della natura, che è necessario controllare; ma a questo punto l'autore della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, in un contesto religioso mutato, riprende la connessione con il *vājapeya*, reinterpretandone gli scopi alla luce del superamento della fiducia nei riti sacrificali e della progressiva diffusione della dottrina del rimerito delle azioni (*karman*):

> *sa yāvān ha vai vājapeyena yajamānasya loko bhavati tāvānasya loko bhavati | ya evaṃ vidvān adhopahāsaṃ caraty āsām strīṇāṃ sukṛtaṃ vṛṅkte | atha ya idam avidvān adhopahāsaṃ caraty āsya striyaḥ sukṛtaṃ vṛñjate* |3|
>
> «In verità, tanto grande è il potere di chi compie il sacrificio *vājapeya*, quanto grande è il potere di colui che, così conoscendo, compie l'atto sessuale (lett. 'gioco da sotto'); egli garantisce a sé stesso l'atto meritorio della donna; ma colui che, così non conoscendo, compie l'atto sessuale, allora è la donna che garantisce a sé stessa l'atto meritorio di lui» (*BĀU* VI, 4, 3).

In questo passo sembra essersi ormai sovrapposta alla logica ritualistica vedica, fondata sulla perfezione del compimento del sacrificio, la nuova idea della dottrina del *karman* e delle azioni meritorie, ma a maggior ragione la sessualità femminile va tenuta sotto controllo, perché la sua energia sessuale potrebbe strappare all'uomo i frutti meritori degli atti compiuti.

[214] Per il testo cfr. Olivelle 1998. Si cfr. anche Bhattacarya 1987 e Radhakrishnan 1953.

Il *Baudhāyana Śrautasūtra* (XI, 5) riferisce un altro momento del rito: il *pratiprasthātṛ* conduce sulla scena sacrificale la moglie dello *yajamāna*, la quale tiene sul capo una brocca colma d'acqua. Ella la verserà sugli orifizi delle vittime animali uccise poco prima, restituendo così loro i soffi vitali[215]. Gli elementi e i gesti rituali descritti trovano alcuni paralleli in altri rituali *śrauta*[216]: la brocca colma d'acqua costituisce un elemento centrale nella scena della danza rituale eseguita dalle ancelle alla fine del *mahāvrata*, ma in generale compare in tutti i *paśubandha*: dopo il soffocamento delle vittime, la *patnī* restituisce il soffio vitale agli animali immolati. In particolare, nell'*aśvamedha*, quando le regine entrano in scena, versano acqua sul cavallo prima della sua immolazione e poi ne sventagliano con i lembi dei loro indumenti il cadavere soffocato. A tal proposito, appare confermata la correlazione sostanziale tra il ruolo simbolico attribuito alla femminilità (legato alla fecondità) e l'acqua: di questo legame è simbolo la brocca[217].
Tornando alla simbologia degli abiti, le versioni dei testi legati al *Kṛṣṇa Yajurveda* appaiono meno legate agli stereotipi di genere nei confronti delle donne: per esempio, rileggendo ancora le prescrizioni del *Baudhāyana Śrautasūtra*, non solo è assente qualsiasi considerazione in merito all'impurità degli organi sessuali della donna, ma l'autore insiste piuttosto sul concetto di complementarità che i ruoli dello *yajamāna* e della *patnī* denotano. Rivolgendosi alla sposa del sacrificante, l'officiante, dopo averle consegnato l'indumento intimo di erba *darbha*, le dice: *kṣatrasya yonir asi* («Tu sei l'utero del potere di governo», *BŚS* XI, 11, 79, 14; cfr. *ĀpŚS* XVIII, 5, 8).

8. L'ultimo gioco: scalare il palo, conquistare il *vāja*

A questo punto, i due sposi si accingono a compiere la prova rituale. Per salire sullo *yūpa*, vi viene appoggiata una scala (cfr. *ŚB* V, 2, 1, 9: *átha niśrayaṇo níśrayati*) e lo *yajamāna* e la *patnī* cominciano l'ascesa.
Il sacrificante si rivolge alla moglie, invitandola per tre volte a salire con lui i gradini della scala per ascendere fino al cielo e per tre volte la moglie risponde: *rohāva hi suvar* («Davvero ascendiamo entrambi al cielo», *BŚS* XI, 11, 80, 3). Ancora una volta emergono alcune discrepanze nell'esecuzione: per la maggior parte dei ritualisti vedici (sia del *Kṛṣṇa Yajurveda* sia dello *Śukla Yajurveda*), l'ascesa è un compito da uomini, che lo *yajamāna* deve compiere anche per la moglie (cfr. *BŚS* XI, 11, 80, 4; cfr. *ĀpŚS* XVIII, 5, 12; *ŚB* V, 2, 1, 11), ma l'autore del *Kātyāyana Śrautasūtra* fornisce una versione diversa, che coinvolge anche la sposa nella scalata: *prajāpater ity ārohataḥ* («Dicendo: "Per Prajāpati", salgono entrambi», *KŚS* XIV, 5, 8). Il testo prosegue:

[215] A tal proposito e in generale sul motivo della negazione della violenza e della reale uccisione delle vittime da parte dei ritualisti vedici, cfr. Malamoud 2005: 123 e ss.: 137.
[216] Il *Baudhāyana Śrautasūtra*, anche in altri passi, sembra manifestare un approccio sincretico ai rituali. Se ne era accorto già Marcus Sparreboom (cfr. 1985: 55) a proposito dei frammentari e confusi riferimenti a una corsa di carri durante la celebrazione del *mahāvrata*, descritta non solo in alcuni passi del *Baudhāyana Śrautasūtra*, ma anche dell'*Āpastamba Śrautasūtra*.
[217] Sul motivo simbolico della brocca nella storia della cultura religiosa indiana cfr. Spanò 2022c: 137 e ss.

svar iti gaudhūmam ālabhate |9|
śirasā yūpam ujjihīte | *amṛtās* | *iti* |10|

«Dicendo: "Il cielo", tocca la pasta di farina di grano. Dicendo: "L'ambrosia", abbandona lo *yūpa* dalla sommità» (*KŚS* XIV, 5, 9-10).

La prova è compiuta, i protagonisti ridiscendono: attraverso il sacrificio hanno conquistato la longevità (*āyus*), i soffi vitali, l'occhio, l'orecchio, la mente, la parola, il sé stesso (*ātman*), persino il sacrificio stesso. Inoltre, non va dimenticato che alla simbologia legata allo *yūpa* si connette un ulteriore contenuto, che ne precisa il significato assiale: la parte interrata, infatti, rimanda al mondo degli antenati (i *pitṛ*)[218], per cui il palo sacrificale consente di connettere insieme la sfera dell'aldilà, concepita come luogo sotterraneo, con il mondo dei viventi e con quello superiore degli dèi, configurandosi così ancora una volta come *axis mundi*. Lo *yajamāna*, quindi, si identifica con lo *yūpa* (e con la vittima)[219]. L'ascesa del palo sacrificale, di conseguenza, rappresenta la trasformazione del sacrificante: egli incorpora e rappresenta il sostegno saldo, garantito dal basso (gli antenati) e dall'alto (gli dèi) su cui, nella sfera umana, si può appoggiare e sostenere la comunità, nel duplice (e a volte sovrapponibile) ambito del potere religioso e del potere civile. Non bisogna dimenticare, infatti, che la concezione della regalità che si è andata affermando in epoca Kuru è quella di una regalità 'cosmica' che poggia sulla natura divina della figura del sovrano e sulla sua identificazione con il sole (cfr. Gonda 1956 e 1957a; Witzel 1995; Proferes 2007). Infatti, tra il XIII e l'XI secolo prima dell'Era Comune emerge una forma di organizzazione politica, promossa dal clan dei Kuru, che, parallelamente alla sedentarizzazione delle comunità Ārya stanziatesi nelle regioni dell'india nordoccidentale e alla loro espansione nei territori nordorientali, avrebbe rifondato i rapporti sociali e politici sulla base ideologica di una regalità mistica, di cui i fuochi rituali e il sole sarebbero i simboli. Il sovrano, pertanto, può garantire l'ordine sociocosmico (*ṛta*) perché lo incarna, lo rinnova e lo mantiene attraverso l'esecuzione dei sacrifici, di cui a loro volta sono specialisti i brahmani: vengono così realizzate l'alleanza tra i due gruppi, i brahmani e i nobili guerrieri, la loro complementarità nella gestione delle rispettive sfere di influenza e al tempo stesso la loro mai sopita rivalità. Poiché il sacrificante e la sua sposa sono divenuti la prole di Prajāpati, lo *yajamāna* può rivolgere lo sguardo in basso ed esclamare, confermando così i motivi propiziatori della fecondità del *vājapeya*:

sam ahaṃ prajayā saṃ mayā prajā sam ahaṁ rāyaspoṣeṇa saṃ mayā rāyaspoṣas

«Io con la prole, la prole con me; io con la prosperità, la prosperità con me» (*BŚS* XI, 11, 80, 7).

Appare evidente, dalle parole pronunciate dallo *yajamāna*, come nel rito di ascensione del palo sacrificale convergano svariati motivi simbolici: il rito sugella, a

[218] A cui a loro volta sono simbolicamente connesse nelle piante le radici, che nello *yūpa* sono nuovamente rappresentate dalla parte interrata. Cfr. Bodewitz 2019b: 158.
[219] Su questo tema cfr. Biardeau 1989: 43 e tra i più recenti McClymond 2004: 351-352.

conclusione del complesso rituale del *vājapeya*, lo scopo finale delle diverse *perfomance* alle quali abbiamo assistito. Lo *yūpa* rappresenta lo *axis mundi*[220]: scalarlo o salire su di esso significa toccare il cielo, cioè acquisire una posizione più elevata (sia essa in ambito religioso o politico) che le prove superate rendono riconoscibile agli astanti e ai membri della comunità. Questo aspetto di primaria importanza, dal punto di vista rituale e per i suoi riflessi politici, si intreccia con i motivi riconducibili al simbolismo arboreo[221]. Infatti, le funzioni e i significati connessi allo *yūpa* riguardano la sfera della promozione della fertilità e del rinvigorimento della capacità procreatrice. Questo contenuto della semantica del rituale del *vājapeya* conferma da un lato l'arcaicità di alcuni momenti del rito, connessa al periodo dell'anno (l'autunno) in cui i testi ne prescrivono l'esecuzione e già messa in evidenza, come si è visto, da svariati studiosi: dall'altro lato, esso giustifica la sua successiva associazione alla figura di Prajāpati, che nella teologia brahmanica più matura rappresenta ormai la personificazione stessa del sacrificio e della stessa autorità dei brahmani. In definitiva, nel *ludus* rituale conclusivo del *vājapeya*, lo *yūpa* emerge come rappresentazione dell'albero della vita (l'*udumbara* dal cui legno il palo viene realizzato), come luogo di epifania del divino (Prajāpati), come centro che connette le sfere molteplici della realtà - il mondo degli antenati, quello degli dèi, quello degli esseri umani - e in cui, attraverso la tensione verso l'alto evocata dall'ascesa, si presentifica il *vāja*, secondo i diversi significati del termine che abbiamo man mano messo in luce.

II Presenza, funzioni e significati del carro negli altri rituali *śrauta*

La *performance* della corsa dei carri appare un motivo rituale comune anche alla celebrazione di altri rituali *śrauta.* Infatti, essa ricorre, oltre che nel *vājapeya*, anche durante il *rājasūya*, l'*aśvamedha* e l'*odanasava*. Ciò contribuisce a consolidare alcune osservazioni fatte intorno all'arcaicità dei significati connessi al carro e alle gare con i carri.

1. Il *rājasūya*

Nel *rājasūya* più che di una vera e propria gara di carri, si tratta di un momento ludico simbolico in cui è presente un solo carro, sul quale il sovrano/*yajamāna* compie ritualmente una serie di *performance* volte a sottolineare l'acquisizione della supremazia all'interno del suo regno e sui diversi livelli e gruppi sociali dello stato. Questo momento ludico interviene dopo l'esecuzione della consacrazione (*abhiṣeka*) del sovrano: il carro (o ai carri a seconda delle versioni pervenuteci dalle diverse scuole rituali) preparato per tempo e collocato nell'angolo sud-orientale

[220] Sul motivo dello *axis mundi*, diffuso in svariate culture, si veda, per quanto riguarda il contesto specifico indiano Snodgrass 1985: 163 e ss.

[221] Sul significato del palo/albero come centro del mondo e come elemento di promozione della fertilità in generale, cfr. Buttitta 2006: 16-23 e la bibliografia di riferimento; per il simbolismo vegetale nella storia culturale e religiosa dell'India cfr. Viennot 1954; Simoons 1998, in particolare le pp. 41-100; Hall 2011; Pelissero 2016, a cui si rimanda per la ricca bibliografia relativa all'India antica. Sul significato dello *yūpa* nell'allestimento dei riti vedici cfr. Lommel 1958, il quale insiste sui rimandi al simbolismo legato all'albero cosmico e allo *axis mundi*; Biardeau 1989; Dange 2000: 254 e ss.

della *mahāvedi*, a cui vengono imbrigliati i cavalli, viene trasportato dietro al *cātvāla*[222]*.* Qui comincia il gioco rituale: lo *yajamāna* sale sul carro, e dietro di lui si posiziona il *pratihita* (il principe ereditario) o *rājaputra* (figlio del re), con funzioni di auriga (cfr. Heesterman 1957: 128), mentre l'officiante *brahman*, postosi sulla destra, scorta il carro durante il rito, sancendo così ancora una volta la solidarietà di classe tra la funzione sacerdotale e la nobiltà guerriera. Seguendo la descrizione delle sequenze rituali fornite dal *Baudhāyana Śrautasūtra*, l'*adhvaryu* porge prima al sovrano, quindi al *pratihita*, arco e frecce, poi istruisce il principe ereditario: egli dovrà simbolicamente colpire un membro del clan reale (*rājanya*), il quale a sua volta viene istruito sulle regole del gioco che a breve si svolgerà sulla scena sacrificale. Infatti, il *pratihita* scoccherà una sola freccia dal suo arco, con la quale tuttavia non colpirà il *rājanya*, ma lo sconfiggerà simbolicamente[223]. Quest'ultimo, collocato a una distanza di trentasei *aṅgula* (una distanza calcolata in base alla lunghezza della fascia della cavezza o *śamya*), custodisce simbolicamente mille vacche da conquistare, che rappresentano la ricchezza del regno e che andranno in seguito distribuite come *dakṣiṇā*.

> *atha pratihitāya dhanuḥ prayacchann āha rājanya eṣa ṣaṭtriṁśatsu śamyāpravyādheṣu nirjayena sahasreṇāvasitas tasmā iṣum asyatād apainaṁ rādhnutāj jitvainaṃ dakṣiṇāpathenātyākurutād iti*
>
> «[L'*adhvaryu*], passando l'arco al *pratihita*, dice: "A una distanza di trentasei *śamya* si è stabilito un *rājanya* con mille mucche da catturare. Perciò, egli avendo scagliato la freccia, ma avendolo mancato, [ma in tal modo] sconfiggendolo, porti via le mucche lungo il sentiero delle *dakṣiṇā*"[224]» (*BŚS* XII, 12, 103, 11-12).

Quindi, come anticipato, l'*adhvaryu* si rivolge al *rājanya*:

> *rājanya eva saṁśiṣṭo bhavati rājaputras ta iṣum asiṣyati sa tvāparātsyati tasmā uttaravargyeṇa saṃmṛjyeṣu prayacchatād iti*
>
> «Anche il *rājanya* riceve istruzioni: "Il figlio del re scaglierà una freccia contro di te; egli ti mancherà. Perciò, avendo pulito [la freccia] con la tua veste superiore, gliela consegni"» (*BŚS* XII, 12, 103, 13).

La conquista è certificata dal gesto finale del *rājanya*, che restituirà al *pratihita* la freccia ripulita, con il quale è stato colpito. L'episodio della freccia ripulita simboleggia la purificazione dagli effetti contaminanti del sangue e della morte

[222] La buca scavata nell'angolo nord-orientale al di fuori della *mahāvedi*: il terreno estratto durante l'operazione di scavo del *cātvāla* veniva utilizzato per erigere l'*uttaravedi*, l'altare su cui vengono deposte le offerte dei sacrifici somici. Pertanto, il *cātvāla*, secondo la *Taittirīya Saṃhitā* VI, 3, 1, 1, è la matrice del sacrificio (*yonir yajñasya*). Sul significato del *cātvāla* si veda Staal 2001: 266 e ss.

[223] Altri testi, come per esempio *Āpastamba Śrautasūtra* XVIII, 17, 7-8, prescrivono che questo compito venga svolto direttamente dallo *yajamāna*. Cfr. anche *TB* I, 7, 9, 3.

[224] Ovvero lungo il percorso che procede tra lo *śālāmukhīya* - cioè il focolare *āhavanīya* così ridenominato dopo che, in occasione dei rituali somici, con la costruzione dell'*uttaravedi*, il suo fuoco viene trasferito per l'accensione di quello nella *nābhi* - e l'area del *sadas.* Cfr. Renou 1954: 70, s.v. *tirtha* e Sen 1978 [1976]: 48-49, s.v. *āhavanīya*.

solamente immaginati, ma che mai sono stati realmente presenti sull'area dove si svolge il rito. L'intera scena, con i suoi paradossi, consente di fare alcune riflessioni sulla logica dei giochi rituali in cui la violenza è solo mimata. In effetti, quest'episodio va oltre la negazione della violenza da parte dei ritualisti vedici, che ricorrono spesso a perifrasi o metafore che negano a parole la violenza cui si assiste contemporaneamente sulla *vedi* e di cui è vittima l'animale soffocato e successivamente squartato[225]. L'evento (l'uccisione del *rājanya*) non è mai davvero accaduto, è stato solo mimato, ma sul piano della logica del gioco e del rito, esso si è verificato, tanto che i suoi effetti sull'esito del rito sono assunti come reali. Poiché non è mai accaduta, il *rājanya* non è mai stato colpito dalla freccia, ma sul piano rituale l'uccisione del *rājanya* non solo è accaduta, ma ha prodotti precisi effetti. Ecco perché la spada deve essere ripulita: la contaminazione, anche soltanto immaginata, potrebbe avere, come tutta la scena, effetti molto reali e pertanto rischiosi per la buona riuscita del *rājasūya*. L'aspetto mimetico di un gioco inserito nella cornice di un rituale *śrauta* ripropone una componente essenziale di molti giochi e in questo caso consente di cogliere il paradosso della serietà con la quale i personaggi agiscono durante il gioco, nonché la logica contraddittoria per cui la finzione ha effetti sulla realtà che produce.

A questo punto la corsa comincia: il carro si lancia sul percorso stabilito verso il *rājanya*, la freccia viene scoccata, il carro quindi ritorna al punto di partenza e la corsa si conclude. Tuttavia, per una comprensione più penetrante del rito e della dimensione ludica che in esso si dispiega, queste prescrizioni fornite dai testi del *Kṛṣṇa Yajurveda* vanno confrontate con quelle dei testi dello *Śukla Yajurveda*, che insistono su altri aspetti agonistici, fornendo l'immagine di una corsa sui carri volta alla razzia e alla caccia. In questi testi, infatti, emerge come obiettivo la conquista della mandria di mucche che appartengono a un parente del sovrano. Questo atto nei testi finora analizzati appariva piuttosto come un dettaglio e una conseguenza dell'azione principale, che consisteva nell'uccisione simbolica del *rājanya*. Al contrario, per esempio per lo *Śatapatha Brāhmaṇa*, il fulcro delle azioni rituali connesse alla presenza del carro ruota intorno alla conquista simbolica del bestiame. Dal momento che la consacrazione dello *yajamāna* si è conclusa, l'attenzione del ritualista si rivolge al carro, sul quale il protagonista sale alla conquista delle vacche. Così, il carro rituale si colora di nuove sfumature semantiche. Esso, infatti, viene definito come il *vajra* (la folgore) di Indra (*indrasya vajra*, cfr. *ŚB* V, 4, 3, 4b)[226] e da ciò consegue l'identificazione dello stesso *yajamāna* con il dio guerriero (*kṣatriya*, cfr. *ibidem*). A questa identificazione Jan Heesterman attribuisce un valore specifico, perché connette il carro e le corse dei carri nel loro uso rituale con il movimento rotatorio e dunque con il trascorrere delle stagioni e con l'anno, sottolineando in tal senso i nessi che questi momenti ludici rivestono in relazione alla rigenerazione delle potenze del cosmo e con il rinnovamento della

[225] Cfr. i numerosi esempi ricordati da Malamoud (1994) e da Tull (1996).

[226] In un celebre inno vedico dedicato alla glorificazione del dio, Indra stesso è identificato nell'ultima strofa con la ruota del carro: «Ma solo lui domina, come un re, gli uomini, egli li abbraccia come il cerchione i raggi» (*séd u rā́jā kṣayati carṣaṇīnā́m arā́n ná nemíḥ pári tā́ babhūva*, *ṚV* I, 32, 15c). Per quanto riguarda il *vajra*, l'arma del dio Indra, Jan Gonda (1969 [1954]: 52) notava che in origine il *vajra* poteva essere stato «the instrument by means of which the active fighter and energetic champion of the welfare of mankind, the wheather-god, rouses, generates, or makes accessible, the powers and substances which mean food and life».

vegetazione e del mondo (cfr. *ivi*, p. 133). Pertanto, lo studioso olandese, riferendosi al simbolismo del carro presente sia nel *rājasūya* sia nel *vājapeya*, si esprime con queste parole:

> «This shows the intimate connection in the chariot course of the revivifying of the generative forces and the renewing of the kingship at the beginning of the year. Essential, in my opinion, for this process is the rotatory motion; whether the course takes the character of a race, as in the vājapeya, or is performed by a single chariot, as in the rājasūya, the track begins and ends at the same point. In this respect the parallelism of the chariot race and the turning of the wheel of udumbara wood in the vājapeya, taking place synchronically, is elucidating. The *vajra*- is often associated with a revolving motion» (Heeesterman 1957: 134).

Al carro vengono legati quattro cavalli. Il sovrano si rivolge a quello che si trova a destra, ma si esprime con parole che si rivolgono a tutti e quattro i destrieri. Egli li incita, paragonandoli agli uomini della sua stessa gente, affinché con impeto assecondino i suoi ordini. A questo punto, infatti, lo *yajamāna* lancia il carro verso le vacche (cento o più) che si trovano raccolte nel punto a nord dell'*āhavanīya*. Così, in questo momento della procedura rituale viene enfatizzato l'aspetto legato a favorire la fecondità. Infatti, le vacche rappresentano l'energia virile o il vigore sessuale (*indriya*, *vīrya*) del dio Varuṇa (cfr. *ŚB* V, 4, 3, 2), con il quale, secondo un ulteriore sforzo analogico da parte dell'autore del testo, viene identificato il sovrano. Secondo i *bandhu* emersi finora, l'autore dello *Śatapatha Brāhmaṇa* può affermare che il *rājasūya* è identificabile come un *varuṇasava*, cioè il rito della tipologia *sava* volto al conseguimento della sovranità universale (cfr. *ibidem*), di cui Varuṇa è il detentore. Più precisamente, Varuṇa è caratterizzato nella mitologia vedica come il guardiano del *ṛta* (*ṛtásya gopā́ḥ*), dell'ordine sociocosmico, e al tempo stesso come il dio che sorveglia e punisce gli esseri umani che agiscono in contrasto con quest'ordine[227].
Ora, quando il dio fu consacrato, la spossatezza che questa cerimonia gli procurò fece sì che la sua energia virile e il suo vigore sessuale fluissero fuori di lui e si disperdessero, concentrandosi proprio nelle vacche:

> *paśúṣvanuvídyendriyáṃ vīryáṃ púnar ātmánn adhatta*
>
> «Avendoli scoperti in questi animali domestici [le vacche], egli [Varuṇa] riportò a sé l'energia virile e il vigore sessuale» (*ŚB* V, 4, 3, 2).

Anche il sovrano si è appena sottoposto al rito della consacrazione, dunque l'assalto simbolico alle vacche durante il *rājasūya* mira a riconquistare il vigore sessuale perduto. Il pieno possesso delle capacità generative, capaci di promuovere la fecondità, permette al sovrano di incarnare quell'idea di regalità che si era affermata in epoca Kuru, per cui l'esercizio delle sue funzioni si fonda sulla sua

[227] Sulle connessioni tra il dio Varuṇa e il *ṛta* si veda Lüders 1959; in particolare, sulla concezione della sovranità associata al dio, complementarmente alle funzioni di Mitra, cfr. Gonda 1974: 149 e ss. In generale, sulle molteplici caratteristiche di questa divinità cfr. Kuiper 1979.

capacità di impersonare e quindi preservare l'ordine espresso dalla nozione del *ṛtá*. Come abbiamo già avuto modo di vedere, l'ordine sociocosmico si esprime proprio nell'alternanza delle stagioni e dunque nella prosperità che deriva dai raccolti e dall'abbondanza di prole sia degli animali domestici sia deli esseri umani. Di tutto ciò si fa garante il sovrano con il suo *indriya* e il suo *vīrya*, nel momento in cui esegue il *rājasūya* e in particolare durante il momento ludico e agonistico dell'assalto con il carro alla mandria di vacche. Ogni gesto ritualizzato è pregno di significato. Innanzitutto, lo *yajamāna* si dirige con il carro al centro del gruppo di vacche radunato nei pressi dell'*āhavanīya* e qui ricorda che la violenza della razzia e dell'assalto alle proprietà degli uomini del suo stesso clan (le vacche appartengono infatti a uno dei suoi parenti) è ancora una volta un gioco: infatti, è con la mente che tutto ciò avviene, su un piano dunque che è quello dell'immaginazione:

> *átha mádhye gávām údyachati | ā́pāma mánaséti*
>
> «Allora egli si staglia [con il carro] in mezzo alle vacche, [dicendo]: "[Le] abbiamo ottenute con la mente"» (*ŚB* V, 4, 3, 9).

E dal carro, con l'estremità del suo arco, tocca le vacche, appropriandosene con questo gesto simbolico. L'autore dello *Śatapatha Brāhmaṇa* insiste sul significato della mossa appena effettuata: la figura dello *yajamāna* che si staglia con il suo carro sul gruppo di vacche, ricorda che

> *yad vai púruṣāt párāgbhávati yáśo vā kíṃcid vā sváṃ haivāsya tát pratamā́m ivābhyápakrāmati tat svā́devaìtád indriyáṃ vīryám púnar ātmán dhatte tásmāt svásya goṣū́dyachati*
>
> «Invero ciò che va via da un uomo, sia il rispetto sia qualsiasi cosa, ciò va via in particolare proprio verso il suo congiunto. Così, egli riporta a sé dal suo congiunto questa energia virile, questo vigore sessuale. Per questo motivo egli si staglia [con il carro] tra le vacche del suo parente» (*ŚB* V, 4, 3, 9)[228].

La spiegazione merita di essere considerata più approfonditamente. Emerge, infatti, dalle riflessioni del ritualista una connessione tra la sessualità e il potere che può essere sviluppata in più direzioni. Da una parte sembra alludere a tabù e proibizioni riguardanti la sfera delle relazioni sessuali: nella cultura indiana la vacca assume una vasta simbologia, ma prioritariamente essa è collegata alla femminilità in quanto capacità di generare, alla prole (dunque alla prosperità) che solo le donne sono capaci di garantire. Allora riprendere il controllo delle vacche implica che le relazioni

[228] Anche nel rituale dell'*aśvamedha* le estremità dell'arco alludono alla dimensione della fecondità. In questo rituale, infatti, durante il momento della 'vestizione' dello *yajamāna* che si appresta a salire sul carro (v. più avanti) con gli accessori propri del guerriero, l'*adhvaryu* recita una formula significativa. Dopo che ha fatto indossare l'arco allo *yajamāna* (*dhánvanā gā́ dhánvanājíṃ jayema*, «Possiamo noi vincere grazie all'arco le vacche, grazie all'arco la gara», *Taittirīya Saṃhitā* IV, 6, 6, 1, 2), e mentre il sacrificante ne tocca le estremità, l'*adhvaryu* ricorda che la corda dell'arco è come una donna (cfr. *TS* IV, 6, 6, 1, 3), quindi recita le seguenti formule: *té ācárantī sámaneva yóṣā mātéva putrám bibhṛtām upásthe | ápa śátrūn vidhyatāṁ saṃvidāné ā́rtnī imé viṣphurántī amítrān* || («Esse [le due estremità dell'arco] avvicinandosi, come una fanciulla all'assemblea, come una madre che porta il figlio in grembo», *Taittirīya Saṃhitā* IV, 6, 6, 2, 2. Cfr. *Vājasaneyi Saṃhitā* XXIX, 41).

sessuali vanno esercitate al di fuori del clan familiare: l'energia sessuale confluita nelle vacche del congiunto va riportata a sé e presumibilmente rivolta all'esterno, e al tempo stesso le donne-vacche, metaforicamente rubate dal congiunto, vanno riconquistate. In particolare, emerge una netta affermazione delle strutture patrilineari[229], con l'importanza assunta, in seguito al definirsi della concezione della regalità, della discendenza, dunque della successione e del trasferimento del potere di padre in figlio[230]. La spiegazione mette in luce aspetti che riguardano l'ordine e gli equilibri nelle relazioni di parentela, connessi con il rischio della confusione delle relazioni sessuali e dell'appropriazione dell'energia sessuale, dunque delle donne, da parte dei parenti membri del proprio clan. Le nozioni di *indriya* e *vīrya* pertengono, al tempo stesso, alla sfera semantica del potere e a quella della sessualità. *Indriya*, infatti, designa propriamente 'ciò che appartiene a Indra', il dio emblema della maschilità e della virilità[231], dunque vale 'potere virile'; *vīrya*, a sua volta, significa 'virilità o mascolinità, forza, potere, energia'. Così, la perdita di *indriya* e *vīrya*, cioè la sterilità, implica anche la perdita del potere, che potrebbe confluire in un altro membro del clan familiare, che godendo della prole, incarnerebbe a sua volta la regalità. Tuttavia, in questa *mímesis* ludica di una razzia emergono ulteriori sfumature semantiche. La prima riguarda il motivo della purezza: definitasi la nozione di sovranità come legittimata e legittimante rispetto a quella del *dharma* brahmanico, il sovrano simbolicamente garantisce la purezza della sua stirpe, sottraendo la linea di trasmissione del potere agli altri membri del suo clan. In questo modo la purezza è *conditio sine qua non* della capacità di esercitare la sovranità, perché la condizione di re puro coincide con quella del re dharmico. Il sovrano che esercita il proprio potere seduto sul trono è *ipso facto* puro e solo perché puro «he performs his royal duties of protecting the people and administering justice» (Gonda 1956: 51). La purezza che autorizza l'esercizio delle funzioni regali, significativamente, coincide con quella del dio Indra. Ma tale condizione di purezza deve essere conquistata attraverso una serie di gare, giochi imitativi e prove di forza. A tal proposito, si possono individuare nella razzia delle vacche alcuni aspetti, ampiamenti studiati[232], che rimandano alle razzie, con caratteristiche ritualizzate, delle bande maschili in contesti culturali indoeuropei a cui più volte abbiamo fatto cenno e che trovano nelle pratiche dei *vrātya* solidi riferimenti. Infatti, nel contesto indoeuropeo delle confraternite iniziatiche esclusivamente maschili di carattere militare (*Männerbunde* o *Brüderschaften*), gli

[229] Come ha recentemente sottolineato Smita Sahgal (2015: 21): «The ideal king in early India was projected as a virile and fertile individual whose masculinity was defined by not just his ability to administer, but also by his ability to perpetuate lineage».

[230] In tal senso, è forse possibile scorgere in questo passo anche una critica all'istituto del *niyoga*, una pratica affine al levirato biblico proibita in età medievale come uso interdetto in età *kali* (*kalivarjya*, cfr. Pellegrini 2001), prevedeva la formalizzazione dell'unione sessuale tra una donna e il fratello del marito nel caso in cui quest'ultimo fosse impotente, affetto da una malattia invalidante o defunto (cfr. Davis 2018: 157; Jamison 2018b: 136).

[231] Indra è il prototipo del maschio virile, possiede mille testicoli (cfr. Feller 2004: 137 e ss.) e il suo nome è forse da intendersi originariamente come un aggettivo con il significato di 'forte, potente' (cfr. *KEWA*, s.v. *índra*). In tal senso, un aspetto non secondario di Indra è quello di essere concepito come dio fallico della fertilità (cfr. Hopkins 1916; Doniger 1973: 85 e ss.). Sul processo di antropomorfizzazione che riguarda il dio cfr. Perry 1882-1885.

[232] Cfr. Hauer 1927; Wikander 1938; Kuiper 1960; Heesterman 1962; Falk 1986; Pontillo 2007; Pontillo et al. 2015; Parpola 2015: 188 ss.

uomini, in particolare i giovani, che vi prendevano parte assumevano uno *status* temporaneo, legato alla loro partecipazione a tali bande itineranti. Questo *status* coincideva con quello del prototipo del guerriero, il cui impeto selvaggio è impersonificato e simboleggiato da alcuni animali come il lupo (o il cane)[233] e successivamente i grandi felini[234], di cui troviamo importanti riferimenti nelle pratiche e nei simboli associati al fenomeno dei *vrātya* (cfr. Vassilkov 2015: 235-237). I *vrātya*, forse da ricondurre a pratiche cultuali e rituali proprie dei gruppi che parteciparono alle prime ondate di migrazioni Indoarie verso il subcontinente indiano, erano comunità di «individui semi-selvaggi o comunque non conformi alle osservanze religiose nei termini regolarmente prescritti» (Pontillo 2007: 425), cioè quelli trasmessi dall'ideologia brahmanica. I membri dei gruppi *vrātya* trascorrevano lunghi periodi di convivenza conducendo un'esistenza seminomade mentre vagavano al di fuori dei confini del territorio brahmanico. Questi periodi forse coincidevano con la stagione della caccia al bestiame, che andava dal solstizio d'inverno al solstizio d'estate (cfr. Kaliff, Oestigaard 2022: 43, 50-51). Durante il periodo in cui questi individui conducevano l'esistenza dei *vrātya* potevano mettere in atto alcuni comportamenti che esulavano dai limiti delle regole prescritte dal *dharma* (cfr. Zoller 2017: 45), comportamenti ferini e impuri il cui fine era quello di superare la prova, di conquistare l'onore, per poi essere successivamente integrati all'interno della società brahmanica tramite l'esecuzione di un rito, il *vrātyastoma*, eseguito per cancellare l'impurità associata allo stile di vita *vrātya*, ma che era forse originariamente inteso come un rito eseguito da chi intendeva diventare un *vrātya*[235].

Alla luce delle analisi svolte, si può quindi tracciare un quadro esplicativo del rito: lo *yajamāna* sale sul carro e assalta la mandria di vacche che appartengono a un suo consanguineo perché, nella cornice del *rājasūya*, egli rivendica e riafferma, con un'azione ludico-rituale, il proprio potere che coincide con la propria capacità di tutelare e promuovere, grazie alla propria capacità procreativa, la prosperità del regno. Affermato il proprio *indriya-vīrya*, il sovrano torna indietro portando con sé le vacche e suggella l'alleanza con il suo consanguineo, consegnandogli in dono le vacche conquistate. Il sovrano, a questo punto, incarna il *ṛta*/*dharma*, la sua inviolabilità e la sua onnicomprensività. Egli ha conquistato il mondo e la discesa dal carro va compiuta da solo, senza che il suo auriga lo segua: quest'ultimo rischierebbe di contaminare il mondo conquistato del sovrano, ovvero la sua purezza, esemplificata simbolicamente dall'unzione. L'auriga verrà condotto insieme al carro nel *rathavāhana*, la piattaforma mobile sotto la quale i carri

[233] Questi riferimenti simbolici al cane confermano le analisi precedenti in merito al gioco dei dadi.

[234] Ma forse anche agli uccelli rapaci: tra i rituali magici, le catene di audizione brahmaniche annoverano anche il rito dello *śyena* o uccello rapace (cfr. *Āśvalāyana Śrautasūtra* IX, 7, 1-12 e *Lāṭyāyana Śrautasūtra* VIII, 5). Gli officianti dello *śyena* sono scelti tra i figli di guerrieri che formano delle bande riunite per effettuare le razzie (*vrātīna*). Questo termine sembra collegarsi ai *vrātya* (cfr. Parpola 2015: 134), istituendo così una connessione tra lo *śyena*, le cui caratteristiche predatorie sono simbolo delle qualità dei giovani guerrieri che eseguono il rito, e i *vrātya*. Il rito viene eseguito per allontanare i nemici (cfr. *ĀśŚS* IX, 7, 12) e gli officianti che vi prendono parte sono armati, portano la spada e indossano un turbante rosso (*ĀśŚS* IX, 7, 4), come i giovani *vrātya*. Anche le modalità di esecuzione e il ruolo di officianti assegnato a giovani membri della classe guerriera vanno a sostegno di quanto ipotizzato da Marianna Ferrara (2015: 319 e ss.), rafforzando la tesi di una autonomia rituale degli *kṣatriya*, osteggiata dai brahmani.

[235] Su questo tema e per i riferimenti testuali cfr. Pontillo 2007: 426-427.

venivano riparati, e solo adesso, lontano dal sovrano, potrà scendere dal carro (cfr. *ŚB* V, 4, 3, 23). Intanto, il re recita un verso *aticchandas* (che comprende tutti tipi di metri) in cui egli sembra identificarsi con una serie di immagini (l'oca maschio che si staglia in volo nella luce, l'officiante *hoṭṛ* che siede all'interno della *vedi*, cioè l'altare, ma anche di elementi del mondo naturale (l'acqua, la vacca, la roccia) che sono risignificati diventando in questo contesto peculiarmente distintivi della cultura brahmanica. Tutti alla fine sono equiparati al *ṛta* (cfr. *ŚB* V, 4, 3, 22). In questo modo, si afferma, da parte dell'ideologia brahmanica convergente con la concezione della regalità sacra, l'esistenza di un ordine che coincide con la stessa realtà e che si struttura sul piano della condotta umana individuale attraverso l'esecuzione puntigliosa dei rituali, e dal punto di vista collettivo attraverso il rispetto di ruoli e funzioni che si proiettano sul piano cosmico. Il *ṛta*|*dharma* sostiene la concezione della sovranità, ma al tempo stesso quest'ordine è garantito dall'esercizio stesso della sovranità. Scriveva Jan Heesterman (1985: 109), pur riflettendo in maniera problematica sulla concezione della sovranità nell'India antica, che:

> «The texts are unanimous in assigning the protection of the people and the maintenance of the order or even of the whole universe to the king. He is then easily exalted to be the world itself, dharma incarnate».

Per questo il sovrano che in quanto *yajamāna* ha compiuto le prescrizioni rituali, rinuncia alla violenza, ma nelle azioni ludiche e nel carro tale violenza ancora traspare evidente e di questa evidenza il testo appare ben consapevole:

> *na vắ eṣá krūrakarmáṇe bhavati yad yájamānaḥ krūrám iva vắ etát karoti yad ắha jinắmīmắḥ kurvá imā íti* […] *tásmāt tāvan mātŕ́r vā bhū́yasīr vā prátidadāti*

> «In verità, egli non agisce in maniera violenta, di certo però lo *yajamāna* agisce con violenza quando dice: "Le ho conquistate, le ho prese". […] Per questo motivo egli restituisce come dono a lui [il consanguineo] altrettante [vacche] o più» (*ŚB* V, 4, 3, 12b).

Quindi il sovrano compie una parata lungo un percorso prestabilito all'interno dell'area sacrificale, esponendo così il proprio corpo allo sguardo degli spettatori: il corpo del sacrificante salito sul carro si è trasformato, egli ha incorporato le caratteristiche di varie divinità (Agni, Soma, i Marut, la Terra), elencate nel momento in cui, ancora sul carro, si è fermato nello spazio dietro al *sadas* (cfr. *ŚB* V, 4, 3, 13): tra queste divinità spiccano Indra e Varuṇa, gli dèi che incarnano la sovranità. In realtà questa esposizione trionfale del corpo del sovrano era già adombrata nelle accezioni semantiche del verbo che l'autore dello *Śatapatha Brāhmaṇa* utilizzava per designare l'azione che il sovrano compie per scendere dal carro: *só 'vatiṣṭhati*. Il verbo composto *avasthā*- infatti nella lingua vedica ha il senso di "discendere, andar giù (*ava*)", ma implica, nelle attestazioni successive, sia il senso di 'rimanere in piedi, star fermo, stagliarsi', sia quello di 'stare o rimanere in un determinato stato o condizione'. Queste accezioni, connesse all'idea di stasi più che a quella di movimento, sono avvalorate dalle immagini contenute nel verso che

il sovrano recita nel momento della discesa: lo *haṃsa* che si staglia nella luce, il Vasu che dimora nell'atmosfera, lo *hot̰r̰* che siede nella *vedi*, l'ospite che se ne sta nella residenza[236]. Appare interessante, tuttavia, che nella lingua vedica si trovi attestato anche l'utilizzo del sostantivo maschile *avastha* con il significato di 'pene eretto'. L'occorrenza si riscontra al genitivo in un componimento atharvarnico inteso a distruggere il vigore sessuale di un rivale

> *avasthásya knaḍívataḥ śāṅkurásya nitodínaḥ* |
>
> «Ciò che del pene umido, ritto come un piolo, pronto alla penetrazione» (*AVŚ* VII, 90, 3cd)[237]

Allora, l'azione rituale di scendere dal carro da parte del sovrano va forse intesa come un 'discendere e rimanere fermo', per esporsi alla contemplazione dei membri della corte e implicitamente di tutto il popolo, che ne riconoscono le qualità e le funzioni, a cui non sono estranee anche le implicazioni di carattere sessuale legate alla capacità di procreare e quindi di garantire la fecondità. In questo modo corpo fisico, corpo mistico e corpo politico del sovrano coincidono nel gesto ostensorio suggellato dal *ludus* rituale.

La lunga serie di prescrizioni si conclude con una serie di azioni rivolte al carro, che ne confermano le caratteristiche messe in luce in precedenza. In particolare, il sovrano, disceso dal carro, si volge a onorarlo, concentrando le proprie azioni rituali sulle ruote. Si china sulla ruota posteriore destra[238] e lega ad essa due pezzi d'oro[239] rotondi (*śatámānau pravr̰ttau*, *ŚB* V, 4, 3, 24b). Essi rappresentano la vita (*āyus*)[240] e lo splendore della gloria (*varcas*)[241] e toccandoli, mentre si rivolge loro, lo *yajamāna*

[236] Cfr. *ŚB* V, 4, 3, 22b: *haṃsáḥ śuciṣad vásurantarikṣasadd hótā vediṣad átithir duroṇasát.*

[237] Riporto la traduzione di Chatia Orlandi e Saverio Sani (1997 [1992]: 236).

[238] Sulla connessione, nel contesto culturale vedico, della destra con quanto ritenuto favorevole o di buon auspicio, in particolare in relazione alla ruota, cfr. Gonda 1972: 10 e 12. In generale si veda Hertz 1909.

[239] In altri contesti rituali il pezzo d'oro è sostituito dal burro (cfr. Gonda 1972: 12), ma permane il significato attribuito all'oro nella cultura (a cui è assimilato il colore del burro fuso). In particolare, appare significativo come lo splendore e l'energia che caratterizzano l'oro, personificati in una dea, Tviṣi, siano identificati in diverse entità, e in particolare, per quel che riguarda questo studio, nel carro, nel *vāja*, nei dadi, nel toro e nel potere rivitalizzante del cavallo. Così, il refrain di *AVŚ* VI, 38, che si ripete identico nel secondo emistichio di ciascuna delle quattro strofe di cui si compone, si rivolge a Tviṣi con le seguenti parole: *índraṃ yā́ devī́ subhágā jajā́na sā́ na aítu várcasā saṃvidānā́* («Che quella dea fortunata che ha fatto nascere Indra giunga a noi in unione con la brillante energia [*varcas*]». Cfr. Gonda 1991: 7. Energia impetuosa, veemenza che caratterizza i guerrieri (per numerosi esempi tratti dalle culture indoeuropee, cfr. West 2007: 454 e ss.) coinvolti nelle gare: il loro brillare è *tvíṣi*. Questo sostantivo femminile ricorre più volte in vari contesti all'interno della raccolta r̥gvedica, spesso in riferimento allo splendore di Agni (cfr. *R̥V* V, 8, 5d) o dei Marut (VI, 66, 10a), alla impetuosità del dio Indra (I, 55, 5c; II, 22, 2a), al brillare del *soma* spremuto e filtrato (IX, 3, 39b) o delle gocce di pioggia (V, 63, 6b) e anche assumendo connotazioni sessuali (I, 72, 5d, dove *tvíṣi* allude allo sperma brillante del dio Agni).

[240] Su *āyus* (in origine 'vigore fisico, forza vitale', da cui 'durata della vita' e 'vita') e le connessioni etimologiche con *yuvan*, 'giovane', cfr. Degani 1961: 31-34.

[241] Per quanto riguarda *varcas*, la 'luce intensa', dunque 'splendore, gloria', inteso come 'sostanza solare', in particolare lo splendore della gloria come simbolo stesso della regalità (cfr. Gonda 1991 [1984]: 366-376), esso potrebbe derivare dall'unzione rituale (cfr. Tsuchiyama 2005: 55 e ss. e

consegue la vita e la gloria (cfr. *ŚB* V, 4, 3, 25b). In tal senso, non va dimenticato che il carro rappresenta per la cultura brahmanica una metafora solare: il sole si sposta su un carro, con il quale talvolta si identifica: il sole che dopo il tramonto rinasce il giorno successivo all'alba rappresenta al meglio l'idea della durata della vita che si rinnova (*āyus*) e dello splendore (*varcas*) che si accompagna all'ascesa del sole in cielo[242]. Quindi, nasconde nella carreggiata della ruota un ramo di *udumbara*, una pianta che incarna, come si è visto, le qualità virili e con la quale è realizzato lo *yūpa*, il palo sacrificale. Toccando anche questo e rivolgendogli la parola, lo identifica con il vigore sessuale (*ūrj*), di cui così si appropria (cfr. *ŚB* V, 4, 3, 26b). La vita ritualmente intesa è concepita come possesso della forza vitale e rinnovamento della giovinezza (*āyus*), come conseguimento dello splendore della gloria, ottenuto grazie all'*abhiṣeka*, come controllo e dominio del vigore sessuale: queste tre nozioni si ritrovano condensate nel carro alla fine della corsa, restituendole in maniera emblematica attraverso i significati che esso ha acquisito sul piano rituale e trasferendole alla persona dello *yajamāna* che ha accettato la sfida e ha messo sé stesso alla prova misurandosi con la sfida del gioco. Lo *yajamāna* ha vinto e non poteva non vincere[243], ha così trasformato sé stesso, identificandosi con l'ordine cosmico e facendosene garante, perché rinnovatosi nel gioco ritualizzato[244]. Prendendo ancora una volta in prestito le parole di Heesterman (1957: 223):

> «the rājasūya can be viewed as an abridged representation of the unending cyclical process of decay and regeneration».

Mentre la violenza originaria è stata addomesticata nel gioco rituale, a noi studiosi, che leggiamo e immaginiamo, rimane fissata negli occhi la figura dell'eroe sul carro da guerra che, circonfuso di gloria, si staglia sulla mandria di vacche. Ma questa immagine serve anche a ricordare ai suoi sudditi le conseguenze nefaste di una frattura del *dharma*, cioè di una rivolta contro l'equilibrio dei poteri e contro gli assetti sociopolitici stabiliti. Il protagonista, gli officianti che lo assistono e gli astanti prendono parte a una sorta di *tableau vivant* che esibisce ciò che sarebbe potuto accadere ma che non è accaduto (per lo meno sulla scena sacrificale). Così, essi osservano la mimesi ritualizzata di un'azione che nella realtà di un lontano passato (ma anche di un possibile futuro) potrebbe avere avuto ben altre conseguenze. Infatti, i fotogrammi si compongono a rappresentare virtualmente una vicenda

---

Proferes 2007: 88 e ss.) e sembra connesso allo splendore del sole (*sūryavarcas*) e alla metafora solare del carro (cfr. Witzel 1995: 9 e 13 e diffusamente Edholm 2017). In particolare, è stata sottolineata la connessione concettuale ed etimologica tra il raggio di luce del sole e il raggio della ruota (cfr. Woodhouse 2012). Dunque, in questo caso il *varcas* mi sembra che sia il frutto della vittoria della corsa sul carro e dell'impresa cosmogonica che essa rappresenta.

[242] Sul carro come metafora solare presso le antiche culture di origini indoeuropee cfr. West 2007: 201 e ss. Per una prospettiva comparativistica, cfr. Goldman 1988 e Bussagli 1955.

[243] Come scrive Bronkhorst (2012: 172-173) sarebbe impossibile concepire che: «there was once a time in which the chariot race in the *rājasūya* was won by someone else than the sacrificer. This option must be excluded, for in that case the rite would no longer count as a rite; rather, it would count as a destroyed sacrifice. No, the sacrificer must win for the sacrifice to succeed. His victory can be assured by reducing the whole race to a formality. Alternatively, a real race can be held, in which case the sacrificer risks seeing his sacrifice destroyed».

[244] Sulle connessioni tra l'esercizio della sovranità e la promozione della fertilità in una prospettiva di comparazione indoeuropea cfr. West 2007: 422 e ss.

antica, relegata nel mito, ma sempre passibile di ripetersi nella realtà attuale: da una parte il rischio che il sovrano non tuteli la prosperità del suo regno, qualora perdesse il suo vigore sessuale e la sua energia virile, dall'altra il rischio che il suo potere venga sottratto dagli altri membri del suo gruppo, determinando così la necessità di sottometterli nuovamente a sé con la violenza della guerra, di cui il carro è il simbolo eminente.

2. Il carro nell'*aśvamedha*

I significati connessi alla corsa con i carri come motivo rituale inserito sia nel *vājapeya* sia nel *rājsūya* appaiono molteplici, ma tutti riconducibili al conseguimento della supremazia e alla promozione della fertilità. Sulla scia interpretativa di Jan Heeesterman abbiamo messo in evidenza il movimento oscillatorio del percorso compiuto durante la corsa e grazie alle analisi di Jan Gonda e di altri studiosi abbiamo potuto constatare l'originario legame tra la corsa con i carri e il percorso del sole, da cui discende la concezione della regalità solare e divinizzata. Con il sole, infatti, si identifica lo *yajamāna* vittorioso dopo aver partecipato alla corsa o alla gara e aver vinto la sfida. Tali valenze semantiche e culturali appaiono confermate dalla presenza del carro come elemento rituale anche durante la celebrazione dell'*aśvamedha*, il rito d'offerta dell'essenza del cavallo. Tuttavia, in questo caso ci troviamo di fronte a una sequenza rituale in cui l'aspetto agonistico è venuto meno: non c'è gara di carri né corsa con i cavalli[245], come nel *vājapeya*, né alcuna competizione o sfida come nel *rājasūya*, ma permane, in un processo di ritualizzazione[246] e di formalizzazione sempre più evidente, la presenza del carro sulla scena sacrificale. Così, i gesti da compiere prescritti dai testi confermano la persistenza di alcuni significati finora messi in luce, pur nel mutare degli scenari rituali.

Proprio il secondo giorno di spremitura del *soma*, il giorno centrale in cui si svolge l'immolazione del cavallo scelto come vittima, viene eseguita una cerimonia che ha per protagonisti lo *yajamāna*, il cavallo, che costituisce la vittima designata del sacrificio, e un carro da guerra. Il momento in cui tale cerimonia si svolge, all'interno della sequenza delle diverse *performance* dell'*aśvamedha*, appare significativo. il rito, infatti, viene eseguito prima che il cavallo venga condotto dallo *śāmitṛ* per

[245] Come invece accadeva durante la celebrazione dell'*October equus* nella Roma antica, i cui contenuti celebrativi sono stati messi in relazione con quelli dell'*aśvamedha* per comporre il quadro di un antico rito da far risalire al comune passato delle genti parlanti lingue di origine indoeuropea. Il rito dell'*October equus* si svolgeva in occasione delle Idi di ottobre e prevedeva una corsa di carri trainati da cavalli sul Campo Marzio, alla fine della quale il cavallo che si trovava aggiogato sul lato destro del carro vincitore veniva sacrificato al dio Marte. Cfr. Dumézil 1966: 225 e ss.

[246] Sul concetto di ritualizzazione cfr. Bell 2009 [1992]: 88 e ss. In particolare, la studiosa sostiene: «Viewed as practice, ritualization involves the very drawing, in and through the activity itself, of a privileged distinction between ways of acting, specifically between those acts being performed and those being contrasted, mimed, or implicated somehow. That is, intrinsic to ritualization are strategies for differentiating itself—to various degrees and in various ways—from other ways of acting within any particular culture. At a basic level, ritualization is the production of this differentiation. At a more complex level, ritualization is a way of acting that specifically establishes a privileged contrast, differentiating itself as more important or powerful. Such privileged distinctions may be drawn in a variety of culturally specific ways that render the ritualized acts dominant in status» (p. 90).

essere soffocato, e segue l'importante momento dell'*abhiṣeka*, l'aspersione con la quale lo *yajamāna* è stato unto e consacrato come sovrano. È questo un momento centrale per tutto il sacrificio, in cui il sovrano, già consacrato, verrà a breve sostituito dal cavallo e sacrificato[247]. Come si è già avuto modo di constatare, l'*abhiṣeka* viene simbolicamente suggellato dal ricorso all'elemento rituale del carro, sul quale il protagonista del rito si 'esibisce' in agoni o competizioni, la cui componente bellicosa e aggressiva ha subito una cesura, ma non è stata completamente dimenticata (come si è visto nel gioco metaforico di *ŚB* V, 4, 3, 12b) nel processo di formalizzazione che ha trasformato la violenza in gioco rituale.
Un carro da guerra viene portato in prossimità dello *yajamāna* e l'*adhvaryu* si incarica di legare al carro il cavallo, insieme ad altri tre destrieri. Il lustro dei cavalli e del carro è esaltato da ornamenti d'oro (i cui significati sono stati esplorati in precedenza). Seguendo le prescrizioni dello *Śatapatha Brāhmaṇa,* subito dopo viene fornita della cerimonia una spiegazione che appare in linea con i significati che finora abbiamo messo in evidenza rispetto all'immagine unitaria del cavallo bardato e imbrigliato al carro: essa rappresenta il sole.

> *asau vā́ ādityó bradhnò 'ruṣò 'múm evāsmā́ ādityáṃ yunakti svargásya lokásya sámaṣṭyai*
>
> «Invero quel cavallo baio, rossiccio è il sole. Egli, quindi, lega per lui quel sole, per ottenere il mondo celeste» (*ŚB* XIII, 2, 6, 1b).

Quindi tre delle quattro mogli[248] del sovrano intervengono per ungere il corpo del cavallo, conferendo così al cavallo/marito le qualità che i testi vedici attribuivano alla donna: la prosperità e la fecondità. Queste dalle mogli del sovrano si trasferiscono al cavallo e si realizzano nella superiorità del cavallo rispetto alla comunità. L'animale, in quanto vittima sostitutiva del sovrano stesso, una volta sacrificato, restituirà queste qualità al sovrano, garantendo così, come più volte abbiamo sottolineato, la sovranità sugli altri membri della società. In questo modo, viene in luce, ancora una volta, la stretta connessione tra la prosperità, intesa come energia sessuale capace di garantire la fecondità della vegetazione, degli animali e degli esseri umani, e la regalità. Di tutto ciò è simbolo il cavallo attaccato al carro da guerra che rappresenta il sole, Sūrya, il cui epiteto più noto è Savitṛ, lo Stimolatore o il Promotore della prosperità.

---

[247] Sull'identità del cavallo, la vittima sacrificale, con lo *yajamāna*, ovvero il re, e sui molteplici significati dell'*aśvamedha* cfr. Spanò 2019 e la bibliografia citata. Sul meccanismo, operante nel sacrificio, di sostituzione dello *yajamāna* con la vittima cfr. Smith, Doniger 1989. Sulla identificazione del cavallo con il sovrano in ambito indoeuropeo cfr. Puhvel 1987: 269 e ss. e Watkins 1995: 265 e ss. Secondo Jaan Puhvel (1970: 168-169) il mito indoeuropeo originario a cui si rifà l'*aśvamedha* è quello delle nozze sacre tra il re e la dea, che rappresenta la terra o le acque. Ma a causa della mancanza di rilievo del divino femminile all'interno del pantheon vedico, il rito fu riplasmato attingendo al materiale rituale preario, tipico del Vicino Oriente, che prevedeva l'unione rituale della regina o della dea con un animale, tipicamente il toro.

[248] Le azioni rituali svolte dalle mogli del sovrano appaiono come la fase preliminare che precede l'uccisione del cavallo, a cui segue la fase postliminare che consiste nel far rifluire i soffi vitali che hanno abbandonato il cavallo dopo il suo soffocamento: le regine sventagliano il cadavere del cavallo, riportandolo così "in vita". Sul ruolo rituale delle quattro regine nell'*aśvamedha* cfr. Spanò 2019.

a *pátnyo 'bhyáñjanti*
b *śriyai vắ etád rūpaṃ yat pátnyaḥ śríyam evàsmiṃs tád dadhati nàsmāt téja indríyam paśávaḥ śrīr ápakrāmanti*

«Le mogli [lo] ungono. Invero, ciò che rappresentano le mogli è una forma [che conduce] alla prosperità[249]. Così [questo gesto rituale] pone in lui [lo *yajamāna*] la prosperità: né l'ardore[250] né l'energia sessuale né il bestiame né la prosperità vanno via da lui» (*ŚB* XIII, 2, 6, 7).

Nessuna guerra e neppure alcuna competizione, pur ritualizzate, stanno per verificarsi, eppure il gioco impone che esso sia giocato secondo determinate regole: il carro è pur sempre un carro da guerra e il sacrificante sta per salire su di esso. Le simbologie vanno rispettate, egli rappresenta il guerriero e pertanto deve montare sul destriero. Che cosa fa di un uomo un guerriero? Le sue qualità interiori, indubbiamente, ma nel gioco di rappresentazioni e autorappresentazioni, anche le sue caratteristiche fisiche (*lakṣaṇa*, cfr. Dumézil 1990 [1985]: 210 e ss.) e, in particolare, il riconoscimento che egli ottiene grazie al suo abbigliamento e alle sue armi[251]. Ecco perché le versioni di questa fase del rito contenute nei testi del *Kṛṣṇa Yajurveda* prescrivono una lunga e complessa vestizione del corpo[252] dello *yajamāna*. Egli, apprestandosi a salire sul carro, suggellerà il conseguimento di quella luminosa supremazia, che discende dall'acquisizione della forza rinvigorente con la quale garantisce la fecondità, di cui il Sole è il simbolo e di cui il carro e il cavallo sono i segni sulla scena sacrificale.
Ecco allora che, mentre sul carro viene posizionato lo stendardo, lo *yajamāna* riceve l'armatura (*várman*, cfr. *TS* IV, 6, 6, 1, 1), l'arco (*dhánu*, 2), la faretra (*iṣudhi*, *TS* IV, 6, 6, 2, 3), la frusta per il cavallo (*áśvājanī*, *TS* IV, 6, 6, 5, 2 = *ṚV* VI, 75, 13c), una fascia avvolta come un serpente intorno al braccio per proteggerlo dallo sfregamento della corda dell'arco (*TS* IV, 6, 6, 5, 3). Le parole di lode che ognuno di questi accessori riceve da parte dell'officiante fissano la loro associazione con forze, poteri o concetti, per cui, mentre i primi vengono indossati dallo *yajamāna*, i secondi vengono progressivamente incorporati, trasformando il corpo del sacrificante in un corpo rituale. Prendendo in prestito le riflessioni di Arnold van Gennep (1981

[249] Anche in questo caso mi rifaccio agli studi di Jan Gonda, il quale intende il termine *śrī* in ambito vedico come 'prosperità o benessere materiale' che caratterizza la sovranità divina grazie alla capacità di rinvigorire, rafforzare e generare (cfr. Gonda 1956: 131 e 137 e Gonda 1969 [1954]: 176 e ss.

[250] Attribuisco al sostantivo *tejas* il significato di 'ardore' (un'altra resa convincente potrebbe essere 'ardente energia') per denotare da una parte l'aspetto legato all'energia sessuale, al calore connesso al concetto di *tapas* (il calore che originariamente si sviluppa durante l'eccitamento sessuale, cfr. Kaelber 1976) e dunque al calore dello sperma, dall'altra parte quello connesso sia con le qualità dell'eroe impegnato nelle proprie imprese, sia con quelle del sovrano che governa con l'ardore del sole. Su *tejas* cfr. Gonda 1956: *passim*; Magnone 1993: Whitaker 2000.

[251] Sulle qualità dell'eroe cfr., in chiave comparativa, West 2007: 425 e ss.

[252] Prendendo in prestito alcune osservazioni di Alessandro Saggioro, rileviamo come il corpo debba essere inteso come lo strumento fisico attraverso il quale l'ordine sociopolitico riproduce sé stesso sul piano simbolico. In questo senso, il corpo del sovrano nell'India antica può rappresentare l'incarnazione del *dharma* solo se si sottomette a un processo culturale antropopoietico che passa attraverso il vestito e i suoi accessori: il primo «è simbolo nel senso di sovrascrittura concettuale rispetto alla corporeità di partenza al fine di produrre un'identità» (Saggioro 2007: 72-73).

[1909]: 10-11) relative ai riti di passaggio, la fase dell'incorporazione, al termine del gioco rituale, consente allo *yajamāna* di rivendicare l'acquisizione di un nuovo *status* e di una posizione ben definita all'interno della società. Tuttavia, tenendo a mente le osservazioni fatte intorno alle corse o gare con i carri come rappresentazioni del ciclo dell'anno, appaiono particolarmente significative in proposito le osservazioni di un altro antropologo, Victor Turner, che spiegano al meglio lo scenario ludico-rituale che abbiamo descritto.

> «This [incorporation] represents an enhanced status, a stage further along life's culturally prefabricated road» (Turner 1982: 24-25).

Infine, l'*adhvaryu* si rivolge al carro con queste parole:

> *vánaspate vīḍvàṅgo hí bhūyấ asmát sakhā pratáraṇaḥ suvíraḥ* | *góbhiḥ sáṃnaddho asi vīḍáyasvāsthātấ te jayatu jétvāni* ||

> «Oh, signore degli alberi! Invero, possa tu essere con le membra salde, nostro compagno, che promuove la vita, dotato di molta energia virile. Tu sei legato ai bovini, sii saldo; colui che sale (su di te) possa conquistare ciò è conquistabile» (*TS* IV, 6, 6, 5, 4).

Le parole rivolte al carro e gli appellativi con i quali viene invocato, mentre rimandano al motivo dello *axis mundi* (*vánaspati*) più volte ricordato, alludono alla metafora del carro solare e in ultima analisi al Sole stesso: il potere vivificatore del sole è adombrato nel fatto che il carro è chiamato 'signore degli alberi' e nel fatto che - quasi in contraddizione con quanto è appena avvenuto sulla scena rituale, ovvero l'imbrigliatura dei cavalli - l'officiante non teme di affermare che il carro è legato alle vacche[253]. Infatti, abbiamo già visto come in una fase più arcaica il carro solare fosse trainato da tori o buoi e non da cavalli. Il contesto è quello di formule volte a propiziare la fecondità che deriva dal regolare corso del sole, il quale irradia la sua forza stimolatrice (*ojas, sahas*, *ojman*)[254] sulla vegetazione, sulle acque[255], sugli animali. Infine, sottolineiamo che il carro è identificato con il *vajra* di Indra, una omologia di cui abbiamo già messo in luce i complessi significati. Così l'*adhvaryu* conclude la prima fase del rito rivolgendo al carro queste formule finali:

> *diváḥ pr̥thivyấḥ pári* ||
> *ója údbhr̥taṃ vánaspátibhyaḥ páry ấbhr̥taṁ sáhaḥ* | *apấṃ ojmấnam pári góbhir ấvr̥tam índrasya vájraṁ havíṣā ráthaṃ yaja* ||

[253] In effetti, il termine *go-*, in particolare nelle attestazioni più antiche, può comparire sia al femminile sia al maschile, denotando rispettivamente la 'vacca' o il 'bue' (cfr. *SED*, s.v. *go-*). Questa originaria indistinzione tra i generi si riscontra anche in altre lingue, come il latino, dove *bōs, bouis* può essere sia di genere maschile sia femminile, e rimanda all'indistinzione di genere che caratterizzava la forma ie. **g^{w}ōus* (cfr. Ernout, Meillet 2001 [1985], *s.v. bōs, bouis*).

[254] Sul significato di questi termini intesi come potenze che appartengono alle divinità e che esse trasferiscono agli esseri umani, vegetali e animali cfr. Gonda 1952, ma anche Gonda 1957b. In particolare, *ojas* e *sahas* si trovano accostati in alcune formule, come quella da recitare quando lo *hotr̥* pronuncia l'esclamazione *vaṣaṭ*: per esempio cfr. *AB* III, 8, 4 (*ojaḥ saha ojaḥ*) o *KB* III, 7, 9 (*ojaḥ sahaḥ saha ojaḥ*). Sull'utilizzo di questa formula cfr. Gonda 1952: 19-20.

[255] Su questo motivo si veda Edholm 2017.

> «Alla forza estratta dal cielo e dalla terra, alla potenza raccolta dagli alberi, al vigore energetico delle acque celato dai bovini, al *vajra* di Indra, al carro: offri l'oblazione!» (*TS* IV, 6, 5, 5 – 6, 1).

A questo punto lo *yajamāna* e l'*adhvaryu* salgono sul carro e lo conducono fino allo stagno, la cui individuazione aveva rappresentato una delle preoccupazioni degli officianti nella fase preparatoria dell'*aśvamedha* e la cui posizione aveva determinato di conseguenza la delimitazione dell'area sacrificale. I cavalli vengono fatti bagnare nell'acqua, dove il dio Vāyu, il Vento, è penetrato: in questo modo il cavallo che a breve sarà offerto in sacrificio non si allontanerà dalla *vedi* (cfr. *ŚB* XIII, 2, 6, 2). A questo punto il carro con i cavalli sono ricondotti indietro all'interno dell'area sacrificale e il cavallo, liberato dai finimenti, viene slegato dal carro.
La spedizione dello *yajamāna* e dell'*adhvaryu* si è conclusa, e anche in questo caso notiamo come le relazioni simboliche con il percorso del sole e con l'alternarsi delle stagioni nel corso dell'anno, nonché i loro risultati sul piano microcosmico, trovano conferma nel percorso compiuto. Infatti, ogni qualvolta che il carro compare come elemento rituale (nel *vājapeya*, nel *rājasūya* o nell'*aśvamedha*), pur nel mutare degli scenari, e dunque dei sensi legati ai suoi usi rituali - sia quando è presente la dimensione agonistica (corse, razzie o gare) sia quando questa componente è assente -, permane la descrizione di un percorso che prevede che il carro ritorni al punto da dove esso ha preso le mosse, proprio come un'altalena o una barca, immagini vivide dell'apparente movimento del sole.

3. La corsa dei carri (e altri giochi rituali) nel *mahāvrata*

Come si è già avuto modo di accennare, all'interno della classificazione dei rituali vedici della tipologia *śrauta* rientravano anche quelli denominati *sattra*, 'sessioni'. I *sattra* (cfr. Keith 1925: 349 e ss.; Kāṇe 1941: 1239 e ss.) erano classificati dai testi in due tipologie: quelli che avevano una durata inferiore a un anno (*rātrisattra*) e duravano da trenta notti fino a cento notti (*śatarātra*), e quelli che duravano un anno (*sāṃvatsarikasattra*) o più. Il *gavāmayana*, 'il cammino o la sfilata delle vacche', rappresentava il modello (*prakṛti*) dei *sāṃvatsarikasattra*, 'sessioni sacrificali della durata di un anno'. Tuttavia, i testi (cfr. *ŚŚS* XIII, 28, 7-8) forniscono testimonianza di sessioni rituali della durata di tre anni, di dodici anni, di cento anni (*śatasaṃvatsara*) e perfino di mille anni (*sahasrasaṃvatsara*). Pur essendo possibile che questi ultimi casi debbano essere intesi come speculazioni teoretiche delle cerchie brahmaniche sui casi limite relativi alla concezione stessa del sacrificio (cfr. Thite 1996), tuttavia, è possibile anche che tali rituali fossero effettivamente celebrati da alcune cerchie di

> «extreme ritualists who were prepared to explore the more radical implications of Vedic sacrificial thinking on their own persons» (Reich 2001: 147).

Con le parole di Charles Malamoud (1991: 126):

> «Les *sattra* les plus fantastiques par leur durée, leur ampleur et leurs conséquences peuvent faire l'objet des prescriptions très concrètes, avec indication des sites où ils ont été célébrés, et donc des sites où doivent se rendre ceux qui veulent se conformer à ces prototypes: à cette liste de lieux de *sattra* se résume, pratiquement, la géographie védique».

I *sattra* accompagnano e scandiscono la vita quotidiana delle persone - cioè dei brahmani e delle loro mogli, nonché delle varie altre figure che compaiono sulla scena con performance rituali specifiche - impegnate nella loro realizzazione per lunghi o lunghissimi periodi di tempo. Gli ampi archi temporali che caratterizzano lo svolgimento di questi rituali fanno sì che sembri venir meno la distinzione tra tempo del rito e tempo della quotidianità. Così, la celebrazione del *gavāmayana* accompagnava la 'sfilata delle vacche', cioè delle costellazioni zodiacali, durante il loro transito apparente nella volta celeste. In questo modo, il rituale del *gavāmayana* celebrava il trascorrere dei mesi nel corso del calendario cerimoniale e prevedeva due momenti particolarmente importanti: il giorno centrale dell'anno, cioè l'equinozio di primavera (*viṣuvat*), e il giorno del solstizio d'inverno e della fine dell'anno, con la 'grande festa di Capodanno' (cfr. Lanternari 1959) del *mahāvrata*. La sua esecuzione ricordava il 'grande voto' (*mahāvrata*), fatto dagli dèi quando promisero di restaurare, dopo lo sforzo creativo, la potenza del corpo spossato di Prajāpati, 'il Signore delle creature', offrendogli del cibo rinvigorente, che matura nel corso di un anno (cfr. Glucklich 1994: 53). I momenti mitici dello svuotamento e del successivo riempimento in connessione con i passaggi stagionali[256] venivano riattualizzati ogni anno con la celebrazione del rito del *mahāvrata*, inserito il penultimo giorno della sessione sacrificale del *gavāmayana*. Senza voler ridurre la complessa stratificazione rituale che ne scandisce la celebrazione alla drammatizzazione di un mito legato ai passaggi stagionali, tuttavia l'intera cerimonia culminava nella celebrazione del *mahāvrata*[257] in occasione del solstizio d'inverno. Questa 'festa' segnava la conclusione del percorso rituale della prima parte del *gavāmayana*. Il rito presenta tratti arcaici e per certi versi arcani. Anche se possediamo poche fonti archeologiche relative all'esecuzione del *gavāmayana* – tra queste la più antica è un testo epigrafico che risale all'epoca dell'impero Sātavāhana (I sec. a.C., cfr. Spanò 2022c: 24-25), tuttavia, già alcuni passi della letteratura degli *Śrautasūtra*, sicuramente precedenti a tale epoca, definiscono alcuni riti celebrati durante il *gavāmayana*, in particolare durante il giorno festivo del *mahāvrata*, come obsoleti, ormai caduti in disuso (*utsanna*)[258] e che pertanto non devono più essere compiuti (*na kāryam*, cfr *Śāṅkhāyana Śrautasūtra* XVII, 6, 2). In questo caso l'autore del testo si riferisce ai tre riti della lotta tra un *ārya* e uno *śūdra* per il possesso di una pelle, all'accoppiamento tra un uomo e una donna e alla disputa verbale tra due individui, uno storpio e l'altro calvo.

[256] Lo schema del motivo ciclico stagionale in cui si alternano i momenti della κένωσις e della πλήρωσις è stato al centro delle interpretazioni di Gaster (1950) relativamente alla festa babilonese di Akitu.

[257] Per la descrizione del rito cfr. Hillebrandt 1897: 157-158 e Keith 1908: 71-85; interpretazioni ulteriori in Dange 1999: 54-65; Rolland 1973; Heesterman 1962: 1-37; Kāṇe 1941: 1240 ss.; Keith 1925: 350-352.

[258] Ma si potrebbe anche intendere, come fa Keith 1912: 730, nel senso che questi riti prolungano oltre misura la durata del sacrificio, rendendone l'esecuzione oltremodo elaborata.

atha śūdrāryau strīpumāṃsau baṇḍakhalatīty upakalpayanti

Quindi procurano: uno *śūdra* e un *ārya*, una donna e un uomo, un individuo storpio e uno calvo (*ŚŚS* XVII, 6, 1).

Durante l'esecuzione del *mahāvrata* si celebravano varie *performance* che consistevano nello svolgimento di una molteplice varietà di giochi rituali. Si alternavano, o si svolgevano contemporaneamente, sulla scena diversi momenti ludici, accompagnati da una vera e propria banda di strumenti musicali, suonati dalle molte donne, cioè le *patnī* degli officianti, che assistevano durante l'esecuzione del rito. Tra gli strumenti musicali spicca il *bhūmidundubhi*, un tamburo la cui cassa di risonanza era costituita da una buca scavata nel terreno. Lo *Śāṅkhāyana Śrautasūtra* XVII 5 spiega che il giorno prima della celebrazione del *mahāvrata*, tra gli altri preparativi, va scavata una buca nel terreno dietro alla copertura che ripara il *dhiṣṇya āgnīdhrīya*, al di fuori del perimetro dell'area sacrificale. Questa buca veniva ricoperta con la pelle del toro sacrificato durante il rito e il tamburo così confezionato veniva suonato con la coda del toro (cfr. *ŚŚS* XVII, 5, 10 e *LŚS* IV, 3, 11)[259]. Parpola (2015: 137-138) sottolinea come l'utilizzo della coda del toro come mazza per battere il tamburo alluda anche al toro che spinge il suo pene (simboleggiato nella coda) nella vagina della dea (la terra, che è uno degli aspetti della dea Vāc).

Lo sguardo dello studioso contemporaneo assiste, grazie alle prescrizioni contenute nei testi, al montaggio di un'altalena su cui sale lo *hotṛ* per dondolarsi (si veda il cap. V), a contese verbali - tra chi elogia gli officianti e chi invece li denigra[260], tra una prostituta (*puṃścalī*) e uno studente brahmanico (*brahmacārin*) - che, insieme a un combattimento (simulato) tra un *ārya* e uno *śūdra* per il possesso di una pelle che simboleggia il sole, stabiliscono e affermano ritualmente le gerarchie sociali, i ruoli di genere, la centralità del sacrificio nell'ideologia brahmanica e la conseguente contrapposizione tra i gruppi sociali ammessi alla partecipazione ai culti e ai riti e quelli che ne risultano esclusi.

Di certo, i complessi rituali *śrauta* svolgevano la funzione di 'teatro politico', assolvendo ai compiti della propaganda, dell'informazione, della costruzione del consenso[261]. Durante la *performance* venivano rappresentate, ritualmente, le tensioni in gioco tra i gruppi sociali, ma anche le loro alleanze. Esse coinvolgevano i brahmani e gli *kṣatriya* per l'esercizio del potere e per il controllo della società. Infatti, durante l'organizzazione e l'esecuzione dei rituali *śrauta*, in particolare quelli somici, erano in gioco importanti somme di denaro impegnate da parte dello

[259] Per ulteriori approfondimenti, anche di carattere bibliografico, cfr. Spanò 2021a: 79-81.

[260] Questo scambio verbale è stato oggetto recentemente di uno studio da parte di Paola Rossi (2022), in una prospettiva tesa a inquadrarne le dinamiche connesse alla costruzione delle nozioni di identità e di alterità nel mondo vedico.

[261] Si vedano le conclusioni a cui giunge, per esempio, Marianna Ferrara (2017b: 52): «the difference between ritual and theatre should be rethought as arbitrary as well. […] The high degree of performativity and theatricality in Vedic rituals suggests that the separation of entertainment from religious activity in ancient Vedic theology should be rethought from a perspective that focuses on the reasons why theatrical activity was displaced from the ritual space. In the study of Vedic ritual, theatricality as a display of power, and performativity as an achievement of that power, are two relevant categories on the sociosemiotic function of signs. In this sense, religious labour satisfied audience for a long time».

yajamāna, da cui derivano il riconoscimento del proprio prestigio sociale e del proprio potere politico; per quanto riguardava i brahmani, era in gioco il loro prestigio in quanto officianti impegnati nelle operazioni rituali, un prestigio che a sua volta si trasformava sia nel peso culturale e nella capacità di controllo esercitati sulla società sia in ricchezza, visto che una parte dell'impegno economico predisposto dallo *yajamāna* serviva per elargire le ricompense (*dakṣiṇā*) dovute agli officianti per il lavoro rituale svolto[262]. Inoltre, brahmani e *kṣatriya* si trovavano alleati per mantenere la gerarchia sociale tradizionale, in contrapposizione agli altri gruppi sociali dall'altra. Nello specifico, per quanto attiene al tema della nostra indagine, anche il *gavāmayana* presenta tali aspetti politici volti a rinsaldare l'alleanza tra i gruppi sociali egemoni in opposizione a quelli subalterni. È il caso, per esempio, della simulazione di un combattimento, durante l'esecuzione del *mahāvrata*, tra un *ārya* e uno *śūdra* per il possesso di una pelle che rappresenta il sole[263]. Infatti, in prossimità dell'*āgnīdhra*, sul lato settentrionale dell'arena sacrificale (o del *mārjālīya*[264], sul lato meridionale, secondo il *Lāṭyāyana Śrautasūtra*), va in scena il gioco rituale di una sfida tra un *ārya* e uno *śūdra*. Come prescrive il *Kātyāyana Śrautasūtra* (*KŚS*):

> *śūdrāryau carmaṇi parimaṇḍale vyāyachete | jayaty āryaḥ ||*
>
> «Uno *śūdra* e un *ārya* si battono per una pelle rotonda, l'*ārya* vince» (*KŚS* XIII, 3, 3, 7-8)[265].

La messinscena prevede che i due lottino per il possesso di una pelle bianca, di forma rotonda, che verrà alla fine consegnata dallo *śūdra* al lottatore *ārya* in seguito a una serie di gesti ritualizzati: dopo aver tentato per tre volte di strappare la pelle allo *śūdra*, l'*ārya* lo colpisce con la stessa pelle e a questo punto se ne impossessa. Significativa la precisazione fornita dall'autore del *Lāṭyāyana Śrautasūtra*[266]:

> *āryo 'ntarvedi dakṣiṇā mukhastiṣṭet bahirvedi śūdra udaṅ mukhaḥ*
>
> «L'*ārya* sta con il viso rivolto a sud all'interno della *vedi*, lo *śūdra* con il viso rivolto a nord al di fuori della *vedi*» (*LŚS* IV, 3, 5)

cosicché i due si fronteggiano, pronti alla sfida. Il giocatore di rango *ārya* si trova all'interno dell'area sacra[267], ovvero simbolicamente all'interno della struttura

[262] Sulla *dakṣiṇā* cfr. Malamoud 1976: 155 e ss.; per un quadro specifico dei compensi e in merito alle implicazioni magiche connesse alla *dakṣiṇā*, cfr. Mylius 1979 (ora in Mylius 2000: 272-321).

[263] Sul significato di questa immagine e della pelle cfr. Glucklich 1994: 52 e ss. e 108 e ss.

[264] Il *mārjālīya* è uno degli otto *dhiṣṇya*, altari secondari o laterali, ciascuno riservato a uno dei sacerdoti che partecipa allo svolgimento del rito sacrificale. In particolare, il *mārjālīya* è il *dhiṣṇya* "che purifica" (dalla rad. verbale *mṛj-*, "pulire, purificare"), che viene consacrato e pertanto utilizzato per ultimo, perché serve per purificare, alla fine del sacrificio, i recipienti sporcati (cfr. *ŚB* IV, 4, 2, 7-8). Per una ricostruzione etimologica del termine cfr. Renou 1958: 52 e ss. Sulla disposizione dei *dhiṣṇya* cfr. Staal 2001; Woodard 2006: 145.

[265] Seguo il testo stabilito da Weber 1972 [1852]. Tengo conto delle seguenti traduzioni: Ranade 1978; Thite 2006.

[266] Il testo utilizzato è Vedantavāgīśa 1872. Si confronti inoltre Rolland 1973.

[267] Sul motivo dell'opposizione costruita tra ciò che si colloca all'interno e ciò che si colloca all'esterno dell'area sacrificale cfr. Dange 1994.

religiosa e sociale, mentre lo *śūdra* rimane all'esterno, escluso dunque dalla partecipazione alla vita religiosa e dall'inserimento all'interno di quel sistema di diritti e doveri che contraddistinguono i membri appartenenti ai primi gruppi della gerarchia sociale *ārya* (cfr. Rossi 2022). Al tempo stesso, tuttavia, questa contrapposizione tra esterno e interno, segnata dalla linea di demarcazione costituita dal perimetro della *vedi*, rappresenta anche la connessione tra ciò che accade all'interno dell'area sacrificale e ciò che accade all'esterno. Se nel caso dello *śūdra* ciò potrebbe rappresentare la consapevolezza, da parte dei brahmani, della loro esclusione dal sistema solidale dei primi tre *varṇa* caratterizzati come due volte nati (*dvija*) rispetto al quarto gruppo sociale, gli *śūdra*, esclusi dal pieno possesso dei diritti religiosi e sociali, al tempo stesso la linea di separazione rappresenta anche il segno di una connessione che lega indissolubilmente lo *status* sociale dei *dvija* a quello degli *ekaja*. Senza questi ultimi non ci sarebbero i primi, e la presenza di tutti e quattro i gruppi sociali sulla scena sacrificale implica, a mio avviso, la consapevolezza della struttura unitaria della società, all'interno della quale ogni gruppo risulta necessario, in vista del mantenimento dell'ordine espresso dal concetto di *ṛta/dharma*. Non è un caso, per esempio, che nell'allestimento dell'arena sacrificale durante il *mahāvrata* trovi posto anche un *bhumidundubhi,* un grande timpano la cui cassa di risonanza è costituita da una buca scavata nel terreno, in prossimità dell'*agnīdhra*. Anche questa buca, precisa l'*Āpastamba Śrautasūtra*, sarà disposta in modo che una parte ricada all'interno della *vedi*, l'altra parte all'esterno. Il suono feroce di questo timpano[268] rappresenta l'aspetto più elevato della parola, come spiega la *Taittirīya Saṃhitā* (VII, 5, 9, 2), cioè la voce del tamburo rappresenta la Parola, Vāc, in tutti i suoi aspetti. Per questo motivo esso si trova a metà sul perimetro della *vedi*: questa linea separa e al tempo stesso connette i diversi aspetti della Parola, di cui il tamburo esprime e restituisce, con il suono, l'interezza, cioè Vāc nei suoi aspetti comunicativi, destinata all'uso da parte degli uomini, e nel suo aspetto inesprimibile, sottratto alla comunicazione umana (cfr. *ṚV* X, 164, 45). La lotta per la pelle/sole contiene anche un rimando mitologico alla lotta tra *deva* (dèi) e *asura* (demoni), nonché a quella tra gli *ārya* e i *dasyu* o *dāsa* a cui più volte fanno riferimento gli inni ṛgvedici che celebrano le gesta di Indra (cfr. Jamison, Witzel 2002: 61). Infine, la contesa rituale assume anche un significato cosmogonico in quanto mima e ripete sulla scena sacrificale il mito di Indra che conquista il sole, un mito di Capodanno che simboleggia la vittoria sul caos e l'instaurazione dell'ordine (cfr. Kuiper 1960: 220). Come un *ārya*, presumibilmente appartenente al gruppo sociale dei *vaiśya*, ingaggia una lotta con uno *śūdra*, allo stesso modo, in un altro segmento rituale, un brahmano ingaggia uno scontro verbale con un altro *śūdra* nel corso del rito. In questo dialogo il *brāhmaṇa* e lo *śūdra*, seduti l'uno di fronte all'altro in prossimità del *sadas*, pronunciano a turno una frase che loda o getta discredito sull'esecuzione e sulla riuscita del *gavāmayana*: *abhigarāpagarau* («uno che grida approvando, l'altro che urla ingiurie», *KŚS* XIII, 3, 3, 4)[269]. In ogni caso, questi *ludi* rituali tendono a ribadire l'alleanza e la solidarietà instaurate tra i primi tre gruppi sociali (officianti, nobiltà guerriera, popolo) tanto che le prescrizioni fornite dall'*Āpastamba Śrautasūtra*

[268] Cfr. Spanò 2022c: 100 e ss. e la bibliografia citata.

[269] Su questo tema e in generale sul contesto dei rituali di tipo *sattra* all'interno del *Mahābhārata* cfr. Reich 2001.

tendono alla fine a sovrapporre i due momenti rituali, confondendo l'*ārya* con il *brāhmaṇa* (cfr. *ĀpŚS* XXI, 19, 12).

Nell'esecuzione del *mahāvrata*, ai significati peculiari di queste *perfomance* rituali si aggiunge il motivo della promozione della fertilità, reso esplicito dagli accoppiamenti (*mithuna*) - più o meno nascosti alla vista a seconda delle versioni - che avvengono durante la celebrazione del rito, come quello tra un bardo del Magadha (*māgadha*) e una donna di basso rango. Questo motivo viene ribadito, alla fine del rito, da una danza circolare intorno al focolare *mārjālīya* di cui sono protagoniste un gruppo di giovani ancelle.
Sulla base della comparazione con la celebrazione del solstizio d'inverno - denominata Chaumos o Cawmōs - presso il gruppo etnico dei Kalash (insediato nell'Hindukush, Pakistan), e con la festa di celebrazione del nuovo anno - chiamata Indra Jātrā - tra i Newar della città di Bhaktapur (nella valle di Kathmandu in Nepal), Michael Witzel (1997; 2004) ha suggerito che possano essere state proprio le due metà dell'anno, che si uniscono nei due giorni dell'equinozio di primavera e del solstizio d'inverno, ad essere commemorate ritualmente durante l'esecuzione del *gavāmayana*. Si potrebbe intendere, quindi, che la congiunzione o il passaggio delle due metà dell'anno siano interpretati sulla scena sacrificale attraverso le allusioni sessuali e gli accoppiamenti che avvengono durante la celebrazione del *mahāvrata*. In questo senso, il *mithuna* tra il *māgadha* e la donna di basso rango, il simbolismo della coda del toro usata come strumento per percuotere il *bhūmidundubhi*, il linguaggio osceno usato per contrapporre il *brahmacārin* e la *puṃścalī* sono tutte rappresentazioni rituali dell'unione degli elementi maschile e femminile che corrispondono a livello macrocosmico al ricongiungimento delle due metà dell'anno, quella ascendente e quella discendente.
Quindi, il *mahāvrata* rappresentava una grande festa (*utsava*) di celebrazione del (nuovo) anno (cfr. Jamison 1996: 98), il cui fine era quello di 'risvegliare, rimettere in movimento, incitare' (*utsu-*), cioè consacrare l'inizio dell'anno (cfr. Gonda 1975 [1947]: 276-286): una cerimonia carnevalesca (cfr. Keith 1915: 133-138 e Gandhe 1977-1978: 29-33), legata all'alternarsi delle stagioni e alla crescita della vegetazione, durante la quale si svolgevano alcune azioni rituali per rinvigorire o rafforzare l'ordine cosmico (*ṛta*). Nel *mahāvrata* i diversi momenti liturgici celano diversi significati, legati sia alla ricollocazione, all'interno del perimetro delle norme e dell'ordine riconosciuti, di ciò che vi si contrappone, come una sessualità dirompente e anomica, sia alla trasformazione di ciò che è selvatico in domestico, di ciò che appare caotico e incoerente in un cosmo, per cui ciò che appariva conflittuale e contraddittorio viene assimilato, lasciando tuttavia una traccia all'interno del rituale ordinato e normato. Queste componenti armonizzate all'interno di un palinsesto sacrificale ordinato, cioè rispondente alle norme rituali e di purezza brahmaniche, sono probabilmente da ricondurre alla ritualità e ai culti che caratterizzavano i gruppi dei *vrātya* (cfr. Parpola 2015: 137 ss.). Il *gavāmayana*, di cui il *mahāvrata* è parte, era un rito appartenente alla categoria dei *sattra*, cioè 'sessioni' rituali, che si svolgevano nell'arco di un periodo molto lungo di tempo. Il *gavāmayana*, così come gli altri rituali di tipo *sattra*, non prevedeva una distinzione tra *ṛtvij* (officianti) e *yajamāna*, in quanto tutti gli officianti partecipavano al finanziamento e alla preparazione del rito. L'assenza di questa distinzione è resa evidente dal fatto che tutti gli officianti (e loro mogli, le *patnī*) si sottopongono alla

consacrazione preliminare (la *dīkṣā*), ricevendola gli uni dagli altri (cfr. Kāṇe 1941: 1243), a partire dall'*adhvaryu* che la impartisce all'officiante che svolge la funzione di *gṛhapati*. In questo modo ciascun officiante si equipara allo *yajamāna* e alla sua *patnī*. Infatti, i *sattrin* sono tutti brahmani, ma, poiché ricevono la *dīkṣā* e godono dei frutti della celebrazione del rito, è possibile considerarli tutti, al tempo stesso, anche come *yajamāna*. Tuttavia, creatasi questa banda itinerante che avrebbe condiviso una vita comunitaria per un anno - i cui legami con le *Brüderschaften* di matrice indoeuropea e con i riti e le pratiche socioreligiose dei *vrātya* sono state messe in luce da più studiosi[270] -, tra i partecipanti si stabiliva una gerarchia che prevedeva il conferimento dello *status* di *gṛhapati* a uno dei *ṛtvij* coinvolti.

Tra le *performance* eseguite durante il *mahāvrata* trovava spazio anche una gara con i carri che, pur ribadendo alcuni dei significati messi in luce finora, per le modalità con le quali i testi prescrivono che si debba svolgere, restituiscono ulteriori aspetti e funzioni rituali delle gare con i carri. I testi descrivono la gara disputata da un gruppo di guerrieri (o dal sovrano), i quali, sui carri, giocano a trafiggere con le frecce una pelle tesa (di una vacca sterile, secondo alcune versioni), utilizzata come bersaglio. Una prima descrizione la desumiamo dal *Baudhāyana Śrautasūtra*, che preliminarmente fornisce l'elenco dei materiali rituali che bisogna tener pronti e che devono essere procurati prima dallo *yajamāna* in vista dell'imminente esecuzione del *mahāvrata*:

> *śvo mahāvratam ity upakalpayate 'parimitān rathān aparimitān dundubhīṁs tāvata u vevājiṣṛtaś carma ceḍasaṃvartaṃ ca bhūmidundubhim ārṣabhaṃ carma salāṅgūlaṃ brāhmaṇaṃ ca śūdraṃ cārdraṃ ca carmakartam*
>
> «[Pensando]: "Il *mahāvrata* è domani", egli procura parecchi carri e tamburi, nonché tanti gareggianti in ugual numero [a quello dei carri], una pelle [d'animale], avendo ricoperto con terra [i pali a cui è stata fissata la pelle], un tamburo [la cui cassa di risonanza è un buco scavato] nella terra, una pelle di toro con la sua coda, un brahmano e uno *śūdra* e [tiene] pronta una pelle morbida e umida» (*BŚS* XVI, 20, 266, 5-7).

Per quel che riguarda la *performance* su cui ci stiamo focalizzando al momento, ciò che serve tener pronti sono un certo numero di carri, che verranno guidati da altrettanti uomini, membri della classe guerriera. Si tratta di una gara tra uomini armati (*saṃnaddha*) che si sfidano per ottenere la gloria (*máhas*): in questa gara sembra sopravvivere il ricordo delle arcaiche confraternite riunite in bande a cui si è già fatto riferimento (cfr. Bollée 1981: 175). Inoltre, è necessaria una pelle d'animale, fissata su due pali la cui base sia stata ricoperta co terra. La precisazione per cui la base dei pali deve essere 'avvolta con terra' (*iḍasaṃvarta* o *iḷasaṃvarta*) appare come una specificazione significativa. Essa è riportata, come vedremo, in diverse versioni del rito e costituisce un chiaro accenno al simbolismo dell'albero cosmico che unisce e separa al contempo la volta celeste e la crosta terrestre, mantenendo così l'ordine cosmico. La pelle sospesa tra i due pali, che viene

[270] Cfr. tra le interpretazioni ormai classiche, quelle di Hauer 1927, Kuiper 1960, Heesterman 1962, Falk 1986.

descritta dall'*Āpastamba Śrautasūtra* come *vārdra* ('morbida, umida') funge pertanto da bersaglio per le frecce che verranno scoccate prima dagli arcieri sui carri che partecipano alla gara e poi dal sovrano o dal principe:

> *uttareṇāgnīdhraṃ kaṭasaṃghāte tejanasaṃghāte vārdraṃ carma vyadhanārthaṃ vitatyocchrayanti* ||
>
> «A nord dell'*agnīdhra*, sollevano una pelle morbida e umida, fissata su una cornice o su canne di bambù, come bersaglio da perforare» (*ĀpŚS* XXI, 18, 5; cfr. *KŚS* XIII, 3, 13-14).

Lo *Śāṅkhāyana Śrautasūtra* aggiunge ulteriori dettagli:

> *athaitam aśvaratham upakalpayanti vitata varūtham* | *dhanuś ca trīṃś ceṣūn* | *rājānam vā rājamātram vājerastāram* | *yadi rājā vā rājamātro vā na vidyeta ya etām dhiyam vidyāt sa etat kuryāt* | *uttareṇāgnīdhram prāñcyau prahve sthūṇe viminvanty ākhaṇāya* | *tad iḷasaṃvartam votkaram vā carmaṇābhivitanvanti* | *tan na sapatreṇātividhyet*
>
> «Quindi, procurano un carro trainato da cavalli che si prolunga con una sponda sporgente di legno [come parabordi], un arco e tre frecce, il sovrano o un principe [individuo dotato di autorità regale] che scaglia [le frecce] per la gara. Se il sovrano o il principe [l'individuo dotato di autorità regale] non sapessero [come eseguire questo compito rituale], procuri uno che conosca quest'arte[271]. A nord dell'*āgnīdhra* erigono due pali rivolti a oriente e inclinati in avanti [che fungono] da bersaglio. Avendo[li] ricoperti con della terra o avendo scavato [per fissarli], essi tendono tra ciò [i due pali] una pelle. Non la perfori oltrepassandola con la freccia» (*ŚŚS* XVII, 5, 1-7).
>
> *athaitam aśvaratham yuñjanti* | *agreṇa dakṣiṇam vedyaṃsam* | *tam samnaddha ātiṣṭhati rājā vā rājamātro vā dhanuś ca trīṃś ceṣūn ādāya* | *so 'bhito vedim triḥ prasalavi parivartamāna etam ākhaṇam vidhyati* | *tam na sapatreṇātividhyet* | *evam dvitīyam evam tṛtīyam*
>
> «Allora, imbrigliano un carro trainato da cavalli davanti al lato meridionale della *vedi*. Il re o un principe [individuo dotato di autorità regale] armato vi sale sopra, afferrando un arco e tre frecce. Egli, avendo girato per tre volte intorno alla *vedi* mantenendo la destra, perfora il bersaglio. Non lo perfori oltrepassandolo con la freccia. Allo stesso modo la seconda e la terza volta» (*ŚŚS* XVII, 15, 1-6)

La precisazione per cui l'abilità dell'arciere consiste nel fatto che le frecce non devono trapassare la pelle, ma piuttosto devono essere scoccate dosando la forza in modo tale che esse colpiscano il bersaglio, rimanendovi appese appare ritualmente significativo e viene ripetuto con le medesime parole in entrambi i passi. Si tratta di un'istruzione a cui l'autore del testo attribuisce evidentemente una particolare

[271] Seguo, nel rendere il termine *dhīḥ* con 'arte', Gonda 1963: 236.

rilevanza che sembra celare uno dei significati di questa *performance* agonistica che si aggiunge al simbolismo del carro: la pelle con le frecce appese restituisce l'immagine della volta celeste da cui discendono le gocce di pioggia.
Riassumendo, la scena che si presenta agli occhi è quella di una gara sui carri alla quale partecipano diversi concorrenti, a cui viene dato il via quando la musica dei tanti strumenti presenti sulla scena inizia a diffondersi e il rito ha inizio. Intanto, su un altro carro, un membro investito della sovranità (sovrano o principe) ovvero un abile arciere, si cimenta in questo momento agonistico, sottoponendosi a sua volta alla prova di abilità di tiro con l'arco. Questa prova sembra alludere a una pratica diretta a garantire la pioggia (cfr. Keith 1925: 351) che ben si inserirebbe nella cornice di un rito in cui appaiono preponderanti i riferimenti alla sessualità. Infatti, durante il *mahāvrata* si assiste all'esecuzione di rapporti sessuali, che, secondo *TS* VII, 5, 9, 3-5, hanno lo scopo di garantire il ripristino della virilità perduta durante lo sforzo connesso con la celebrazione di un rituale lungo un anno; inoltre, la presenza di figure che alludono in maniera esplicita alla dimensione della sessualità, come la prostituta, è volta a garantire la fecondità, di cui la pioggia (e in generale l'acqua) costituisce il simbolo materiale[272]. Questo aspetto è riconoscibile nel rito in questione a partire da alcuni celebri miti cosmogonici come quello che vede come protagonista Indra, a cui più volte i testi fanno riferimento come la divinità alla quale è dedicata la celebrazione del *mahāvrata* (cfr., *i.a.*, Hillebrandt 1890: 309 e ss.). Infatti, gli inni vedici descrivono il dio Indra come impegnato nella celebre impresa di liberazione delle acque cosmiche descritte metaforicamente come vacche (cfr. p.e. *ṚV* I, 32). Le acque e la pioggia sono inoltre connesse a rituali purificatori, basti ricordare il rito dell'*avabhṛta*, l'abluzione finale che conclude solitamente un rito del *soma*[273]. Nella *Taittirīya Saṃhitā* l'aspetto purificatorio è addotto come corollario esegetico del rito:

> *cármā́va bhindanti* |1|
> *pāpmā́nam eváiṣām áva bhindanti* |2|
> *mā́pa rātsīr mā́ti vyātsīr íty āha* |3|
> *sampraty èváiṣām pāpmā́nam áva bhindanti* |4|
>
> «Essi perforano una pelle [d'animale]. Invero, distruggono il male di costoro [che prendono parte al sacrificio]. [L'*adhvaryu*] dice: "Non mancare [il bersaglio], non perforarlo oltrepassandolo. Essi distruggono il male proprio di quelli [che prendono parte al sacrificio]» (*TS* VII, 5, 10, 1-4; cfr. *ĀpŚS* XXI, 19, 14).

Ho approfondito in altra sede (cfr. Spanò 2022c: 106-107) i significati magici volti alla propiziazione della pioggia, che trovano correlazione nelle valenze semantiche esibite nel rito finale del *mahāvrata*. Infatti, nel linguaggio mitico vedico, una delle forme simboliche assunta dalla pioggia in quanto elemento vitale è rappresentata dal miele, evocato durante la celebrazione del *mahāvrata* quando un gruppo di fanciulle prende parte a una danza circolare mentre ciascuna tiene in equilibrio sul

[272] Basti ricordare qui *ṚV* X, 129, il celebre inno cosmogonico che si apre con l'immagine delle acque cosmiche della non esistenza da cui, per un processo di riscaldamento, emerge la realtà fenomenica.
[273] Sul valore purificatore connesso all'acqua nella ritualità vedica cfr. Piano 2006. Sull'*avabhṛta* cfr. Mylius 2000: 172-211.

capo una brocca colma d'acqua, che, alla fine della danza rituale, verrà versata sul fuoco *mārjālīya*. In questa sede ci limitiamo a riportare, nella versione fornita dal *Baudhāyana Śrautasūtra*, le parole iniziali del canto intonato dalle ancelle mentre eseguono i passi di danza prescritti, che riconnette il senso della danza con la prosperità affidata all'immagine delle vacche:

> *gāva eva surabhayo gāvo guggulugandhayaḥ | gāvo ghṛtasya mātaras tā iha santu bhūyasīs | haimahāṁ idaṃ madhu | iti*
>
> «Le mucche invero emanano una dolce fragranza, le mucche profumano di resina di bdellio; le mucche sono le madri del burro, possano esse prosperare qui. Haimahā! Questo è miele!» (*BŚS* XVI, 23, 268, 13).

Credo, tuttavia, che nella *performance* ludica che al momento stiamo analizzando, le chiavi ermeneutiche appena fornite possano essere arricchite, mettendo in evidenza altri significati che alludono alla totalità complessa di cui spesso i miti e i riti dello strato più antico della religiosità dell'India restituiscono agli studiosi moderni una serie di frammenti, la cui organicità deve essere ricostruita. In accordo con la presenza degli altri elementi rituali – i carri e il momento centrale della prova di tiro con l'arco - i significati rintracciabili alludono anche a una simbologia solare dalle conseguenze di natura politica. In questo senso, il gruppo di guerrieri o l'arciere sul carro che è "investito della sovranità" (*rājamātra*, cfr. *ŚŚS* XVII, 5, 3-4 e XVII, 15, 3), mimando un combattimento sui carri il cui bersaglio è rappresentato dalla pelle di forma circolare tesa tra i due pali, conquistano il sole e rinnovano l'alleanza, volta a garantire la prosperità, con il resto della popolazione, ribadendo al tempo stesso le funzioni proprie della nobiltà guerriera. In questo senso il rito ha anche lo scopo di riaffermare una precisa suddivisione dei compiti e dunque la gerarchia all'interno della società dell'India antica. All'interno del gruppo degli *Ārya*, e in opposizione agli altri gruppi, rientravano infatti gli elementi di un'aristocrazia sia di estrazione nobiliare in senso proprio, cioè i capi militari, sia di estrazione sacerdotale, accomunati da alcuni compiti come la celebrazione dei riti e lo studio dei *Veda*.
Così, l'autore del *Mānavadharmaśāstra* attribuisce un significato politico all'esecuzione dei *sattrayajña.* Esso riguarda l'*abhaya* ('assenza di paura'), ovvero la sicurezza dello stato[274]:

> *abhayasya hi yo dātā sa pūjyaḥ satataṃ nṛpaḥ | sattraṃ hi vardhate tasya sadaivābhayadakṣiṇam ||*
>
> «Come è noto, il sovrano che ha garantito la sicurezza è onorato continuamente, per cui si accresce il *sattra*, la cui ricompensa è la sicurezza» (*MDhŚ* VIII, 303).

[274] Il motivo è anticipato nello *Śatapathabrāhmaṇa* (cfr. XII, 1, 1, 10): quando vengono fornite le istruzioni per procedere nel corretto ordine all'iniziazione dei sedici officianti che partecipano al *sattra*, l'autore afferma che l'esecuzione del rito garantisce che prosperi (*kalpate*) il benessere (*yogakṣema*) non solo dei *sattrin*, ma anche del territorio (*ardha*) nel quale essi officiano il *sattra*. Sul significato del composto *yogakṣema*, inteso come benessere materiale, e sugli usi nella letteratura ritualistica cfr. Pontillo, Neri 2019, in particolare le pagine 534 e ss. e 557.

Il *sattra*, termine che spesso può essere inteso come sinonimo di *gavāmayana*, è così paragonato al regno: il primo si accresce come il secondo quando è garantita la sicurezza (cfr. Squarcini, Cuneo 2010: 337, nota 32). Pertanto, il sovrano, attraverso il finanziamento dell'esecuzione del *gavāmayana* assicura l'assenza di paura (*abhaya*) all'interno del suo regno, in quanto l'esecuzione di un rito che si protrae per un intero anno implica che il *dharma* verrà rispettato e sarà fatto rispettare con continuità (cfr. Glucklich 1999: 466).

4. L'*odanasava*

Il processo di distanziamento dall'aggressività e dalla violenza agite, che riguarda i giochi agonistici rituali con il carro (dalle gare alle corse, alle razzie di bestiame) e che abbiamo visto dispiegarsi progressivamente dal *vājapeya* al *rājasūya* e quindi all'*aśvamedha*, prosegue e sembra toccare il proprio vertice in un rito meno scenografico ma non meno complesso, qual è l'*odanasava*. Esso costituisce un'offerta appartenente alla tipologia dei sacrifici *ekāha* (che prevedevano un solo giorno di spremitura) e alla categoria più specifica dei *sava*[275]. Nell'*odanasava* la presenza del carro permane come paradigma rituale di un complesso di significati acquisiti, pur in un contesto in cui la performance non prevede più alcuna gara o corsa: la prova ludica e agonistica è stata sostituita da un momento integrato nel rito in cui, tuttavia, si mantengono i significati culturali e religiosi associati al carro. Seguendo le prescrizioni dettate dall'*Āpastamba Śrautasūtra* (ma si confrontino anche i passi di *Taittirīya Brāhmaṇa* II, 7, 7-8), il rito prevede il consumo di un'offerta di riso (*odana*), che viene suddivisa in parti, destinate allo *yajamāna* e ad altri quattro personaggi, rappresentanti degli altri ordini sociali: il consumo dell'*odana* da parte di un *brāhmaṇa*, di un *rājanya*, di un *vaiśya* e di uno *śūdra* è accompagnata da vari doni, ciascuno connesso al rango del personaggio, che lo *yajamāna* provvede a distribuire, prima di consumare la parte dell'*odana* riservata a sé. A questo punto, dopo che si è sottoposto all'*abhiṣeka* (la 'consacrazione' rituale), lo *yajamāna*, con un indumento dorato, sale su un carro. L'azione assume nei testi una serie di significati precisi che riassumono quanto finora si è constatato in relazione alla simbologia del carro. Il sacrificante, infatti, montando sul carro, sancisce la sua superiorità rispetto agli altri membri della società vedica, i cui rappresentanti si trovano con lui sulla scena sacrificale e che egli ha onorato con una serie di doni, ricambiati dalla loro partecipazione attiva al rituale consacratorio. Infatti, lo *yajamāna* ha ricevuto sul suo capo l'aspersione con dell'acqua che avevano portato singolarmente i quattro uomini e che l'*adhvaryu* ha mescolato prima di aspergere il protagonista del rito. I rapporti tra i corpi sociali dello stato sono stati rinsaldati e sottomessi al potere del sovrano, il quale a sua volta suggella la sua supremazia dirigendosi verso il carro che è stato preparato per lui di fronte all'altare *āhavanīya* (cfr. *ĀpŚS* XXII, 26, 14: *agreṇāhavanīyaṃ ratho 'vasthito bhavati*) e montandovi sopra:

[275] Per maggiori ragguagli sui rituali della tipologia *sava* si veda più avanti il cap. IV.

abhi prehīti taṃ yajamāno 'bhyeti

«Infatti, lo *yajamāna* sale [sul carro, dicendo]: "Avvicinati"» (*ĀpŚS* XXII, 26, 15).

Mentre l'*adhvaryu* lo consacra recitando una formula:

ātiṣṭha mitravardhana ity ārohantam abhimantrayate

«[L'*adhvaryu*] consacra [lo *yajamāna*] che monta sopra [il carro] [recitando] la formula: "Superiore in posizione, che fa prosperare gli amici"» (*ĀpŚS* XXII, 26, 16)[276].

Salire sul carro è un'azione ritualizzata che conferisce allo *yajamāna* lo statuto iconico di un eroe: il suo corpo dall'alto domina su tutti, non ha più rivali, ma al tempo stesso viene riconosciuto come amato dagli amici in quanto li sostiene (*mitravárdhana* potrebbe anche essere reso come 'amato dagli amici'). Onorato e acclamato dagli dèi, lo *yajamāna* conquista l'eternità ammantato di gloria, perché salendo sul carro ha conquistato la superiorità (*ātiṣṭha*), mentre l'*adhvaryu* si rivolge a lui come uccisore di Vṛtra (*vṛtrahan*, cfr. *ivi*, 18): il sovrano ha dunque incorporato e manifesta adesso le funzioni cosmogoniche di Indra, l'uccisore del mostro serpentiforme. Il duplice significato del rito e delle funzioni del dio Indra emergono efficacemente durante la celebrazione dell'*odanasava*. L'aspetto legato all'instaurazione dell'ordine cosmico, con la sconfitta di Vṛtra, coincide con la dimensione politica della sottomissione al sovrano dei vari ordini sociali che ne riconoscono la supremazia; d'altro canto questo mito sembra connesso alla fondazione della stessa funzione guerriera, che, come ha ben spiegato Bruce Lincoln (1976: 62-64), impone le proprie prerogative e definisce il proprio ruolo opponendosi a un mostro che rappresenta l'elemento non-indoeuropeo, o meglio, all'interno dell'ideologia brahmanica di cui i riti sono espressione, quegli elementi impuri che si collocano al di fuori di fuori di essa: il risultato di questa battaglia è l'assalto al bestiame e la sua conquista o liberazione. Questo mostro, che in varie mitologie (in India come in Iran, nella cultura germanica e in quella romana etc.) assume spesso la forma di un serpente, individua il nemico delle genti civilizzatrici di lingua indoeuropea come l'elemento non civilizzato. Nel caso vedico, Indra, simbolo civilizzatore delle genti Indoarie che si riconoscono nel complesso mitico e rituale elaborato all'interno del *Ṛgveda*[277], si scontra con il mostro anguiforme Vṛtra, liberando le vacche dal recinto che era il mostro stesso. Al tempo stesso il mito della

[276] Il testo dell'*Āpastamba Śrautasūtra* non presenta alcun commentario, come quello di Rudradatta per i *praśna* precedenti, per cui riportiamo anche la traduzione di Caland (1928: 356), che integra il testo edito da Garbe con testi esplicativi, come avverte nell'Introduzione (cfr. *ivi*, p. 3), in questo caso il *Taittirīya Brāhmaṇa* (II, 7, 8, 1c): «Wahrend er den Wagen ersteigt, sagt der Adhvaryu den zweiten Halbvers uber ihm: "Steig auf, die Freunde fordernd; die Gotter sollen dich segnen"» [Mentre sale sul carro, l'Adhvaryu pronuncia su di lui il secondo semiverso: "Sali, rivendicando gli amici; gli dèi ti benediranno"].

[277] Sulle origini del dio, forse da rintracciare nelle regioni dell'Asia centrale, e sulla diffusione, con peculiari funzioni, del suo culto tra gli Ārya ṛgvedici si veda Witzel 2004: 599 e ss.; 606 e ss.

liberazione delle acque tenute prigioniere da Vṛtra realizza l'aspetto legato alla promozione delle fertilità, incarnata sul piano mitico da Indra e sul piano umano dallo *yajamāna* che ha eseguito questo *savayajña* per ottenere il cibo (cfr. Gonda 1965b: 16). Tale aspetto risulta ulteriormente rafforzato dall'ultima osservazione che l'autore dell'*Āpastamba Śrautasūtra* dedica all'*odanasava*: lo *yajamāna* sul carro che ha eseguito questo rito risulterà bello e attraente, due caratteristiche, che, in ragione di quanto messo in luce nelle osservazioni precedenti, rimandano alla simbologia del carro e dell'auriga e al duplice significato politico e promotore della fecondità:

> *didṛkṣeṇyo darśanīyo bhavati ya etena yajata iti vijñāyate* ||
>
> «Così viene insegnato: "Colui che offre questo [sacrificio] diventa degno di essere ammirato e bellissimo"» (*ĀpŚS* XXII, 26, 19).

Conclusioni

In definitiva, la presenza del carro o di corse di carri, pur negli usi o nelle modalità di esecuzione diversi nei contesti analizzati, rimanda a significati condivisi, che a loro volta potrebbero essere ricondotti all'antica fase indoeuropea. Le due valenze culturali emerse rimandano, nell'orizzonte di una simbologia solare connessa al carro, alla promozione della fertilità e alla definizione dei rapporti di potere e di prestigio all'interno della società vedica. Questi significati, tuttavia, assumono una forma specifica, all'interno dei diversi rituali analizzati, in relazione al contesto politico caratterizzato dall'emergere della concezione della regalità sacra tra i Kuru-Pañcāla, connessa a sua volta all'esaltazione dell'immagine solare. Nel *vājapeya* questi significati si integrano e appaiono in maniera esplicita, visto che il protagonista del sacrificio, lo *yajamāna*, partecipa a una gara di carri in prima persona, conquistando la vittoria finale. In maniera analoga, nel *mahāvrata* la presenza dei carri si connette alla celebrazione di un torneo rituale. Negli altri rituali la corsa è stata sostituita da *performance* più allusive. Nel *rājasūya* nessuna corsa si svolge attualmente sull'arena sacrificale, ma solo simbolicamente in un gioco elegante ed estremamente formalizzato, in cui il premio ottenuto dalla vittoria della corsa con il carro è ottenuto per il *rājan* sacrificante dal suo erede, il *pratihita*; nell'*aśvamedha* il significato diventa ancora più sfuggente, perché il fine della corsa del carro appare essere quello della purificazione del cavallo con il bagno nello stagno posto a sud dell'area sacrificale. Nell'*odanasava* lo *yajamāna* sale su un carro, affermando con questo gesto le proprie prerogative all'interno della società. La duplicità di significati messa in luce si connette a metafore religiose comuni nelle culture indoeuropee. Infatti, il carro rappresentava un'antica metafora volta a denotare l'unione mente-corpo e dunque l'essere umano: il carro e l'auriga appaiono come un dispositivo in cui le singole parti sono connesse per permettere il movimento. La mente strutturata domina le sue componenti emozionali e razionali, come l'auriga riesce a governare magistralmente il carro se concepisce quest'ultimo come un prolungamento di sé stesso. Quindi, lo *yajamāna* che si dimostra capace di padroneggiare il carro, di vincere la gara o il torneo sui carri, dimostra di padroneggiare sé stesso. Avendo conseguito il dominio su di sé, la vittoria, egli ha

dimostrato il proprio valore e così gli viene riconosciuta la supremazia dalla comunità che rappresenta.

Capitolo IV

Un fenomeno di zoomorfismo rituale nell'India vedica: il rito del *gosasva*

«L'animale, che parola!
Una parola l'animale, un nome che gli uomini hanno istituito,
un nome che essi si sono presi il diritto e l'autorità di dare all'altro vivente».
(Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*).

Introduzione

Tra i rituali *śrauta*, un'importante distinzione riguarda i giorni di spremiture del *soma*, che costituiscono il cuore stesso del sacrificio. La principale distinzione in tal senso è quella tra i riti sacrificali di tipo *ekāha* e quelli di tipo *ahīna*. Gli *ekāha* sono rituali che prevedono un solo giorno di spremitura del *soma* (il cui modello è rappresentato dall'*agniṣṭoma*), al contrario dei rituali *ahīna*, come l'*aśvamedha*, che prevedono tre o più giorni di spremitura.
Tra i rituali appartenenti alla tipologia *ekāha*, una categoria circoscritta è rappresentata dai rituali *sava*. Essi, prendendo in prestito la definizione che ne fornisce Jan Gonda (1965b: 13) vanno intesi come «una consacrazione solenne (*abhiṣeka*) per alcune cerimonie speciali di considerevole varietà»[278]. I testi ritualistici (*Brāmaṇa* e *Śrautasūtra*) enumerano, infatti, un numero rilevante di questa tipologia di sacrifici. Tra di essi, va ricordato il *bṛahaspatisava* (a cui più volte abbiamo riferimento nelle pagine precedenti dedicate all'analisi del *vājapeya*). Il *vaiśyasava* era un rito specificatamente elaborato per i membri del terzo gruppo sociale della gerarchia sociale tradizionale indiana, i *vaiśya*. Essi sono i membri del popolo (*viś*)[279], la funzione lavoratrice della società, costituita da contadini e artigiani, e in seguito dai mercanti, ai quali l'esecuzione del *vaiśyasava* avrebbe assicurato una condizione di prosperità. Il *brāmaṇasava* era invece espressamente prescritto ai *brahman* che avrebbero così ottenuto il *brahmavarcasa*, la "preminenza nella sacra conoscenza del *brahman*". Il *somasava* veniva eseguito con lo scopo di fornire allo *yajamāna* lo sperma (*retas*)[280] e prevedeva l'offerta di una vacca rimasta sterile dopo aver dato alla luce il suo primo vitellino e che, durante il sacrificio offerto al dio Soma, veniva resa nuovamente fertile secondo un gioco di

[278] «a solemn consecration (*abhiṣeka*-) for special ceremonies of considerable variety» (Gonda 1965b: 13). Lo studioso precisa anche che i *sava* sono «occasions on which power is stimulated, set in motion; influence is exerted; quickening, impulse or generation takes place". In ritual practice a *sava*- is a term for a sacrifice generally following the paradigma of the one-day Soma sacrifice, characterized by the insertion of an unction and often clearly aiming at the acquisition of a higher status by the sacrifice. Thus, the Vājapeya and other sacrificial ceremonies may be called *savas*» (*ibidem*).
[279] Sulla concezione della *viś* in periodo vedico cfr. Maggi 2019.
[280] Sul simbolismo dello sperma, connesso nei testi vedici sul piano mitico e rituale con il *soma* e con le funzioni sessuali e fecondative del latte, cfr. Doniger 1980: 20 e ss.; Smith 1991: 32 e ss.; Spanò 2019: 74 ss.

associazioni che identifica le gocce lattiginose del *soma*, la bevanda sacrificale per eccellenza, con lo sperma. Il *pr̥thisava* è un sacrificio inteso a garantire al sacrificante il governo sul regno animale, offerto per la prima volta dagli dèi al mitico re Pr̥thi (o Pr̥thu), che assume la fisionomia di un eroe culturale, in quanto considerato l'inventore dell'agricoltura e il signore degli uomini e degli animali. L'*odanasava*, a cui abbiamo dedicato una parte delle analisi in riferimento al gioco della corsa dei carri, consisteva nell'offerta di un piatto di riso, che attraverso la costruzione di una ragnatela di connessioni mistiche, viene identificato con il cosmo intero concepito come un universo strutturato sul modello di un organismo animale (cfr. *AVŚ* XI, 3). Nel novero dei rituali *sava* rientra, infine, il *gosava*: esso rappresenta una sorta di caso 'limite'[281] particolarmente interessante a causa degli obblighi o voti (*vrata*) che esso prescrive di compiere allo *yajamāna* e che si collocano al di fuori dell'ordinaria norma dharmica. Il *gosava* ha suscitato l'interesse di vari studiosi[282], ma ancora nelle parole di due tra i grandi conoscitori contemporanei dei testi vedici, Stephanie Jamison e Michael Witzel (2003: 87), il *gosava* sembra relegato perlopiù a curiosità che offre «tantalizing glimpses of what may be aberrant behaviour» [occhiate stuzzicanti di ciò che può essere un comportamento aberrante]. Anche nelle analisi di certi autori indiani e in particolare nelle letture interpretative di quegli studiosi che si collocano nell'area politico-culturale del nazionalismo hindutva il *gosava* è espunto dalla religiosità vedica come un'aberrazione, per cui il rito, per come viene descritto e prescritto, ad esempio nel *Jaiminīya Brāhmaṇa*, rappresenta una corruzione posteriore di cui non tener conto perché offende la moralità della grande tradizione brahmanica. Per esempio, su una pagina web come <*https://aryanthought.wordpress.com*>, dedicata a *Reflections on the History, Philosophy, Culture and Identity of the ārya*, l'articolo del 24 marzo 2016 intitolato *Gosava and Bovine Mimesis in Ritual – Part 1*, peraltro ricco di riferimenti testuali, anche se spesso interpretati alla luce di traduzioni poco accurate, che ne travisano il senso, si conclude con queste parole:

> «The single most important point to take away is that the gosava rite, in and of itself, does not have any intrinsic sexual element. As a matter of fact, it does not even have any mimetic ritual component. The contentious Jaiminīya variant is clearly an anomaly»[283].

Si tratta davvero di un'aberrazione rispetto all'ideologia sacrificale vedica? O piuttosto tali giudizi vengono formulati di fronte alla difficoltà di comprendere fino in fondo le prove rituali che chi decide di intraprendere il *gosava* deve affrontare? In questo capitolo l'analisi delle fonti testuali è accompagnata dall'esplorazione di nuove piste di ricerca teorica che assume come centrale per la comprensione del rito l'idea dello zoomorfismo rituale che si esplica come gioco imitativo, all'interno

[281] Anche nel caso del *gosava*, ne è stata negata, insieme ad altri rituali vedici descritti nei testi, la reale esecuzione, cfr. Thite 1996.

[282] Sul *gosava* si trova qualche notizia in Keith 1925: 338 e 476-477; Kāṇe 1941: 1213, n. 2644. Uno studio approfondito è quello di Mylius 1976 (ora in Mylius 2000: 159-171), che mette in luce le finalità del *gosava*, eseguito per ottenere lo *svārājya*. Per le possibili influenze del rito sulle pratiche religiose dei Pāśupata, cfr. Acharya 2013: 115 e ss.

[283] Cfr. https://aryanthought.wordpress.com/2016/03/24/gosava-and-bovine-mimesis-in-ritual-part-1/ (consultato il 20/05/2022).

di regole precise prescritte nei testi. L'imitazione dell'animale e l'identificazione rituale con esso costituisce una delle molteplici varianti dei riti di inversione, studiati in primo luogo da Victor Turner in *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* a partire da alcune osservazioni di Anna Freud sui giochi di imitazione degli animali da parte dei bambini[284]. Secondo l'antropologo i rituali di inversione di *status* si collocano in alcuni momenti culturalmente definiti del calendario legato al ciclo stagionale (cfr. p. 167) ed esprimono a loro volta, insieme ai riti di ascensione, la condizione di liminalità, in quanto rappresentano il passaggio da una condizione a un'altra. Per realizzare tale passaggio, spiega ancora Turner, bisogna riflettere sul fatto che il meccanismo rituale dell'identificazione opera al tempo stesso anche una sostituzione, per cui il protagonista del rito può assorbire le caratteristiche culturalmente definite dell'animale oggetto del gioco rituale mimetico (cfr. Turner 1977 [1969], 174-175). Infine, i rituali di inversione, pur mettendo in scena uno stravolgimento dei rapporti tra classi e individui, in definitiva non fanno altro che riaffermare o ristrutturare o rinnovare le gerarchie stabilite, proprio in quei momenti cruciali del calendario in cui si svolgono tali rituali. Per completare questa breve disamina aggiungiamo un'ultima considerazione relativa all'imitazione e alla immedesimazione messe in scena durante i riti di inversione e, nel caso specifico di cui ci occupiamo, di un rituale zoomorfico qual è il *gosava*: comportarsi come un animale consente al protagonista del rito di fare un'esperienza cognitiva, che nel caso del *gosava* si estende per l'arco di un anno, che lo conduce a orientarsi o a riorientarsi in relazione a se stesso, alla società e al mondo. Con le parole di Jacob Pandian (2001 561):

> «symbolic inversions enable the participants to contemplate their diverse experiences in relation to the existence of order, and comprehend the cognitive orientations about self, society, and the world, as well as the experiential and evaluative aspects of a society».

Sulla base di queste considerazioni preliminari, utili a inquadrare teoricamente il *gosava*, prenderò le mosse per un'analisi del *gosava* che tenga conto innanzitutto dei suoi aspetti performativi specifici, attraverso una disamina filologica dei passi della letteratura vedica in cui viene affrontata la sua esecuzione. Per esplorarne le valenze simboliche e culturali terrò conto, in maniera intersezionale, di alcuni motivi peculiari della storia religiosa indiana, ma cercherò anche di esplorarne i significati attraverso il ricorso a una chiave di lettura che si avvale in particolar modo delle teorie antropologiche e storico-religiose 'neoanimiste' e di alcuni spunti forniti dalle recenti acquisizioni teoriche nel campo degli *animal studies* che consentono di collocare le relazioni tra animali umani e non umani nello spazio ecologico post-cartesiano del superamento della dicotomia tra natura e cultura.

1. Il *gosava* e il conseguimento dello *svārājya*

Delle modalità di svolgimento del rito del *gosava* disponiamo di poche e frammentarie notizie. Il termine, in base alla polisemicità della radice *su-*, potrebbe

[284] Su questo tema si vedano anche le osservazioni di Jünger 2004 [1953]: 75 e ss.; 225.

essere duplicemente interpretato come il rito della 'spremitura della vacca' o come il rito 'che stimola o vivifica la vacca'[285] e appartiene, come si è già detto, al novero delle offerte *sava*, 'spremitura', riti volti a 'vivificare o stimolare'.
Infatti, tenendo a mente la polisemia insita nel sostantivo *sava*, Jan Gonda elabora una seconda definizione, che completa quella fornita poco sopra: secondo lo studioso olandese i *sava* costituiscono

> «occasions on which power is stimulated, set in motion; influence is exerted; quickening, impulse or generation takes place» (Gonda 1965b: 13)[286].

Nel *Taittirīya Brāhmaṇa* i *sava* sono concepiti come forme di consacrazione o di unzione rituale inseriti o all'interno o alla fine della celebrazione di normali sacrifici somici della durata di un giorno e il cui scopo è il conseguimento di uno *status* più elevato da parte dello *yajamāna*[287]: così, per quanto riguarda il *gosava*, la sua celebrazione poteva avvenire dopo quella del *rājasūya* o del *vājapeya.* Vediamo in sequenza i testi vedici che lo descrivono, cominciando dal *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*. Nelle brevi righe che l'autore del testo dedica al *gosava*, più che ricavare una descrizione delle modalità di esecuzione del rito, troviamo piuttosto un'esposizione del suo significato. Collegando il *gosava* al *vājapeya* e al *rājasūya*, l'autore afferma che questi ultimi due rituali si sovrappongono fino a identificarsi (*yo vai vājapeyaḥ sa rājasūyo, PB* XIX, 13, 1) e, operata questa identificazione, l'autore può affermare a questo punto che il vero sacrificio per raggiungere il dominio su di sé è il *gosava*[288]:

> *athaiṣa gosavaḥ svārājyo vā eṣa yajñaḥ | svārājyaṃ gacchati ya evaṃ veda | prajāpatir hi svārājyaṃ parameṣṭhī svārājyam | parameṣṭhitāṃ gacchati ya evaṃ veda*

> «Allora questo *gosava* è invero il sacrificio per il dominio di sé. Ottiene il dominio di sé colui il quale così sa. Infatti, Prajāpati è il dominio di sé, ottiene la condizione di superiorità propria di Parameṣṭhin (il Supremo) colui il quale così sa» (*PB* XIX, 13, 2-4; cfr. *ĀpŚS* XXII, 12, 20).

Anche questo rito non sfugge alla correlazione con il dio Prajāpati, il quale, tuttavia, viene significativamente appellato con l'epiteto di Parameṣṭhin, Colui che sta in cima, il Supremo. In questo senso, il *gosava* acquista il suo specifico significato di rito volto alla conquista della supremazia, intesa contemporaneamente come acquisizione di una condizione di superiorità rispetto al gruppo o alla comunità, e al tempo stesso come supremazia su sé stessi, ovvero raggiungimento

[285] Un rigoroso studio filologico della radice *su-*, da cui deriva il termine *sava* e dei suoi significati è stato condotto da Jan Gonda (1975 [1947]: 276-286).
[286] Si confronti anche Caland 1928: 351, nota 1 *ad ĀpŚS* XXII, 25, 1a.
[287] Cfr. Keith 1925: 400; Witzel 1997: 278; Gonda 1965.
[288] Ma secondo *ĀśŚS* IX, 8, 12, il *gosava* e il *vivadha* vanno eseguiti da chi desidera il bestiame (*gosavavivadhau paśukāmaḥ*). Per il testo cfr. Vidyāratna 1874. Il IX *adhyāya* dell'*Āśvalāyana Śrautasūtra* è stato tradotto da Mylius 1993. Il *vivadha* era un rito in cui lo *yajamāna* si comportava come uno *śramaṇa*, o asceta mendicante, portando sulle spalle un giogo per trasportare i pesi (cfr. Parpola 1997: 176).

dell'autocontrollo. Come vedremo tra breve, infatti, le performance ludico-rituali e le prove che esso richiede vengano affrontate consentono di interpretare l'esecuzione del *gosava* come un arcaico rito antropopoietico, vero e proprio rito di passaggio in cui si realizza l'attraversamento di una soglia: quella che apparentemente separa l'animale umano dall'animale non umano. Scriveva Arnold van Gennep in *I riti di passaggio* (1981 [1909]: 16) che chiunque attraversi il margine che separa una zona dall'altra

> «si trova perciò, da un punto di vista materiale e magico-religioso, per un periodo più o meno lungo, in una situazione particolare, nel senso che sta sospeso tra due mondi. È questa la situazione che designo col termine di *margine*».

Il passaggio consente all'individuo che si sottopone all'esecuzione del *gosava*, assumendo temporaneamente un'identità non umana, di scoprire da una parte la labilità del margine e al tempo stesso di costruire una nuova identità che gli consente di realizzare una piena autonomia (*svārājya*). Nel *gosava* questa trasformazione di sé stesso non può non avere come risvolto, così come per molti aspetti si è già visto con il *vājapeya*, di conseguire al tempo stesso una posizione di supremazia anche all'interno della comunità: ancora una volta, nel gioco rituale, si intrecciano vari aspetti, in cui la dimensione politica assume grande rilevanza, in quanto il rito risponde al bisogno di costruire l'uomo sia in senso individuale sia in senso collettivo. Il rito, infatti, come apprenderemo da altri testi, prevede che lo *yajamāna* coinvolto nella sua esecuzione acquisisca temporaneamente una natura non umana e che si comporti e agisca come un toro. Questo fenomeno di teriantropia rituale sottrae l'individuo alle norme dharmiche per un certo lasso di tempo e per tutto il periodo del rito gli consente di agire rompendo i tabù che antropologicamente caratterizzano la realtà umana plasmata attraverso la cultura e che anzi, in relazione in maniera specifica al tabù dell'incesto, secondo Lévi-Strauss, è fondativa del passaggio dalla natura alla cultura. Forse proprio in ragione degli obblighi (*vrata*, 'voto') straordinari che il rito prescriveva, la ricompensa (*dakṣiṇā*), che lo *yajamāna* avrebbe dovuto corrispondere agli officianti che si coordinavano per sorvegliare e accompagnare l'esecuzione del *gosava*, potrebbe apparire altrettanto straordinaria: il numero di vacche da donare non è quantificabile!

> *ayutaṃ dakṣiṇās tad dhi svārājyaṁ*
>
> «La *dakṣiṇā* [consiste in] una miriade [di vacche]. Ciò è per il dominio di sé» (*PB* XIX, 13, 6; cfr. *ĀpŚS* XXII, 12, 19)[289].

2. Alcuni aspetti peculiari del rito della consacrazione durante il *gosava*

[289] Cfr. anche *ĀśŚS* IX, 8, 14, dove il numero, specificato in diecimila, sottolinea il valore incommensurabile dei benefici ottenuti dall'esecuzione del *gosava*: *daśa sahasrāṇi dakṣiṇāḥ* («La *dakṣiṇā* [consiste in] diecimila [vacche]».

Riprendiamo il *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* per introdurre un aspetto peculiare del *gosava* e in generale dei rituali del tipo *sava*: l'*abhiṣeka* ("aspersione" o "consacrazione")[290]. Tale rito, al quale lo *yajamāna* si sottopone e che costituisce il rituale preliminare al quale seguirà la celebrazione del *vrata* della durata di un anno, contiene alcuni elementi sui quali occorre riflettere. Secondo il testo, infatti:

> *anuddhate dakṣiṇata āhavanīyasyābhiṣicyate 'syām evānantarhite 'dhy abhiṣicyate*
>
> «egli è consacrato in un luogo non elevato a sud dell'*āhavanīya*. È consacrato proprio su questo luogo non separato [dal livello del terreno][291]» (*PB* XIX, 13, 9; cfr. *BŚS* XVIII, 7, 349, 4).

Il riferimento principale in ambito *śrauta* al rito dell'*abhiṣeka*, l'aspersione o consacrazione del sovrano, si trova nel *rājasūya*, dove il sovrano, posto su un trono (*āsandī*) fatto di legno di *udumbara*, viene unto a conclusione del rito, assicurandogli la sovranità universale[292]. Dunque, l'aspersione consacratoria viene eseguita ponendo il re su una seduta che lo separa dal livello del terreno e lo pone in una posizione sopraelevata, simbolo della sua nuova condizione conseguita con la celebrazione del rituale. Nel caso del *gosava*, invece, il rito dell'*abhiṣeka* prevede che lo *yajamāna* non si separi dalla terra. Ciò significa, a mio avviso, che con l'uccisione della vacca durante il sacrificio e l'identificazione con il toro, lo *svārājya* acquisito dal sacrificante va inteso come un dominio di sé che allude all'acquisizione dei poteri (ri)generativi e fecondativi che egli ha assunto dalla terra. L'aspersione avviene con il latte fresco

> *pratiduhābhiṣicyate tad dhi svārājyaṁ*
>
> «Egli viene asperso con latte appena munto» (*PB* XIX, 13, 7; cfr. *ĀpŚS* XXII, 12, 20).

Il latte è una tra le sostanze rituali utilizzata anche durante l'*abhiṣeka* conclusivo del *rājasūya*[293]. Poiché è possibile, secondo la *Weltanschauung* dei testi *Brāhmaṇa* individuare o stabilire per ciascun elemento del rito un *bandhu*, una connessione o un legame che consente di connettere i piani diversi della realtà (individuale-

[290] Le modalità di esecuzione del rito dell'*abhiṣeka* nel *gosava* appaiono come arcaiche rispetto alla complessità di altri rituali *śrauta.* Cfr. tra gli studi più recenti cfr. Tsuchiyama 2005: 74 e ss.

[291] L'uso dell'aggettivo *anantarhita* si ritrova anche in un passo dello *ŚB* (VIII, 3, 1, 11) in cui si descrive, nel contesto della costruzione dell'altare del fuoco, il momento della deposizione dei mattoni *diśyā*, cioè i cinque mattoni che simboleggiano le cinque direzioni dello spazio. Essi vanno deposti sulla foglia di loto che giace alla base dell'altare, dunque, a contatto immediato con la terra (la foglia di loto è infatti simbolo dell'utero), in modo che essi non si trovino al di fuori dell'altare stesso

[292] Cfr. Heesterman 1957: 114 e ss. Sul simbolismo del trono, connesso a quello del palo sacrificale, cfr. Auboyer 1959.

[293] In questo caso l'aspersione avveniva con un mestolo di forma quadrangolare, il *camasa*, riempito con otto elementi: latte cagliato (*dadhi*), miele (*madhu*), burro chiarificato (*sarpis*), acqua piovana all'alba prima che tocchi il terreno, fili di erba *syāma* e di erba *dūrvā* (*Panicum dactylon*), germogli, liquore (*surā*). Cfr. Heesterman 1957: 140 e ss.; 149 e ss.

collettivo, microcosmico-macrocosmico, umano-divino, etc.), ciascuna sostanza riveste un preciso significato rituale. Il latte, come si è già notato in precedenza, emerge in molti passi come una sostanza dal potere fecondativo, la cui aspersione gli fa assumere una valenza specifica in quanto richiama l'atto sessuale e l'emissione di sperma. Lo stesso commentatore Sāyaṇa (XIV sec.), fornendo un'esegesi del momento dell'aspersione durante il *rājasūya*, ricorda che gli elementi liquidi (ovvero, nel caso del *rājasūya*, cagliata, miele, burro chiarificato e il liquore *surā*) rappresentano l'essenza stessa della vegetazione (dai quali sono ricavati) e dell'acqua. L'acqua e la vegetazione, a loro volta, sono simbolicamente connesse, in quanto costituiscono entrambe epifanie dell'energia fecondatrice femminile rappresentata dalla terra. L'aspersione, dunque, rinsalda ulteriormente queste connessioni nel momento in cui il latte, versato da una coppa ricavata dal legno di *parṇa*[294], colando sul corpo del protagonista del rito e impregnando la terra, promuove e trasferisce nel sacrificante le proprietà della terra stessa, alla quale egli aderisce. A questo punto, secondo l'*Āpastamba Śrautasūtra*, il rito può cominciare:

teneṣṭvā saṃvatsaraṃ paśuvrato bhavati ||

«avendo eseguito questo [il rito dell'*abhiṣeka*], egli [il sacrificante] osserva per un anno il comportamento del bestiame» (*ĀpŚS* XXII, 13, 1).

3. Vivere e agire come un toro: lo zoomorfismo rituale

> «Bestia che marca il proprio territorio con effluvi potenti, leccandosi il pelo, strofinandosi le zampe, il muso, che si rotola per scacciare le pulci. […] Bestia in calore, palpitante, snervata, che bramisce, raglia, si mette in bella mostra. Bestia che soffia, ansima, ringhia, mastica, ingoia, vomita, defeca. Che geme, uggiola, grugnisce e saltella. Che caccia e si nasconde. Che si ferisce, soffre e si trascina. Che dorme e, dormendo, sussulta o trema».
> (Jean-Luc nancy, *La sofferenza è animale*)[295]

Avendo anticipato alcuni aspetti del rito, seguiamo adesso un altro testo, il *Jaiminīya Brāhmaṇa* del *Sāmaveda*[296]. Il brano che segue consente di addentrarci negli obblighi rituali che lo *yajamāna* deve osservare per tutto il periodo della durata del *gosava,* ovvero per un anno di dodici mesi (*dvādaśa māsām saṃvatsaram*, *JB* II, 113), perché l'anno si identifica con il mondo celeste (*saṃvatsara svargo loka*, *ib.*), premettendo che *svargakāmo haitena yajeta* («Invero, esegue questo rito colui il quale è desideroso di ottenere il cielo», *ib.*).

upa mātaram iyād upa svasāram upa sagotrām | upāvahāyodakam ācāmed upāvahāya tṛṇāny āchindyāt | yatra yatrainaṃ viṣṭhā vindet tad tad vitiṣṭheta | anaḍuho ha lokaṃ jayati | tena haitena janako vaideha iyakṣāṃcakre | tam u ha brāhmaṇā abhito niṣeduḥ | sa ha papraccha […]| *tasya kiṃ vrataṃ kā*

[294] Cfr. *BŚS* XVIII, 7, 349, 1. Il termine *parṇa* denota l'albero di *Butea frondosa*.
[295] Cfr. Nancy 2019.
[296] Per il testo cfr. Vīra, Candra 1954; per la traduzione cfr. anche Caland 1919.

dakṣiṇā iti | *tasmā u haitat provāca* | *sa hovāco 'd evāsya dakṣiṇā āśaṃse vrataṃ tv evāsya nodāśaṃsa iti* | *teno ha sa nopadadharṣeṣṭuṃ* | *teno ha puṇyakeśo yaudhenir īje śaibyo rājā* | *taṃ ha sabhāyām eva viṣṭhā viveda* | *sa ha tad evodāvṛṇāna uvāca sthavirayajño vāva kilāyam āsa* | *sthavira evānena yajñena yajeta* | *sthavirasya hy evedaṃ sarvam anujñātam iti* | *sa haiṣa sthavirayajña eva* | *tena haitenottaravayasye yajeta* ||

«[Lo *yajamāna*] può avere rapporti sessuali con la madre, con la sorella e con la donna dello stesso *gotra*. Essendosi portato [con il corpo] vicino[297] [alla fonte d'acqua], beva leccando; essendosi portato [con il corpo] vicino [al terreno], strappi i fili d'erba [direttamente con la bocca]. Ovunque voglia rilasciare gli escrementi, lì li ha disseminati. Egli ottiene così la condizione[298] del bue che trascina il carro. In verità, Janaka, figlio di Videha, desiderò compiere questo [sacrificio]. Allora i brahmani si sedettero intorno a lui. Egli chiese: "Qual è la sua osservanza, quali sono le sue *dakṣiṇā*?" [Sudakṣina, il figlio di Kṣema] gliele spiegò. Allora egli [Janaka, figlio di Videha] disse: "Invero, io desidero [pagare] le *dakṣiṇā* di questo [sacrificio], ma non desidero [compiere] l'osservanza di esso". Quindi egli non osò offrire questo [sacrificio]. Anche Puṇyakeśa, figlio di Yodhena, re degli Śibi, celebrò questo [sacrificio]. Allora evacuò le feci proprio in mezzo alla sala dell'assemblea. Quindi, avendo evacuato lì, disse: "Questo sacrificio era davvero appropriato per un uomo anziano. Invero, compia questo sacrificio un uomo anziano; infatti, tutto ciò è permesso a un anziano". Invero, dunque, questo sacrificio è per un uomo anziano, si celebri negli ultimi anni di vita». (*JB* II, 113; cfr. *ĀpŚS* XXII, 13, 2-3).

Gli elementi del *vrata* del rito ingiungono di identificarsi con la natura del toro e di imitarne il comportamento, in particolare per quanto riguarda la sfera sessuale; tuttavia, le norme relative al rispetto del tabù riguardante gli escrementi vengono infranto e ciò rappresenta un'ulteriore trasgressione delle norme dharmiche. Non va dimenticato, infatti, che il modello della vita condotta secondo l'ideale della purezza è quella del *brahmacārin*, lo studente brahmanico che conduce per un lungo periodo la sua vita in casa del maestro (*guru*) per apprendere il *Veda*. La vita dello studente è esaltata nei testi dedicati al *dharma*, ma anche sottoposta a una serie notevole di restrizioni e di divieti con il fine, per l'appunto, di garantire la purezza rituale del ragazzo. Oltre al rispetto della castità, l'*Āpastambīya Dharmasūtra*[299] specifica, tra le norme educative imposte allo studente, quella secondo la quale

agnim ādityam apo brāhmaṇaṃ gā devatāś cābhimukho mūtrapurīṣayoḥ karma |*varjayet* |

[297] Sul gerundio *upāvahāya* e sul suo significato cfr. Acharya 2013: 117-118, n. 47.

[298] Il termine *loka* designa la 'posizione', la 'condizione', lo 'spazio', il 'cielo', la 'sfera'. Per lo studio dei significati assunti da questo termine a partire da un originario 'spazio aperto' si veda Gonda 1966: 25 e ss. Per quanto riguarda la condizione (*loka*) di bue che trascina il carro (*anaḍuh*) cfr. Id., pp. 107, n. 2.

[299] Per il testo cfr. Bühler 1932.

> «non deve evacuare davanti al fuoco, al sole, all'acqua, a un brahmano, a una vacca e a[ll'immagine de]gli dèi» (*ĀpDhS* I, 11, 30, 20)[300].

Anche il più famoso testo giuridico della tradizione brahmanica, il *Mānava Dharmaśāstra*, insiste sulle norme di condotta relative all'urinare e all'evacuazione delle feci che i brahmani devono osservare (cfr. *MDhŚ* IV, 48 e 50). Ma è soprattutto sotto l'aspetto della condotta sessuale che il rito del *gosava* costruisce e definisce l'identità di genere del sacrificante, nella misura in cui il toro rappresenta la mascolinità e la virilità[301] e garantisce la fertilità e la continuità della linea maschile (cfr. Shepard 1997: 210 e ss.) attraverso la propagazione del proprio sperma in molteplici accoppiamenti, che includono anche quelli di carattere incestuoso. Il sacrificante che intraprende il *gosava* si caratterizza per la sua anomia rispetto all'ideologia brahmanica: nel gioco di mimesi del comportamento dei bovini, appare particolarmente rilevante l'importanza attribuita alle unioni sessuali[302], che si realizzano in forme che infrangono le leggi stabilite dal *dharma.* Oltre a sottrarsi al tabù dell'incesto, potendosi unire con la madre o con la sorella, lo *yajamāna* che segue il *vrata* del *gosava* non rispetta neanche la norma esogamica che vieta a un individuo di poter avere un rapporto sessuale con le donne del proprio stesso *gotra*, cioè il nucleo di parenti discendenti da un antenato comune (*sagotra*)[303]. Nella mitologia vedica il protagonista di alcuni episodi di carattere incestuoso è proprio il dio Prajāpati, che crea unendosi con la figlia Uṣas, l'Aurora (cfr. *i.a. ŚB* I, 7, 4, 2) e queste unioni incestuose nello *Śatapatha Brāhamaṇa* sono concepite come colpa o peccato (*āgas*) rituali veri e propri, come non ha mancato di mettere in evidenza Henk Bodewitz (2006: 232):

---

[300] Questi tabù sembrano riecheggiare norme ancestrali presenti anche in altre culture di matrice indoeuropea, come quella greca (cfr. West 2007: 217).

[301] A tal proposito cfr. Sahgal 2018: 26-27. Wendy Doniger (2005: 28-29), a sua volta, ricorda come nel *Kāmasūtra* gli uomini siano classificati, in base alle dimensioni del loro membro, come lepri, tori o stalloni. Sulla nozione di costruzione culturale del genere maschile in India si vedano Sahgal 2009-2010 e Whitaker 2011. Smith (1994a: 256-257) ricorda come i bovini siano connessi alla sessualità e alla procreazione, in quanto, nello schema di corrispondenze vedico, sono associati alle parti del corpo della pancia e del pene. Al tempo stesso, lo studioso sottolinea che le classificazioni vediche della fauna riguardano e riflettono le gerarchie e le divisioni in gruppi della società vedica: in particolare il toro è connesso simbolicamente al gruppo dei *kṣatriya* (Smith 1994a: 268-269). Per sostenere questa ipotesi di lettura aggiungiamo che in un passo dell'*AVP* l'intestino e il retto del Toro cosmico, Anaḍuh, sono definiti come «flusso di ricchezza» (*vasor dhārā*, XVII, 37, 4). Cfr. inoltre *AVP* XVII, 40, 6 e 8.

[302] Sul significato dell'unione sessuale ritualizzata cfr. Dange 1977-1978: 552 e ss.

[303] Per esempio, in merito alla liceità delle unioni matrimoniali, si veda *Yājñavalkyasmṛti* 1.53, in cui viene prescritto che la donna non solo non deve appartenere allo stesso *gotra* (*sagotra*) ma deve anche essere distante dalla quinta [generazione] dal lato della madre e dalla settima [generazione] dal lato del padre (*pañcamāt saptamād ūrdhvam mātṛtaḥ pitṛtas*). Le norme di fatto assicurano l'esogamia all'interno di un gruppo più ampio (il *varṇa* o la *jāti* di appartenenza) all'interno del quale vale il rispetto della regola dell'endogamia (cfr. Kāṇe 1941: 436-437). Sull'evoluzione del sistema dei *varṇa*, forse originatosi dall'organizzazione di comunità locali o di villaggio, in quello delle *jāti* cfr. in generale Dumont 2000 [1966]. In particolare, Mylius (1965: 263-264) adotta un punto di vista che spiega il sorgere il complesso sistema delle *jāti* a partire dai mutamenti intervenuti di natura non solo religiosa, ma anche socioeconomica. La transizione fu dovuta alla formazione di comunità lavorative, all'interno delle quali i singoli mestieri divennero col tempo ereditari, che a loro volta divennero il nucleo delle *jāti* successive. L'irrigidirsi della gerarchie, con l'assegnazione di compiti e funzioni innati e immutabili, fu poi il frutto delle scelte ideologiche dei brahmani, e in generale delle classi dominanti, interessati a mantenere il controllo sulla società.

> «in this ritualistic text the nature of the *ágas* is specified everywhere: incest, violation of the cosmic order (*ṛta*), sexual intercourse in public (equated with a detail of the ritual), killing (again equated with disturbance of the ritual), and spilling of an oblation».

In questo elenco di colpe rituali l'incesto e i rapporti sessuali in pubblico sono equiparati alla violazione del *ṛta* e all'uccisione, nonché al riversarsi di un'oblazione. La natura rituale e religiosa di queste colpe ne evidenzia (e spiega) il ruolo di tabù culturali. Colui che intraprende il *vrata* del *gosava* spezza proprio alcuni di questi tabù, come si è visto, rifacendosi a una condizione primigenia, quella che vigeva prima della creazione da parte di Prajāpati. L'emissione della creazione coincide con l'instaurazione dell'ordine cosmico e rituale, dunque culturale, con le sue norme e i suoi tabù, e da questo momento in poi è possibile stabilire le mancanze rituali di cui si macchiano gli esseri umani e assegnare le relative punizioni. Ma prima che tutto ciò avvenga, Prajāpati commette un incesto con la figlia Aurora, un atto compiuto nel tempo del mito, ma che non potrà più essere commesso nel tempo della storia. In questo senso, nel comportamento del sacrificante che esegue il *gosava* si può individuare una sospensione delle norme che regolano l'individuo inserito nella comunità umana. Tale sospensione è un gioco di mimesi, che, grazie all'efficacia teurgica del sacrificio, per un anno trasforma lo *yajamāna* in un animale. Si tratta di una vera e propria metamorfosi, anche se temporanea, per cui lo zoomorfismo rituale costringe lo *yajamāna* ad accettare "altre" regole, quelle del gioco rituale, che ribaltano tutte le norme culturali fondanti. Le regole del gioco rituale (gli obblighi o *vrata*)[304] costringono l'individuo in una condizione pre-culturale, ma ovviamente tale *status* sospeso non può che essere temporaneo e soprattutto è inscritto in una cornice rituale, cioè a sua volta culturale![305] Anzi, la performance rituale, in questo caso il gioco mimetico del toro, rivela, secondo Victor Turner, un valore straordinario nella misura in cui

> «man is a self-performing animal, his performances are, in a way, *reflexive*, in performing he reveals himself to himself. This can be in two ways: the actor may come to know himself better through acting or enactment; or one set of

[304] Come suggerisce Jan Gonda (1965b: 290), il significato del termine *vrata* converge su quello di "comportamento fisso e regolare", da cui "osservanza".

[305] In tal senso si potrebbe richiamare il caso del matrimonio fra consanguinei celebrato nel villaggio thailandese di Baan Phraan Muan, analizzato da Tambiah nel 1969. Ricordando la celebre affermazione di Lévi-Strauss riguardante le origini del totemismo - per cui certi animali sono scelti come animali totemici non perché siano buoni da mangiare, ma perché sono buoni da pensare - l'antropologo srilankese riferisce come questo matrimonio, comunemente proibito in base ai tabù vigenti riguardo alle unioni matrimoniali, può essere ammesso qualora si celebri un matrimonio in cui i due sposi mangino del riso direttamente da una ciotola (un guscio di tartaruga) alla maniera dei cani: «The symbolism is that it is dogs that commit incest and ignore relative age distinctions, and that eating in the fashion of dogs misleads the punishing moral agents into thinking that they are not humans but animals» (Tambiah 1969: 428). Appare inoltre interessante notare come presso lo stesso Villaggio i bovini (buoi e bufali) sono considerati gli animali più vicini all'essere umano e che i loro nomi sono accompagnati da ulteriori specificazioni che collocano ciascun animale in una rete relazionale e parentale con i suoi simili (madre, maschio, giovane, femmina, vergine, cfr. *ibidem*, pp. 436 e ss.) che ne fanno risaltare l'affinità percepita con il sistema di relazioni in cui sono inseriti uomini e donne.

> human beings may come to know themselves better through observing and/or participating in performances generated and presented by an (other set of human beings» (Turner 1987: 81).

Tuttavia, nel corso di un anno, il protagonista del rito del *gosava* si confronta con esperienze liminali, che lo pongono al di fuori del perimetro del *ṛta*/*dharma*: la sua condizione di *otherkin*, di membro di un gruppo "altro" che intrattiene relazioni "altre" rispetto alla norma, lo conduce ad acquisire una nuova consapevolezza di sé. Uomo e animale a un tempo, egli per un anno è un teriantropo[306], il quale alla fine, avendo superato la prova, consegue lo *svārājya*, l'autocontrollo che, riconosciuto dagli altri membri della comunità, lo pone rispetto a questi ultimi in una posizione di superiorità. Dunque, il gioco imitativo e lo zoomorfismo rituale consentono da un lato, come già aveva messo in evidenza Lévi-Strauss a proposito del totemismo, di ripercorrere il passaggio dall'animalità all'umanità, a partire dalla percezione di una sostanziale identità tra l'essere umano e l'animale[307]; al contempo, avendo superato la prova, essi consentono di ridisporre gli schemi delle relazioni sociali preesistenti o di costruirne di nuove, sulla base di una identificazione con il toro, di cui il sacrificante ha assunto la natura, tanto da risultare indistinguibile dall'animale stesso[308].

4. L'approccio neoanimista

La cornice teorica di questo studio inserisce l'analisi del rituale vedico del *gosava* nello scenario di un approccio neoanimistico allo studio dei fenomeni storicoreligiosi. In generale, negli ultimi decenni, all'interno del campo di studi dell'antropologia della natura e delle scienze della religione, il concetto di animismo o di neoanimismo ha ricevuto un rinnovato interesse da parte di autori, come Philippe Descola (2002; 2011; 2021 [2005]), Harvey (2005), Tim Ingold (2006: 9-20), Alessandro Mancuso (2018), che, con le dovute differenze, hanno tentato di

[306] Il teriantropismo e lo zoomorfismo rituale situano le relazioni degli animali umani con gli animali non umani in un sistema in cui entrambi sono considerati come soggetti all'interno della comunità. Per alcuni fenomeni di teriantropia nelle tradizioni culturali indiane antiche e contemporanee, con particolare riferimento alla figura della 'tigre mannara' si veda Filippi 2005 e a quella del licantropo Beggiora 2013. L'imitazione ludica dell'animale (sia dei suoi comportamenti sessuali sia dei suoi rituali di combattimento) consente all'essere umano di appropriarsi della forza vitale dell'animale imitato di cui ha assunto la forma, per potere garantire la perpetuazione, ovvero di poter accedere alle risorse della natura e in particolare di potersi cibare della carne cacciata. In questo senso, il fenomeno dello zoomorfismo è stato particolarmente indagato nell'ambito degli studi relativi allo sciamanesimo. Cfr. su questo tema Hamayon 1990: 296 e ss.; Hamayon 2015: 78 e ss. e Willerslev 2013.

[307] A tal proposito si veda anche quanto scrive Marc Augé in *Il dio oggetto*, in particolare in riferimento a un mito relativo al dio/eroe culturale Legba, presente nelle culture africane dahomeyana, fon, ma anche yoruba ed ewe (cfr. Augé 2002 [1988]: 78), e rappresentato come effigie (oggetto) costituita di molteplici materiali (animali e vegetali). Esso è connesso sia alla dimensione della sessualità sia della socialità (Augé 2002 [1988]: 80; 86). Il dio in origine non ha testa: Legba se la procura attraverso la trasformazione magica di un oggetto (una giara) e della testa di un animale morto, cioè un capro con dodici corna (cfr. Augé 2002 [1988]: 116-117).

[308] A proposito delle relazioni tra animali umani e animali non umani da un punto di vista antropologico e storicoreligioso si veda p.e. Harvey 2005: 99-114; Patton 2006 e Waldau 2006.

riposizionare sul piano teorico l'idea che si possano studiare le relazioni materiali fra gli elementi naturali dell'ambiente e coloro che lo abitano. Infatti, le teorie animistiche applicate allo studio dei fenomeni religiosi delle comunità indigene avevano visto in Edward Burnett Tylor il loro primo teorico. La prima edizione di *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* appare nel 1871, successivamente ampliata fino alla quinta edizione, apparsa a Londra nel 1913: grazie a tale opera le teorie animistiche avevano trovato credito per lungo tempo nel campo delle scienze e della storia delle religioni, e poi in quello degli studi antropologici. Nel corso del Novecento del secolo XX tali teorie erano state progressivamente criticate e abbandonate in favore di nuovi approcci. Recuperando alcuni assunti teorici del vecchio animismo, la prospettiva neoanimistica, sostenuta dagli studiosi a cui si è fatto cenno, si distingue dall'approccio tyloriano per il netto rifiuto dell'etnocentrismo e dello sguardo coloniale, conseguenze dell'evoluzionismo culturale che caratterizza l'opera dello studioso inglese[309]. Al tempo stesso il metodo neoanimista prende le distanze in chiave critica dalla fenomenologia religiosa classica[310] per la capacità di cogliere le forme di relazione, istituite in diversi contesti geografici dalle comunità non occidentali[311], che si strutturano in modi non gerarchici con l'ambiente circostante, alla luce delle elaborazioni teoriche di un'antropologia ecologica (cfr. Descola 2011) che si fonda a sua volta su quella che Nurit Bird-David (1999; 2006) definisce l'epistemologia relazionale animista. Un altro importante fattore di cui tener conto è rappresentato dalla dimensione storica dei fenomeni religiosi, che consente di collocarli in un contesto di lungo periodo che ne recupera la profondità e l'intreccio di relazioni che si sono costruite nel corso del tempo, riflettendo sulle relazioni e sulle derivazioni, sui mutamenti che ne rinnovano il senso e sulla continuità delle forme[312].

In questo quadro teorico lo studio delle *perfomance* rituali eseguite durante il *gosava* consente di mettere in luce la peculiarità delle relazioni che la cultura brahmanica[313] ha istituito con il toro e con i bovini, proprio a partire dalle credenze e dai riti che ne fondano e accompagnano i rapporti. Tale orientamento, che guida il mio approccio allo studio del *gosava*, costituisce una prospettiva d'indagine che consente di scoprire nuove sfumature di significato in questo rituale, a partire dall'idea che, nel contesto di tali fenomeni religiosi, gli uomini si rapportano con alcuni specifici animali non umani come a persone non umane[314].

[309] Per una rilettura in prospettiva neoanimista dell'opera di Tylor si vedano Seagal 2013 e Stringer 2013.

[310] Cfr. per il dibattito sul tema Laack 2020: 115-147.

[311] Si veda, per esempio, oltre al già citato Descola, ma soprattutto l'approccio prospettivista sostenuto da Eduardo Viveiros de Castro (2004; 2014 [2009]: 49 e ss.) per le comunità amerinde e amazzoniche; per quanto riguarda le indagini relative al Sud Asia e al subcontinente indiano in particolare si vedano gli studi di Nurit Bird-David 1999: 567–591 e 2006: 33–50 sulla comunità di cacciatori-raccoglitori dei Nayaka nel sud dell'India.

[312] Cfr. Buttitta 2013: 17-35 e la bibliografia di riferimento.

[313] Per una panoramica della storia degli studi in generale e in merito al Sudest asiatico in particolare cfr. i due saggi dei curatori del volume *Animism in Southeast Asia*, di cui costituiscono la parte introduttiva, Århem 2016 e Sprenger 2016.

[314] Sul superamento dell'antropocentrismo in una prospettiva che guarda alle relazioni con gli animali non umani come un elemento centrale per il processo antropopoietico cfr. Tapper 1994 e Shepard 1997.

5. Le pelli scambiate

La natura del toro, con cui si identifica il sacrificante coinvolto nell'esecuzione del *gosava*, consente di mutuare la capacità procreativa e la forza dell'animale. Questi aspetti pongono il toro, e i bovini in generale, in una posizione di riguardo da parte degli esseri umani vedici, che a loro volta li considerano come gli animali più vicini a loro (cfr. Tull 1996: 232). Ciò emerge da un altro mito, di cui ancora una volta riportiamo la versione narrata nel *Jaiminīya Brāhmaṇa*:

> *eṣā ha vā agre paśūnāṃ tvag āsa yā puruṣasya, yā paśūnāṃ sā puruṣasya* | *te paśava ātapaṃ varṣa daśān maśakān na dhārayanti* | *te puruṣam etyābruvan puruṣeyaṃ tava tvag astv eṣāsmākam iti* | *kiṃ tata syād iti* | *ādyā te syāma ity abruvan* | *idaṃ te vāsa iti vāsaḥ prāyacchan* | […] *tathā hainam amuṣmin loke paśavo nādanti* | *adanti ha vā amuṣmin loke paśavaḥ puruṣam* | *hasmād u ha gor ante nagno na syāt* | *iśvaro hāsmād apaktamitos tvacam asya bibharmīti* ||
>
> In effetti, in principio questa pelle dei bovini era quella dell'uomo, quella dell'uomo era quella dei bovini. I bovini non sopportavano il caldo, la pioggia, le punture [degli insetti], le zanzare. Essi si recarono dall'uomo e dissero: "Oh uomo, lascia che questa pelle sia tua, e che questa [tua pelle] sia nostra!". [L'uomo chiese:] "Che cosa può venirne allora?". Essi dissero: "Tu potresti mangiarci"[315]. Essi diedero le [loro] pelli [lett. 'indumenti'], [dicendo]: "Questa pelle è per te". […] Così, invero, in quel mondo i bovini non mangiano [l'uomo, se egli indossa la loro pelle]. In realtà, i bovini in quel mondo mangiano l'uomo; per questo motivo, quindi, [l'uomo] non stia nudo davanti a un bue, per questo motivo è fuggito da lui [pensando]: "io porto la sua pelle" (*JB* II, 182).

Il brano è stato tradotto, anche se in modo discontinuo, da Wendy Doniger (1985: 40). Le glosse della studiosa focalizzano l'attenzione sui rapporti dell'uomo con l'aldilà, quel mondo dove i bovini si nutrono degli uomini. Il rapporto tra i bovini e gli esseri umani è intrepretato, pertanto, come una relazione conflittuale, in cui, per evitare che i primi possano nuocere ai secondi,

> «the sacrificer pretends to restore things to the way they were *in illo tempore*: by stealing the cow's skin, he prevents her to from stealing his; and by keeping her from seeing his own skin, he prevents her from fearing that he will steal hers» (Doniger 1985: 41).

Viene così giustificato l'utilizzo di una pelle nel rituale della *dīkṣā*. Crediamo, tuttavia che alla luce delle relazioni che intercorrono tra i bovini e gli esseri umani nel rituale del *gosava*, si possano mettere in evidenza anche altri aspetti per

[315] Lett. "Noi saremmo mangiabili da te".

scoprire in questo mito altre sfumature di significato, che riguardano in particolare le relazioni tra gli esseri umani e gli animali. Cominciamo con un'osservazione: nelle classificazioni vediche degli animali[316], essi sono distinti, tra le altre, in bipedi (*dvipad*) e quadrupedi (*catuśpad*). Ci troviamo di fronte a un'opposizione binaria che rende le due classi irriducibili l'una all'altra; eppure, com'è tipico dell'ideologia sacrificale vedica, di fronte a entità apparentemente senza alcuna relazione l'una con l'altra, i ritualisti vedici si sforzano di mostrare il legame non evidente, il *bandhu* (connessione), che consente di procedere nella formazione di accoppiamenti che connettono i diversi aspetti della realtà. Così, di fronte alla suddivisione in bipedi e quadrupedi, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* fornisce una genealogia che fa discendere entrambe le classi dall'*ātman*, il sé individuale identificato come principio supremo identico al *brahman*, il principio universale[317]:

> *sa imam evātmānaṃ dvedhāpātayat* | *tataḥ patiśca patnī cābhavatām* | [...] *tāṃ samabhavat* | *tato manuṣyā ajāyanta* ||
>
> «Quindi egli divise sé stesso in due parti e allora furono il marito e la moglie […]. [Il marito] si unì con lei e allora nacquero gli esseri umani» (*BĀU* I, 4, 3).

Il brano prosegue nella descrizione dei vari momenti della creazione, seguendo le trasformazioni che subiscono i due principi, femminile e maschile, incarnati nella moglie e nel marito. Il testo insiste, attraverso la ripetizione del termine *itara* (altro) sul carattere della creazione come alterazione, che si rende esplicito negli accoppiamenti che seguono[318]:

> *sā heyam īkṣāṁcakre, kathaṁ nu mātmāna eva janayitvā sambhavati* | *hanta tiro'sānīti* | *sā gaur abhavat ṛṣabha itaraḥ* | *tāṁ samevābhavat* | *tato gāvo'jāyanta*
>
> «Allora ella pensò: 'Come, dunque, avendomi egli fatto nascere, si è unito con me? Oh, mi devo nascondere!'. Ella divenne vacca, l'altro toro. Si unì con lei; da ciò nacquero i bovini» (*BĀU* I, 4, 4).

Dunque, i bovini, da una parte sono la seconda specie di animali a essere creati, dopo gli esseri umani, dall'altra umani e bovini sono imparentati perché discendono da un unico principio che si è trasformato dando luogo agli uni e agli altri. Dai bovini, a loro volta, discendono le altre specie di animali (animali dotati di zoccoli, ovini)[319], fino alle formiche:

---

[316] Su questo argomento di veda Lazzeroni 1975. Sulle molteplici modalità di classificazione degli animali nell'India vedica cfr. Smith 1994a: 241 e ss.

[317] Per una lettura del principio filosofico-religioso dell'uno-tutto in chiave neoanimista, pur parziale e che prescinde dalla specificità storicoreligiosa e culturale della nozione indiana del *brahman*, cfr. Willerslev 2013.

[318] Il termine creazione (*sṛṣṭi*) rimanda al concetto di 'emissione', derivando da una radice *sṛj-* che significa 'lasciare andare, scaricare, scagliare, gettare'; ma il termine assume anche una valenza sessuale, che la polarità maschile-femminile richiama e che Varenne (1982: 60-61) sottolinea, assumendo come significato fondamentale della radice verbale *sṛj-* 'faire couler', per cui *sṛṣṭi* è propriamente un'eiaculazione, un'emissione di sperma.

[319] «L'una divenne giumenta, l'altro stallone, l'una asina, l'altro asino, quindi si unì con lei; da ciò nacque il solidungulo. L'una divenne capra, l'altro capro, l'una pecora, l'altro montone; quindi, si unì

evam eva yad idaṁ kiṁca mithunamā pipīlikābhyastat sarvam asṛjata ||

«In verità, in questo modo egli produsse da sé stesso tutto ciò che procede in coppia, fino alle formiche» (*ibidem*).

In definitiva, nell'operazione classificatoria condotta dagli autori vedici, ciò che realmente conta e che rende umani e animali affini risiede nel fatto che essi si riproducono per mezzo di unioni sessuali.

Tornando a *Jaiminīya Brāhmaṇa* II, 182, gli esseri umani e i bovini condividono originariamente una natura affine, tanto da potersi scambiare la pelle: la pelle dei bovini è la pelle degli uomini e viceversa. Emerge, in questo modo, un'idea di fondo: l'uomo è bestiame, e il suo comportamento, i suoi gesti, la sua vita sono comprensibili alla luce della comprensione del comportamento degli animali. Tuttavia, al tempo stesso, i bovini sono umani: nel brano prima citato tratto dalla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* i bovini in origine erano esseri umani, sono il frutto della trasformazione della prima coppia umana e della volontà della donna di sfuggire all'uomo; allo stesso modo, nel mito del *Jaiminīya Brāhmaṇa* delle pelli scambiate, reciprocamente i bovini erano umani, perché ne indossavano la pelle. Essa, come ha notato Ariel Glucklick (1994: 108 e ss.), costituisce negli animali (umani e non umani) l'organo primario attraverso il quale avviene la relazione con l'esteriorità, ma al tempo stesso rappresenta anche il mezzo attraverso il quale eliminare la netta separazione con l'esterno. A questo punto, pur tenendo conto delle differenze legate a contesti culturali certamente molto differenti, per comprendere fino in fondo i miti a cui stiamo facendo riferimento può apparire utile rifarsi alle parole di Eduardo Viveiros de Castro (2004: 465; 2014 [2009]: 69) a proposito delle cosmogonie amazzoniche:

«The original common condition of both humans and animals is not animality but, rather, humanity. […] the myths tell how animals lost the qualities inherited or retained by humans. […] Animals are ex-humans» (Viveiros de Castro 2004: 465).

«[…] having formerly been human, animals and other cosmic existents continue to be so» (Viveiros de Castro 2014 [2009]: 69).

Nei racconti mitici, attraverso la pelle, umani e non umani si relazionano tra loro, comunicano tra loro, penetrano gli uni negli altri e si trasformano gli uni negli altri, animali umani e animali non umani immersi nello stesso ambiente presoggettivo e preoggettivo (cfr. Viveiros de Castro (2004: 464). Dunque, è possibile cogliere proprio nel prospettivismo e nell'ontologia (neo)animista una chiave di lettura che possa spiegare in una concezione unitaria l'identificazione del sacrificante con il toro durante la celebrazione del *gosava*, il mito delle pelli scambiate tra esseri umani e bovini e quello upaniṣadico della creazione. Infatti, l'affinità sottintesa tra le due specie, esseri umani e bovini, rimanda a una concezione per cui gli umani e i non umani sono accomunati da una continuità che riguarda la loro interiorità, ma

con lei e allora nacquero capre e pecore» (*vaḍavetarābhavadaśvavṛṣa itaraḥ* | *gardabhītarā gardabha itaraḥ* | *tāṁ samevābhavat* | *tata ekaśapham ajāyata* | *ajetarābhavad basta itaraḥ* | *aviritarā meṣa itaraḥ* | *tāṁ samevābhavat* | *tato'jāvayo'jāyanta* |, *BĀU* I, 4, 4).

sono separati dalla discontinuità delle loro differenti forme fisiche, dai loro corpi[320]. Questi corpi sono spesso intesi come vestiti, o pelli secondo il mito narrato dal *Jaiminīya Brāhmaṇa*, che possono essere cambiati e scambiati:

> «[…] humans and all the kinds of non- humans with which humans interact each have different physicalities, in that their identical internal essences are lodged in different types of bodies, often described locally as clothing that can be donned or discarded, the better to underline their autonomy from the interiorities which inhabit them» (Descola 2013: 80).

Ovviamente, per lo meno nel contesto culturale vedico, le relazioni che consentono di istituire un rituale zoomorfico in cui, come nel *gosava,* la metamorfosi del sacrificante in toro renda comprensibile ai suoi occhi il suo stesso sé, e la società e il mondo alla luce della lunga identificazione con l'animale, è valido solo nei confronti di alcuni animali, non di tutti. Infatti, risultano perlopiù esclusi gli animali selvatici, che vivono in un altro mondo, quello della foresta, che è il luogo dell'alterità radicale. Al contrario, l'essere umano condivide una profonda affinità con i bovini perché questi, secondo le classificazioni vediche, sono *paśu*, animali addomesticati, cioè educabili, e sono *grāmya*, cioè appartengono alla sfera del villaggio (*grāma*), alle relazioni che si instaurano al suo interno e ai ritmi e ai riti che assecondano tutti gli abitanti del villaggio, siano essi animali umani o non umani. Se gli animali del villaggio (*grāmya*) sono impastoiabili (*paśu*), ciò significa che sono educabili, rivelandosi capaci di imparare: essi, infatti, sono capaci di ripetere le azioni apprese, (e)seguendo le regole di esecuzione di tali azioni, proprio come gli esseri umani. Pertanto, sotto questo punto di vista, la vita dei bovini domestici, che condividono gli stessi spazi e gli stessi ritmi degli esseri umani, potrebbe essere intesa come sottoposta a una struttura rituale. In fondo, i riti sono tali nella misura in cui essi consistono in attività governate dalla precisa esecuzione di un certo numero regole (cfr. Staal 1979: 4) e rispondono a due processi fondamentali: la frammentazione (segmentazione di formule e di gesti) e la ripetizione (richiamata da Lévi-Strauss 2008 [1971]: 635) in cui si inseriscono le possibili modificazioni nell'esecuzione. Soprattutto, secondo Staal, sono privi di significato, ma validi solo se eseguiti in conformità alle regole stesse.

[320] Tale prospettiva è riscontrabile anche in altri contesti sud asiatici. Per esempio, per quanto riguarda le culture religiose himālayane, Davide Torri (2021: 188-189) riporta il mito dei fratelli Gorapa e Serapa, inserito nel ciclo sciamanico del Nepal occidentale, in cui viene descritta la divisione del territorio tra i discendenti dei due fratelli. Coloro che rimasero nel villaggio diedero origine agli esseri umani, quelli che abbandonarono il villaggio per vivere nelle foreste, sui pendii o nelle paludi, si trasformarono negli animali selvatici. Lo studioso annota: «This division is at once what we could term as the great culture/nature divide, but it is a divide. grounded on an original co-specificity, expressed as kinship. Moreover, it posits trespassing as a breach of the rule granting harmony and equilibrium: shamans are called to amend the breaching of the agreements ensuring peaceful coexistence. The tiger place is not the village, the human place is not the forest, the snake place is not the house and so forth». Sull'area himālayana si veda anche Torri 2015. È interessante notare, come si vedrà poco sotto, che l'organizzazione e l'assegnazione degli spazi e dei rispettivi occupanti, segue anche nell'India vedica la distinzione tra villaggio e foresta. Rimanendo nello scenario himālayano, in particolare sulle relazioni con i bovini, le relazioni che le popolazioni locali instaurano con lo yak si fondano proprio sul riconoscimento di una persona non umana, con cui si intessono rapporti di parentela (cfr. Wouters 2021).

Dunque, nel brano del *Jaiminīya Brāhmaṇa* si avverte un legame morfologico tra bovini e umani, che può essere spiegato solo nei termini del linguaggio mitico, ma che al tempo stesso consente di istituire un rapporto comparativo tra le due specie e dunque, nel rito del *gosava*, di fondare e rendere efficace il gioco di mimesi nei confronti del toro. In senso biologico, si può istituire un'analogia tra due specie quando esse, pur non avendo un progenitore comune, manifestano una somiglianza di forme e di strutture[321], sulla base delle quali si può interagire, riconoscere e condividere emozioni e sentimenti, che conducono alla percezione del sé, nell'animale umano e nell'animale non umano (cfr. Milton 2005: 260 e ss.). Questo tipo di relazione analogica viene avvertita - e spiegata miticamente – da parte dei ritualisti vedici nella misura in cui esseri umani e bovini sono entrambi animali domestici, 'impastoiabili' (*paśu*), dunque sacrificabili: la somiglianza analogica appare interna, pertanto, alla complessa ideologia sacrificale vedica. A tal proposito le classificazioni dei ritualisti vedici non lasciano spazio a equivoci: anche l'essere umano è un *paśu*, in quanto anche l'essere umano è una potenziale vittima sacrificale[322]. Gli animali selvatici, al contrario, non sono sacrificabili (cfr. *AB* II, 1, 8), anzi non sono considerati propriamente neanche animali (cfr. *TB* III, 9, 3, 1, 3): essi appartengono alla foresta (*araṇya*), cioè il luogo in cui si fa esperienza di ciò che è radicalmente "altro" rispetto al villaggio (*grāma*), all'interno del quale, invece, il tempo è scandito dai riti sacrificali[323]. Quanto detto finora può contribuire a chiarire ulteriormente le basi ideologiche su cui si fonda il rito del *gosava.* L'uomo può celebrare il *gosava* e imitare in tutto il comportamento del toro (nel modo di mangiare e nel modo di bere, nel modo di copulare e in quello di liberarsi degli escrementi, cioè nel soddisfacimento dei bisogni elementari, biologici)[324], perché fondamentalmente l'uomo partecipa della natura dei bovini e viceversa, in quanto entrambe le specie fanno parte di un'unica classe[325].

[321] Il riferimento alle classificazioni di carattere biologico viene suggerito da Jonathan Z. Smith come modello metodologico a partire dal quale poter riflettere sullo strumento comparativo nel campo degli studi storicoreligiosi, ma tale modello, nel duplice senso biologico e storicoreligioso proposto da Smith, trova una valida applicazione nel caso della mimesi attuata durante l'esecuzione del *gosava.* Cfr. Smith [J.Z.] 1990: 47.

[322] Una delle principali classificazioni che asseconda la logica binaria del sacrificio è la distinzione tra animali domestici, impastoiati o impastoiabili (*paśu*, da *paś-,* "legare, allacciare"), identificati come potenziali vittime sacrificali, e animali selvatici. Cfr. Puhvel 1978 e Houben 2001.

[323] Cfr. Malamoud 1994 [1989]: 99-120 e Oguibénine 2007; Olivelle 2011: 43 e ss.

[324] Scrive Shepard (1997: 219): «the perception of the body sounds of cows precedes the sense of self and place for these peasants, an "ordering of experience a stage earlier ... a presentational symbolism" revealing a "profound organismic organization" that keeps ideas grounded in reality. It is a physiological commons that bridges human inner states and the perception of similar states in animals: repletion, evacuation, nurturance, satiety, sleep, waking, and other analogies, precursors to metaphors whose reference is far wider than the household».

[325] Un altro aspetto, su cui vale la pena brevemente soffermarsi, è che il rito del *gosava* dura un anno e per tutto questo tempo il protagonista del rito, che imita il comportamento dei bovini, si nutrirà, anche se non viene esplicitamente affermato nelle descrizioni di cui disponiamo, esclusivamente di alimenti vegetali. In questo senso, il *gosava* appare come un rito che incita gli esseri umani ad assumere una dieta rigorosamente vegetariana. Tra i complessi rituali vedici del tipo *śrauta*, che prevedono l'uccisione e il consumo di molteplici vittime animali, il *gosava* appare ancora una volta come un rito anomalo, in quanto prevede che lo *yajamāna* si astenga completamente dal consumo di alimenti carnei. Molti autori si sono interrogati sull'origine della dieta vegetariana, osservata in India dalle classi brahmaniche, in particolare nelle regioni meridionali, e hanno ricondotto spesso

6. Il *gosava* in rapporto ai riti dei *vrātya* e alla dottrina degli *āśrama*

Il riferimento esplicito alla sessualità, che nel comportamento imitativo del bestiame non possiamo non intendere al contempo come esplicitamente esibita nel corso del rituale, ricorda le scene rituali che si succedono durante il *mahāvrata* a conclusione del *gavāmayana*. Anche per il *gosava* si può ipotizzare, sulla scorta di quanto è già stato affermato da vari studiosi rispetto al *gavāmayana*, che si possa trattare di un antico rituale, o perlomeno di frammenti di un antico rituale proprio dei *vrātya*, conservati, integrati e armonizzati all'interno dell'ideologia sacrificale *śrauta*. Che l'autore del *Jaiminīya Brāhmaṇa* scelga di riferire, come esempi paradigmatici di due atteggiamenti opposti nei confronti della celebrazione del *gosava*, gli atteggiamenti tenuti da due principi, Janaka e Puṇyakeśa, non può essere causale. L' 'ortodosso' Janaka, figlio del re del Videha, si dice disposto perfino a pagare l'incalcolabile numero di vacche previsto come *dakṣiṇā* dovute agli officianti[326], ma si rifiuta di osservare il *vrata* che il *gosava* prescrive, mentre Puṇyakeśa, figlio di Yodhena, sovrano degli Śibi, intraprende il *gosava*, accettando di andare incontro alle conseguenze degli obblighi che esso prescrive, come quello di rilasciare i propri escrementi assecondando la natura e il bisogno, senza curarsi del luogo in cui si trova (la *sabhā*, ovvero la sala in cui si riunisce l'assemblea dei dignitari del regno), del suo *status* sociale e, in definitiva, del sistema di tabù che definiscono l'assunzione della natura all'interno della cultura, che nel caso specifico sono riassunti nelle norme ordinate e specificate dai brahmani, ovvero il *dharma*. Eppure, Puṇyakeśa non solo non si sottrae, ma nelle sue parole non si scorge alcun rifiuto o alcuna condanna del rituale. Semmai, ciò che egli afferma, è che sarebbe più consono che il *gosava* fosse eseguito da un uomo già anziano. Indagando sulle origini della comunità degli Śibi, a cui appartiene Puṇyakeśa, Diwakar Acharya (2013: 119) sostiene proprio la possibilità di identificare gli Śibi con una comunità di

---

tale abitudine a fattori legati al binomio purità/impurità e al rispetto del principio dell'*ahiṃsā*, ovvero 'il non nuocere' che ben presto si è imposto come principio panindiano (tra gli studi più recenti si vedano Bryant 2006 e Alsdorf 2011. È forse possibile annoverare, tra le varie cause che hanno concorso alla diffusione del vegetarianismo come regime dietetico 'puro', anche le modalità di esecuzione del *gosava* in quanto rituale zoomorfico?

[326] Anche se non va trascurato, nell'interpretazione di questo episodio, il fatto che il pagamento della *dakṣiṇā*, come ricorda Jan Gonda, può essere interpretato non solo dal punto di vista degli officianti che ricevono il loro onorario, ma anche dal punto di vista del sacrificante come uno strumento rituale attraverso il quale egli è reso perfetto e pronto per raggiungere il cielo (cfr. Gonda 1962: 59). Su questi aspetti ritornano anche Candotti, Neri e Pontillo (2021), le quali, nel confronto tra testi vedici e buddhisti, ricostruiscono un significato originario del termine *dakṣiṇā* come 'magnificenza' ('magnificence') che implica, in senso astratto e primariamente, i meriti passati e il favore delle divinità, ma anche, in senso materiale, la 'ricompensa' che determina ricchezza, da cui il significato rituale come 'ricompensa' per il lavoro svolto dai brahmani. Le analisi condotte dalle studiose insistono in particolare nel prendere in considerazione proprio le occorrenze nel contesto dei *savayajña* (cfr. *ivi*, pp. 49 e ss.). Per questo motivo, la 'magnificenza' appartiene a chi ha ottenuto la preminenza sugli altri, in un momento della storia culturale dell'India antica in cui ancora il ruolo degli specialisti del sacro non si è definito, e prima dunque che la figura del leader si sia sdoppiata in quella del re e in quella dell'officiante: «the king who embodied the ruling, military and economic power, and the priest as recipient of a portion of the goods earned by the leader and guarantor of the technical relationship with the gods and above all with the collective tradition» (Candotti, Neri, Pontillo 2021: 84)

allevatori di bestiame, definibili da parte dell'ideologia brahmanica come uno dei gruppi di *vrātya* che non seguivano le norme religiose e i riti vedici. Inoltre, già Heesterman (1962: 8) aveva notato come *Jaiminīya Brāhmaṇa* II, 223 affermi che i *vrātya* appartengono al gruppo *kṣatriya* e che essi siano stati privati del *brahman* e siano chiamati *rājaputra*, cioè 'figli di re', e che in un altro passo (*JB* II, 220) si afferma che i *vrātya* siano anche stati privati della forza virile, del vigore sessuale, propri di Indra (*indriya, vīrya*).
Un passo del *Taittirīya Brāhmaṇa* può contribuire a gettare nuova luce sul rituale del *gosava*. Nell'ambito delle prescrizioni relative all'*agnihotra*, l'oblazione sul fuoco, il passo approfondisce il significato della formula di *pañcahotṛ* e vengono discussi i diversi nomi del vento, descrivendo l'esecuzione di una *perfomance* rituale che consente di eliminare il male, ovvero l'impurità rituale[327]. Infatti, chi insulta un sapiente che conosce i nomi dei diversi venti/soffi, attira su di sé tutto il male (*pāpman*) che si è accumulato in quest'ultimo[328]. In effetti, come ricorda Klaus Mylius (1991-1992: 123 e ss.), la formula di *pañcahotṛ* viene utilizzata in diversi contesti rituali magici, come nel *varuṇapraghāsa*, il 'riscaldamento di Varuṇa'[329]. A tal proposito, Mylius ricorda la recitazione di un verso della *Maitrāyaṇī Saṃhitā*:

> *pañcahotrā vai devāḥ paśūn asṛjanta*
>
> «Infatti, attraverso il *pañcahotṛ* gli dèi hanno emesso il bestiame» (*MS* I, 9, 5)[330].

La *performance* rituale prescritta dal *Taittirīya Brāhmaṇa* prevede che il sapiente insceni una serie di comportamenti anomali che hanno il fine di attirare su di sé le ingiurie del suo rivale[331]: in questo modo si cancella il male. L'esecuzione del rito si

[327] Cfr. *AVP* XVII, 32, 1-4, in cui si afferma che chi ha intrapreso il *vrata* del Toro da traino (Anaḍuh) conosce i venti e le direzioni nei quali soffiano e in lui i soffi vitali rimangono saldi.
[328] Cfr. a questo proposito *AVP* XVII, 40, 6, dove si afferma che colui che parla male dell'iniziato che ha intrapreso i riti per celebrare il Toro da traino Anaḍuh verrà avvolto dalle tenebre. Per questo *vrata* e per la figura di Anaḍuh si veda più avanti.
[329] Sul piano rituale, ben presto, alla suddivisione dell'anno in tre stagioni corrispose il fissarsi di un importante serie di sacrifici da compiersi tre volte all'anno, accompagnando in questo modo l'avvicendarsi delle stagioni: i sacrifici quadrimestrali (*cāturmāsya*, cfr. Bhide 1979 e in generale Keith 1925: 321 e ss..; Oldenberg 1988 [1894]: 236 e ss.). divisi in tre *parvan* ('nodo, giuntura, membro', dunque, 'sezione o suddivisione'). Questi consistevano in sacrifici di tipo *iṣṭi*, cioè che prevedevano (come pure il *dārsapūrṇamāsa*, cioè il sacrificio mensile della luna e della luna nuova) solo offerte di natura vegetali. I sacrifici *cāturmāsya* venivano celebrati a partire dall'inizio della primavera con il primo *parvan*, ovvero il *vaiśvadeva*, 'dedicato ai Viśve devāḥ' (Tutti gli dèi), o meglio, più propriamente, una delle nove classi o schiere (*gaṇa*) di divinità, formata da dodici dèi. Il secondo *parvan* era costituito dal *varuṇapraghāsa*, il 'riscaldamento di Varuṇa', che veniva celebrato in occasione del giorno di luna piena del mese di *āṣāḍha*, all'inizio della stagione delle piogge, per ottenere la liberazione dai lacci del dio Varuṇa e il cui rito principale consisteva nel riscaldare dell'orzo, da offrire poi al dio, all'interno di un vaso di terracotta a forma di testa umana (*gharma*). Il terzo *parvan*, il *sākamedha*, l' 'accensione simultanea [del combustibile]', veniva celebrato all'inizio dell'autunno (cfr. Heesterman 2007 [1993]: 287 e ss.).
[330] «Durch das *pañcahotṛ* fürwahr schufen die Götter das Vieh» (Mylius 1991-1992: 125).
[331] Thomas Oberlies (2000: 179) connette questo brano alle gare verbali basate sulla formulazione di enigmi (*brahmodya*) tramandate nei testi rituali. La cancellazione del male, sia attraverso la vittoria nei *brahmodya* sia ritualmente nel sacrificio vedico e nelle sue forme prevediche indagate da Heesterman, costituisce un aspetto dello scambio tra vita e morte, o tra *puṇya* (purezza) e *pāpman*.

potrebbe collocare in una 'atmosfera' *vrātya*[332] e appare come un rituale zoomorfico: in particolare sembra che il protagonista indossi una maschera con le corna[333] con le quali inscena una sorta di combattimento, mentre danza agitandosi e urlando e i suoi occhi roteano in modo minaccioso e oltraggioso[334].

> *tásmād evā́ṃ vidvā́n | ví̀va nr̥tyet | préva calet | vyásyevākṣyáu bhāṣeta | maṇṭáyed iva | krātháyed iva | śr̥ṅgāyéteva | utá mópavadeyuḥ | utá me pāpmā́nam ápahanyur íti |*
>
> «Per questo motivo colui che così sa inizi invero a danzare, si agiti, i suoi occhi si esprimano in modo oltraggioso, parli come se fosse un intermediatore, faccia baldoria, dia colpi con le corna, [pensando]: "Possano ingiuriarmi, possano eliminare il male da me"» (*TB* II, 3, 9, 9, 2-10).

Andrebbe considerato ancora un altro aspetto del brano del *Jaiminīya Brāhmaṇa* riguardante il *gosava* di Puṇyakeśa. Il principe ha compiuto il *gosava*, ma avverte la difficoltà di sostenere le prove prescritte: la mimesi dell'animale implica una rinuncia che solo un uomo anziano, negli ultimi anni della sua vita, sarebbe in grado di portare a termine. Qui entra in gioco un ulteriore fattore di riflessione relativo a una possibile allusione alla dottrina degli *āśrama*. Tale dottrina, secondo Patrick Olivelle (1993 e 2018: 17) si sviluppa intorno al III sec. prima dell'era volgare o poco prima, ma è forse ipotizzabile intravederne un accenno già nelle parole di Puṇyakeśa. Secondo la teoria degli stadi della vita (*āśrama*) solo chi, essendosi adeguato alle norme dharmiche nel corso della sua esistenza, sia in gioventù,

---

Infatti, da *PB* XVII, 1, 9 si evince, ancora una volta nel contesto delle prescrizioni legate ai *vrātya*, che la cancellazione del male possa avvenire trasferendolo su qualcuno (cfr. Heesterman 1962: 11).

[332] Con le parole di Jan Heesterman (1962: 4) i *vrātya* «eat unclean food, use bad language (ritual obscenities?), unconsacrated they use the language proper to the dīkṣita, assail who are not to be assailed».

[333] Cfr. *AVP* XVII, 35, 10-12, dove il *vratin* che osserva i riti dedicati al Toro Anaḍuh, conquista il *r̥ta* (l'ordine cosmico) e il *satya* (la verità), rappresentati dalle due corna dell'animale.

[334] Pur non sostenendo una interpretazione in senso necessariamente sciamanico delle azioni prescritte, tuttavia, per mettere in evidenza alcuni utili elementi di comparazione, mi limito a riportare quanto scrive Sergio Botta (2019 [2018]) a proposito del «peculiare comportamento degli sciamani, caratterizzato da sovraeccitazione, estasi, convulsioni e danze (Laufer, 1917, p. 370). In questa direzione, che indicherebbe significati legati alla dimensione corporea, si sono mossi diversi specialisti: Hamayon, ad esempio, ha indagato il campo semantico del termine, rilevando come *šamān* possa indicare il movimento delle gambe degli sciamani nel corso delle danze rituali (Hamayon, 1990; 1993). La radice *šam(a)-* contraddistinguerebbe inoltre l'azione di respingere i rivali e/o di accoppiarsi con le donne. In lingue affini al tunguso, si registrano poi diversi elementi che sembrano rafforzare questa tesi "corporea": tra gli Iacuti, ad esempio, il termine *oyuum* – che definisce un operatore rituale simile allo sciamano tunguso – deriverebbe dalla radice *oy*che significa "saltare", "recitare" e "giocare". Tra i Buriati, il verbo *mürgekhe* – simile allo "sciamanizzare" indicato da Avvakum – individuerebbe l'azione di "incornare" e "calpestare il suolo" alla maniera dei ruminanti, mentre il verbo *khatarkha* significherebbe "trottare" (Hamayon, 1998). Inoltre, molti termini connessi alle pratiche rituali nelle lingue siberiane rimanderebbero al cantare o all'urlare, come riproduzione dei suoni emessi da mammiferi e uccelli, e legherebbero dunque lo sciamanesimo all'imitazione dei comportamenti animali legati all'accoppiamento. L'azione dello sciamano sarebbe conseguentemente caratterizzata non tanto da una particolare condizione psico-fisica esperita nel corso del rituale, quanto dalla capacità di agire performativamente nella costruzione di un dialogo teatrale attraverso il quale verrebbe stabilita una partnership tra la sfera umana e il mondo degli animali (Hamayon, 1992; 2003)».

quando si apprendono i *Veda*, sia nel corso della maturità, quando si conduce la vita di capofamiglia che risiede nella casa (*gṛhastha*), osservando gli obblighi sociali e rituali, potrà nella terza fase della sua vita abbandonare tali obblighi per ritirarsi a vivere nella foresta (*vanaprastha*), fino ad abbracciare la vita dell'asceta rinunciante (*saṃnyāsin*). Allo stesso modo, sembra suggerire Puṇyakeśa, solo un uomo anziano, che abbia già assolto i propri obblighi dharmici, potrà affrontare la dura prova del *gosava.* Allora, il controllo di sé stessi e la posizione di superiorità che ne consegue in seno alla comunità, potrebbero anche essere intesi come il conseguimento del superamento di una prova rituale che getta le basi per una interpretazione del sacrificio che guarda già agli sviluppi interpretativi upaniṣadici. In fondo, il rito dello spegnimento del fuoco, da un punto di vista antropologico, coincide proprio con la rinuncia alle norme culturali vediche, alla "cottura" (cfr. Olivelle 2011: 82 e ss.) che è il fondamento stesso e la condizione imprescindibile dell'esecuzione dei sacrifici, in quanto trasformazione, attraverso il fuoco o attraverso un procedimento sostitutivo della cottura vera e propria (anche il *soma* o il miele sono sostanze che costituiscono il frutto di un procedimento di trasformazione, di "riscaldamento" o "cottura")[335], di alcuni alimenti, che solo trasformati dal fuoco, possono risultare graditi agli dèi e assolvere alla loro funzione di offerte. Ecco allora che nel *gosava* appaiono emergere elementi rituali di gruppi - tra cui vanno annoverati i riti dei *vrātya* e le correnti ascetiche dei gruppi di *śramaṇa* (cfr. Bronkhorst 2007; Olivelle 2011) - che per qualche motivo praticavano riti impuri[336] e che erano stati man mano integrati nella ritualità *śrauta* di cui i testi vedici ci forniscono testimonianza. Il processo che andò definendo il concetto di purezza rituale in seno alla religiosità di tipo *śrauta* fece sì che questi elementi rituali fossero progressivamente giudicati impuri e che dunque con il passare del tempo fossero eseguiti sempre più sporadicamente. Al tempo stesso, gli elementi della religiosità del periodo vedico, sia interni alla cultura brahmanica sia incorporati da quest'ultima, potrebbero essere all'origine delle pratiche ascetiche yogiche e di alcune forme di religiosità, come quelle espressesi storicamente nel tantrismo (cfr. Bronkhorst 1998; Samuel 2008), in particolare nell'imitazione del comportamento degli animali da parte dei rinuncianti, per esempio indossandone le pelli oppure identificandosi con gli animali nella modalità di raccolta del cibo (cfr. Olivelle 2011: 91 e ss.). Gli asceti non cucinano, ma neanche accumulano le provviste. Essi, come gli animali, si procurano ciò che mangiano giorno per giorno. Così le posizioni espresse da Victor Turner in merito all'intreccio dinamico tra struttura e antistruttura nella definizione dei processi rituali, trovano conferma nella storia religiosa e culturale indiana proprio nella dinamica che contrappone il comportamento dharmico al comportamento ascetico. Olivelle (2011: 92) riassume con queste parole:

> «In the Indian ascetic ideologies, moreover, life in the wilderness and the imitation of wild animals carry a deeper meaning. They are expressions of the belief that an ascetic's life style is the antithesis of all that civilization stands for. The first and the most obvious feature of the ascetic anti-civilization is the ideal-typical habitat of ascetics».

[335] Cfr. Malamoud 1994 [1987]: 23 e ss. e McClymond 2004: 358.

[336] Questi gruppi erano estranei alle tradizioni brahmaniche o perché etnicamente diversi dal nucleo indoario o piuttosto erano interni alla religiosità vedica ma avevano contaminato la loro purezza, come i *vrātya*.

7. L'arcaico *govrata* di Anaḍuh, il Toro da traino

Il raggiungimento dello *status* di "toro che trascina il carro" (*anaḍuh*) rimanda indubbiamente come è stato notato da Arthur Berriedale Keith (1925: 477), a Anaḍuh o Anaḍvān, il Toro da traino cosmico glorificato in *Atharvaveda* IV, 11, nella redazione della scuola Śaunaka[337]. Appare particolarmente interessante, oltre all'esaltazione di Anaḍuh/Anaḍvān, tipica degli inni vedici che in ogni elemento del cosmo individuano, attraverso l'uso dell'analogia, il tutto, la strofa 9 dove il Toro Anaḍuh è associato alla progenie e al conseguimento del mondo:

> *yó védānadúho dóhān saptā́nupadasvataḥ* | *prajā́ṃ ca lokā́ṃ cāpnoti táthā saptaṛ̥ṣáyo viduḥ*
>
> «Colui il quale di Anaḍuh conosce i sette doni [lett. mungiture] che non vanno in rovina, costui ottiene la progenie e il mondo. Così hanno saputo i sette *ṛ̥ṣi*» (*AVŚ* IV, 11, 9).

Si confronti a tal proposito il testo nella redazione della scuola Paippalāda, recentemente edito da Umberto Selva (2019), del quale riportiamo la traduzione

> *prāja vai samṛ̥ddhir akṣitiḥ* (a)
> *paśavaḥ parūṃṣi* (b) ||
>
> «Success, imperishableness is offspring;
> [Indra's] joints are the domestic animals» (*AVP* XVII, 28, 32, trad. di Selva 2019: 262-263).
>
> *prajām eva samṛ̥ddhim akṣitim ava rundhe ya (evaṃ vidvān anaḍuho vrataṃ bibharti)* ||
>
> «He secures truly offspring, [and hence] success, imperishableness, he who, (being initiated, "bears" the observance of the draft-ox)» (*AVP* XVII, 28, 33).

Dunque, il Toro rappresenta esplicitamente un animale associato alla fecondità e al raggiungimento di uno *status* elevato nel mondo. Le sette "mungiture", secondo i commentatori (cfr. Whitney 1971 [1905]: 165), sono da identificare con le sette piante che nei testi vedici rivestono una funzione significativa durante l'esecuzione dei riti. Tra queste, vengono nominati alcuni tipi di cereali (il riso, l'orzo, il sesamo, il miglio, il grano) e alcune leguminose, come le lenticchie e i fagioli. Tra tutte, le più gradite agli dèi sono il riso e l'orzo (cfr. Witzel 2009: 4). Il legame con la vegetazione avvalora il contesto dell'inno volto alla promozione della fecondità e tale legame è ulteriormente sostenuto da Albrecht Weber[338], il quale nel XVIII volume dei suoi

[337] Si confrontino le traduzioni di Griffith 1973 [1889] e di Whitney 1971 [1905].

[338] Queste sono, infatti, le osservazioni elaborate da Weber (1898: 39): «Diese Verherrlichung des Stieres, als Last ziehend, *anaḍvān* […] der hier dabei zugleich als Repräsentant der Alles-schaffenden Zeit, resp. des Jahres erscheint, ist daher an den Jahresschluss, an die "Zwölften" angeknupft. […]

Indische Studien interpreta l'inno collegandolo a uno scenario rituale di celebrazione del solstizio d'inverno. Se già questa strofa ci trasporta nel clima, o meglio nelle finalità che il sacrificante si propone di ottenere attraverso l'esecuzione del *gosava*, l'inno prosegue incastonando nelle strofe successive alcuni concetti, che non possono non essere messi in relazione con quanto affermano i testi relativi al *gosava* finora analizzati. Di particolare interesse appare, per la linea interpretativa che si sta assecondando, la strofa 11:

> *dvā́daśa vā́ etā́ rā́trīr vrátyā āhuḥ prajā́pateḥ | tátrópa bráhma yó véda tád vā́ anaḍúho vratám ||*
>
> «Affermano, quindi, che le notti del voto [sacrificale] di Prajāpati siano dodici; colui il quale conosce il *brahman* che è lì, ciò è invero il voto del Toro da traino» (*AVŚ* IV, 11, 11).

Dodici notti, dunque, dura il *vrata* del Toro Anaḍuh, identificato con il dio Prajāpati, del quale rappresenta una delle epifanie cosmiche[339]. Ma Anaḍuh, nel corso dell'inno, viene più volte associato anche al dio Indra (cfr. strofe 2, 3 e 7), il dio protagonista di svariati miti cosmogonici, in cui i suoi aspetti guerrieri si fondono con quelli di un dio che promuove la fertilità cosmica. A questi si aggiungono, sempre nella strofa 7, il dio Agni (il Fuoco), nel suo aspetto di Vaiśvānara, cioè il fuoco vitale che pervade tutti gli esseri, e ancora con Parameṣṭhin, il Supremo, e con Virāj, lo Splendore intellettuale, che rappresenta la prima progenie del *brahman*. A questo punto, risulta non azzardato pensare di poter intendere la celebrazione delle dodici notti del voto di Anaḍuh, sulla scorta di Weber[340], come la celebrazione di una festa solstiziale e di fine anno/Capodanno. Le dodici notti si snodano durante il periodo del solstizio invernale e celebrano la fine dell'anno trascorso; al tempo stesso, con i riti messi in atto, in cui l'aspetto ludico svolge un ruolo di primaria importanza (si confrontino a tal proposito, ancora una volta, i riti eseguiti durante il *mahāvrata*), esse intendono auspicare la prosperità e la fecondità dei successivi dodici mesi del nuovo anno, di cui pertanto costituiscono una proiezione anticipatrice. Ciò lascerebbe intendere come questo inno potesse indicare una forma di *vrata* dedicato a un bovino cosmico, di cui il *gosava* potrebbe

---

Das ganze Lied ist in hoch-mystischen Tone gehalten, und leistet in der Verherrlichung des "*anaḍvān*" das denkbar Möglichste. Und zwar scheint damit noch […] ein "heisser Trunk (Milch)", *gharma* unmittelbar verbunden, der ja auch sonst noch im *śrauta*-Ritual (cf. die *pravargya*-Ceremonie […]) eine grosse Rolle spielt». [«Questa glorificazione del toro, come animale da traino di carichi, *anaḍvān* […] che appare qui allo stesso tempo come rappresentante del tempo onnicreativo, o dell'anno, è quindi legato alla fine dell'anno, al "dodicesimo". […] L'intero inno mantiene un tono altamente mistico e raggiunge il massimo possibile nella glorificazione di *anaḍvān*. E in effetti, […] una "bevanda calda (latte)", il *gharma*, sembra essere direttamente collegata a esso, che svolge un ruolo importante anche nel rituale *śrauta* (cfr. la cerimonia *pravargya*)»].

[339] Come sottolinea Jan Gonda (1965b: 298), il numero dodici risulta ritualmente connesso al dio Prajāpati e in questo caso specifico sembra che si possa individuare un'allusione al *prājāpatyakṛcchra*, un rito espiatorio della durata di dodici giorni. Un'altra possibile allusione è al rito della *dīkṣā*, che durava anch'essa dodici giorni.

[340] Ancora Weber (1898: 45), commentando la strofa 11 dell'inno, annotava: «Die Vorstellung von den zwölf Nächten am Schluss des Jahres, als dem prophetischen Abbild der zwölf Monate des neunen Jahres, ist eine alte indogermanische». [«L'idea delle dodici notti alla fine dell'anno, come immagine profetica dei dodici mesi del nuovo anno, è di antica origine indo-germanica»].

rappresentare la sistematizzazione rituale operata nel corso dei secoli successivi dai brahmani. Peraltro, l'estensione del *gosava* nell'arco di un anno che culminerebbe, secondo Weber, nella celebrazione del solstizio d'inverno, consente un paragone tra il *gosava* e la celebrazione del *gavāmayana*, la 'sfilata delle vacche', cioè delle costellazioni zodiacali. Il rituale del *gavāmayana* funge da modello per le sessioni sacrificali (*sattra*) della durata di un anno. Infatti, il *gavāmayana* costituisce una celebrazione del trascorrere dei mesi nel corso del calendario cerimoniale, in cui vengono esaltati in particolare due momenti: il giorno centrale dell'anno, cioè l'equinozio di primavera (*viṣuvat*), e il giorno del solstizio d'inverno e della fine dell'anno, con la 'grande festa' del *mahāvrata*. I parallelismi individuati conducono a un'ulteriore interpretazione, sostenuta da Umberto Selva e che condivido, ovvero la possibilità di sostenere che il *vrata* del Toro Anaḍuh

> «can be traced back to the Indo-European *Männerbund*'s initiatory practices, which are also reflected in the tradition of the Vrātyas. Thus, I identify the *anaḍudvrata* as a practice connected with the celebration of the solstices: the Gharma rite at the summer solstice, and the twelve *vrátyā* nights of the winter solstice» (Selva 2019: 218).

Queste considerazioni potrebbero essere ulteriormente suffragate da un'altra osservazione. Il carro trainato dal Toro Anaḍuh potrebbe essere identificato con il carro solare, che renderebbe ancora più robusta l'ipotesi di Weber di cui abbiamo discusso poco sopra. Tale identificazione poggia sull'idea, sostenuta per esempio da Enrico Campanile (1990: 138), secondo il quale l'idea del carro solare trainato da un bue/toro precederebbe, nella più remota antichità indoeuropea, l'immagine del carro solare trainato da cavalli:

> «ci fu un tempo in cui il carro del Sole, prima di essere tirato da cavalli, lo era da bovi. Una traccia sicura ne rimane in un'espressione gatica, *asnąm uxšā* (pl. *uxšānō*), attestata due volte (Y. 46, 3 e 50, 10), alla lettera "toro (tori) dei giorni", che metaforicamente designa i raggi del sole nascente».

Alle testimonianze dell'*Avesta* si può forse aggiungere l'inno atharvanico al Toro Anaḍuh. Inoltre, tale spiegazione inquadrerebbe il comportamento incestuoso richiesto allo *yajamāna* che intraprende il *gosava* all'interno del complesso mitico riguardante il Sole. Uno dei motivi principali all'interno dei *Veda* è rappresentato proprio dal rapporto incestuoso di Sūrya con la figlia (cfr. West 2007: 224 e ss.), per cui il sacrificante, che per un anno conduce il gioco rituale di imitazione del bovino, mantenendo una condotta sessuale che ignora il tabù dell'incesto, potrebbe essere identificato proprio con il sole. Ma questa identificazione, che conduce lo *yajamāna* ad acquisire il dominio di sé e la supremazia sugli altri implica, come già si è visto in precedenza a proposito delle analisi intorno ai giochi rituali delle corse e delle gare con i carri, l'acquisizione della regalità divina, che discende dal Sole stesso.
Dunque, comportandosi come un bovino, in un gioco ritualizzato in cui le regole da seguire si oppongono a tutte le norme fissate dalla tradizione culturale vedica

stessa[341], il sacrificante che esegue il *gosava* giunge a conseguire quella condizione di dominio di sé e di supremazia denominata *svārājya*. Questa è incarnata, nell'inno atharvanico, proprio dal Toro Anaḍuh:

> *anaḍvā́n dādhāra pr̥thivī́m utá dyā́m anaḍvā́n dādhārorv àntárikṣam | anaḍvā́n dādhāra pradíśaḥ ṣáḍ urvír anaḍvā́n víśvaṃ bhúvanam ā́ viveśa* ||
>
> «Anaḍvān, il Toro da traino, sostiene la terra e anche il cielo, Anaḍvān, il Toro da traino, sostiene l'ampia atmosfera. Anaḍvān, il Toro da traino, sostiene le sei estese regioni dello spazio[342], Anaḍvān, il Toro da traino, ha pervaso tutto il mondo delle creature» (*AVŚ* IV, 11, 1-2).

Anaḍuh, il bue con il quale colui che offre il voto si è identificato, viene pertanto riconosciuto e concepito come espressione di tutti gli aspetti della realtà o come parti di esso, in primo luogo come immagine dello stesso dio Indra, di cui condivide le caratteristiche (cfr. *Kauśika Sūtra* 66, 12)[343]. Tuttavia, affinché lo *yajamāna* possa esercitare lo *svārājya* all'interno della sua comunità, è necessario che i membri della stessa comunità lo giudichino degno di fiducia. Questa fiducia, nel *vrata* del Toro Anaḍvān/Anaḍuh si realizza ancora una volta grazie all'identificazione con l'animale, del quale vengono interiorizzate le caratteristiche:

> *yāv asya karṇau sā śraddhā* || (1)
> *carācarā vai śraddhā* (2a)
> *tasmāt karṇau muhur varīvarjayati* (2b) ||
> *śraddadhate* [']*smai śraddhānīyo bhavati ya* (*evaṃ vidvān anaḍuho vrataṃ bibharti*) (3) ||
>
> «His two ears, they are trust.
> Trust is in constant motion;
> that's why he (the draft-ox) constantly flaps [his] ears back and forth every moment.
> [People] trust him, he becomes trustworthy, he who, (being initiated, "bears" the observance of the draft-ox)» (*AVP* XVII, 36, 1-3, trad. Selva 2019, p. 292)[344].

[341] Sembra addirittura, agli occhi di coloro che assistono ai riti del *vratin* coinvolto nella celebrazione del Toro Anaḍuh, che egli sia affetto da una stregoneria, talmente anomalo è il suo comportamento: *kr̥tyā vā eṣā manuṣyeṣu carati yad anaḍvān yad anaḍudvratī* («This is witchcraft, when, as a draft-ox, as one practising the observance of the draft-ox, one wanders among humans», *AVP* XVII, 35, 2, trad. Selva 2019: 284).

[342] Ovvero il cielo, la terra, il giorno, la notte, le acque e le piante. Dunque, queste entità si sostengono grazie all'attività dell'aratura, di cui Anaḍvān viene riconosciuto come insostituibile attore e al tempo stesso come simbolo della fecondità di cui l'aratura è portatrice.

[343] Cfr. la traduzione del passo e le note di commento in Gonda 1965b: 97-98; 287 e ss. In particolare, lo studioso sottolinea come nello sviluppo delle riflessioni brahmaniche Anaḍvān venga identificato prima con Prajāpati e poi, all'interno della tarda *Cūlikā Upaniṣad*, venga concepito come una delle forme in cui riconoscere il *brahman* (cfr. Gonda 1965b: 287-288).

[344] L'interpretazione simbolica delle diverse parti del corpo del Toro Anaḍuh prosegue nei versi successivi, sul modello dell'interpretazione simbolica delle parti del corpo del cavallo. Cfr. p.e. *TS* VII, 5, 25, 1-2 e *BĀU* I, 1, 1-2; cfr. inoltre Spanò 2021: 77. Come il *gosava* prevede una durata di un anno, allo stesso modo il Toro Anaḍuh, e colui che ha eseguito il *vrata* in suo onore, sono identificati con

8. Nuovi sviluppi: il *govrata* nel *Mahābhārata*

Il rituale del *govrata* subisce ulteriori evoluzioni nelle fasi successive della religiosità indiana. Di esso troviamo ancora testimonianza nel *Mahābhārata*. Diversi autori (cfr. Olivelle 1992: 110; Acharya 2013: 113) hanno rilevato come nell'*Udyogaparvan* del poema (V, 97, 14) vengano brevemente riferite le modalità con le quali eseguire questo voto:

> *yatratatraśayo nityaṃ yenakenacidāśitaḥ* |
> *yenakenacidācchannaḥ sa govrata ihocyate* || 14 ||
>
> «Colui che giace dovunque, che si nutre di qualsiasi cosa, che si copre con qualsiasi cosa, costui in questo caso è chiamato 'osservante del *govrata*'» (*MBh* V, 97, 14).

Il motivo del voto ai bovini, tuttavia, ritorna anche in un altro passo significativo, poco studiato, se non da Marcel Mauss, nell'ottica della teoria del dono (cfr. Mauss 1924: 82). Il passo si trova inserito all'interno del *Dānadharmaparvan* (*Il libro della norma relativa al dono*), che costituisce la prima subsezione dell'*Anuśasanaparvan* (XIII libro del *Mahābhārata*), *il Libro dei precetti*. Qui Bhīṣma, il formidabile arciere comandante dell'armata dei Kaurava, fornisce a Yudhiṣṭhira, il maggiore dei Pāṇḍava, figlio del Dharma, una serie di insegnamenti riguardanti i meriti che derivano dal donare. Tra i doni, quello di una vacca viene elogiato come il più elevato (cfr. *MBh* XIII, 75, 2a). Poco prima, Bhīṣma aveva affermato che:

> *manasā goṣu na druhyed govṛttir go'nukampakaḥ* ||
>
> «Con la mente non cerchi di far del male ai bovini, [il suo comportamento] sia il comportamento naturale della vacca, sia compassionevole verso la vacca» (*MBh* XIII, 72, 21cd).

Bhīṣma insegna a Yudhiṣṭhira i gesti rituali che devono precedere il dono di una vacca. Colui che esegue il voto della vacca (*govrata*), della durata di tre giorni precedenti la donazioni e tre giorni successivi alla donazione, dovrà giacere per una notte in mezzo alle vacche (*praviśya ca gavāṃ madhyam*, *MBh* XIII, 75, 6c)[345], pronunciando questa massima: *gaur me mātā govṛṣabhaḥ pitā me* («La vacca è mia madre, il toro è mio padre», *MBh* XIII, 75, 7a). Il *govratin* che si appresta a fare il dono della vacca riconosce sé stesso come appartenente alla specie dei bovini. Per questo motivo, giacendo con i bovini, trascorre una notte tra loro. A questo punto la descrizione del voto appare una ripresa, in un contesto in cui si è ormai affermata la sacralità della vacca, dell'antico rituale del *gosava*.

---

un anno intero (*saṃvatsara* cfr. XVII, 38, 6). Tanto che dentro di lui ci sono cento quindicine di giorni, cento mesi, cento stagioni, cento sezioni dell'anno (cfr. *AVP* XVII, 41, 2).

[345] Peraltro, si può notare come l'utilizzo del verbo *praviś-* sembri poter contenere anche un'allusione di carattere sessuale.

prapadyaivaṃ śarvarīm uṣya goṣu | *munir vāṇīm utsṛjed gopradāne* |7|

«Così, quando intraprende la notte [del rituale], giacendo tra i bovini, l'asceta silente eviti di parlare durante il dono della vacca» (*MBh* XIII, 75, 7cd)

sa tām ekāṃ niśāṃ gobhiḥ samasaṃkhyaḥ samavrataḥ | *aikātmya gamanāt sadyaḥ kalmaṣād vipramucyate* |8|

«Egli per una notte, comportatosi in maniera uguale ai bovini, si libera dalla sporcizia all'istante, avendo[ne] assunto lo stesso identico andamento» (*MBh* XIII, 75, 8).

L'espressione *aikātmya gamanāt* ci appare densa di significato: il *govratin* ha realizzato una perfetta identità (*aikātmya*) tra la sua natura e quella dei bovini, un sé o un'anima unica (*ekātman*) che deriva da un 'rapporto' intimo o dalla 'coabitazione' (*gamana*): giacendo con i bovini, è entrato con loro in una tale intimità da averne assunto l' 'andamento' (*gamana*). Ed ecco allora che, nel giorno in cui, conclusa la prima parte del rito, il *vratin* procederà al dono della vacca, rivolgendosi ai bovini esclama:

yā vai yūyaṃ so 'ham adyaika bhāvo

«Invero, quelle che voi siete, io sono oggi divenuto lo stesso» (*MBh* XIII, 75, 13a)

Secondo la letteratura sul *dharma*, il *govrata* dovrà essere intrapreso da parte di chi si sia macchiato della colpa connessa all'uccisione di una vacca. Nel *Mānava Dharmaśāstra* (XI, 109-116; cfr. *Viṣṇu Smṛti* I, 8, 16-24) il legislatore afferma che il rito espiatorio dura tre mesi (un mese secondo la *Viṣṇu Smṛti* I, 8, 16) e consiste per il primo mese nel nutrirsi di pappa d'orzo, vivendo nella stalla con i capelli rasati e la testa avvolta nella pelle della vacca uccisa. Nei due mesi successivi il *govratin* assumerà piccole quantità di cibo, e osservando la castità, farà le proprie abluzioni nell'urina di vacca. Durante il giorno seguirà le vacche, rimanendo come loro in piedi, respirando la polvere che esse sollevano; di notte, dormirà accovacciato sulle cosce. Ne dovrà imitare il comportamento continuamente: se le vacche stanno ferme, egli starà fermo in piedi dietro di loro, se si muovono, le seguirà, se riposano sedute, si siederà. Quando una vacca è ammalata, e dunque minacciata dai ladri o dalle tigri, o se è caduta o si è impantanata, il *govratin* la libererà e la proteggerà. Allo stesso modo, di fronte alle intemperie, non cercherà riparo se prima non ne avrà assicurato uno alla vacca. Conclusi i tre mesi, il *govratin* dovrà donare dieci vacche e un toro. L'autore della *Viṣṇu Smṛti* aggiunge un ulteriore dettaglio: il *govratin* dovrà nutrirsi dei prodotti della vacca (I, 8, 23). Questa disposizione è ricordata anche nel *Mahābhārata*: il *govratin* deve vivere dei 'succhi della vacca' (*gorasair vartitavyam*, *MBh* XIII, 72, 41d), cioè dei *pañcagāvya*, i cinque derivati della vacca (latte, burro, caglio, urina, sterco), tradizionalmente considerati come elementi rituali purificatori (cfr. Simoons 1974). Sotto questo aspetto, il rituale del *gosava* istituisce uno schema di comportamenti, che si concludono con una donazione, volti a regolare i rapporti tra la comunità umana e quella bovina, in una

prospettiva che riconosce la centralità dei bovini nella società vedica. Accettando l'approccio di Roy Rappaport, si potrebbe affermare che il rituale del *gosava* si colloca all'interno di un ecosistema culturale i cui processi sociali mirano a mantenere l'equilibrio tra la popolazione umana e le risorse. Così, pur riferendosi ai maiali nei contesti rituali relativi alla Nuova Guinea, Rappaport (1979: 28) scriveva che il rito:

> «play an important part in regulating the relationships of these groups with both the nonhuman components of their immediate environments and the human components of their less immediate environments, that is, with other similar territorial groups».

Le precisazioni che aggiunge Nīlakaṇṭha, il commentatore del testo del *Mahābhārata*, consentono di inquadrare ancor meglio i riferimenti nell'esecuzione di questo voto rispetto alla storia religiosa indiana precedente. Dormendo per terra, il *govratin*, dovendo imitare i bovini in tutto, sopporterà anche, senza grattarsi, gli insetti o gli altri parassiti che lo possano tormentare, proprio come fanno i bovini.
Esseri umani e bovini realizzano pertanto una natura identica ogni volta che i primi eseguiranno il voto della vacca. Ma tale identità è precedente all'istituzione stessa del rito, per cui il rito non fa, ogni volta, che ricordarcelo: *purā goṣūpanītāsu* («Il rito dei bovini è stato tramandato dai primordi», *MBh* XIII, 75, 4a). In *illo tempore*, i bovini e gli esseri umani condividevano la medesima natura e il *govrata* riattualizza quel tempo, narrato nel mito delle pelli scambiate nel *Jaiminīya Brāhmaṇa*, in cui le due specie si osservavano reciprocamente, e riconoscendosi, definivano i loro ruoli e le loro funzioni.
Come notava Marcel Mauss:

> «Il s'agit ici d'une véritable initiation des vaches au donateur et du donateur aux vaches; c'est une espèce de mystère» (Mauss 1924: 82, n. 5).

Il che significa, ricordando le tesi prospettiviste di Viveiros de Castro, che se gli esseri umani che si sottopongono al *govrata* agiscono come bovini, i bovini che partecipano al *govrata* si trovano in una condizione simmetrica e speculare, per cui si trovano ad agire come gli esseri umani, come il *govratin*.

Conclusioni

Durante il *gosava* si succede una serie precisa di identificazioni, ciascuna con precise conseguenze, che riassumiamo: 1) assumere il comportamento di un toro significa accettare le regole di un gioco che impone di assecondare la natura, rifiutando le basi culturali, quale è appunto il tabù dell'incesto. In questo senso si può intravedere nel *gosava* anche l'aspetto di un rito espiatorio, che lo accomunerebbe agli altri rituali di tipo *śrauta*. Questo aspetto è messo in evidenza dall'autore del *Mānava Dharmaśāstra* quando afferma che il trasgressore che si è macchiato della colpa più grave, l'uccisione di un brahmano, potrà espiare questa colpa offrendo diversi sacrifici, tra cui il *gosava* (cfr. *MDhŚ* XI, 75, 2) assumere il comportamento di un toro significa anche identificarsi con lo stesso Prajāpati, del quale questo animale rappresenta una delle molteplici manifestazioni (cfr. p.e. *ŚB* V, 2, 5, 17: *ṛṣabho vaí paśūnắm prajắpatiḥ*, «Il toro è proprio il Prajāpati dei bovini»); 3) l'identificazione

con Prajāpati consente di violare, come lo stesso dio ha fatto, il tabù dell'incesto; 4) questa identificazione conduce a ottenere progenie e forza generativa, di cui Prajāpati e il toro costituiscono una potente raffigurazione; 5) come il toro/Prajāpati creando, instaura l'ordine cosmico, politico e sociale, allo stesso modo colui che ha concluso il *gosava*, essendosi identificato con il toro/Prajāpati, viene riconosciuto come capo, in quanto adesso occupa, in ragione della dura prova superata, una posizione di rango superiore all'interno della comunità umana.

Da quanto detto finora, appare opportuno focalizzare l'attenzione su un punto: la natura del toro (o dei bovini in generale) riflette alcuni aspetti potenziati della natura umana, che riguardano in particolare la capacità procreativa e la forza. Forse, il *gosava* custodisce un nucleo di performance arcaiche che urtano la sensibilità di alcuni interpreti odierni nella misura ci pone di fronte alla più difficile delle prove: liberarci per un lungo periodo di tempo dei sistemi e delle reti culturali che ci hanno reso esseri umani, liberarci dunque della nostra stessa umanità, per tornare a vivere come gli animali, prima che le buone maniere a tavole, le strutture elementari della parentela e i tabù culturali si imponessero all'umanità. Al tempo stesso, va sottolineato che l'imitazione del comportamento del toro, che il *gosava* prescrive per il conseguimento dello *svārājya*, il 'dominio di sé' e la 'superiorità' sugli altri, si inscrive comunque all'interno di una cornice rituale, che prevede regole precise da rispettare. In questo senso, lo zoomorfismo non annulla l'umanità del sacrificante, piuttosto la mette tra parentesi. Il gioco rituale della mimesi del toro consentirà così al sacrificante di apprendere una verità più profonda su stesso e sulla sua natura di essere umano. Egli è un animale: abbandonatosi agli impulsi per un anno, senza alcuna norma culturale che lo freni, riscopre, attraverso l'esperienza vissuta da animale, la sua natura pulsionale più nascosta. Ma al tempo stesso, trattandosi di un gioco rituale e dunque di regole da seguire, al tempo stesso l'esperienza dell'animalità gli rammenta anche continuamente la vita normata del sistema culturale in cui è inserito. Attraverso l'immedesimazione nel toro, il sacrificante impara a costruire l'essere umano più elevato e conquista così la condizione di *svarāj*, cioè di 'sovrano di sé stesso', in quanto capace di autodominio. Così il teriantropismo rituale e in generale le relazioni con gli animali non fanno altro che renderci sempre più umani, nel difficile equilibrio tra natura e cultura, che non vanno concepite dicotomicamente come sfere circoscrivibili ed escludentisi reciprocamente, in opposizione l'una all'altra. D'altro canto, il rito del *gosava* interroga il limite tra umano e animale, suggerendo la possibilità di ripensare tali categorie come distinte da un confine mobile e dinamico, in cui gli animali umani e gli animali non umani si intersecano reciprocamente[346]. Natura e cultura non sono ambiti separabili, così come non lo sono l'animalità e l'umanità: esse si realizzano insieme, nei diversi ambienti che animali umani e non umani abitano e nelle relazioni che essi hanno instaurato e continuano a instaurare tra loro, fino a riconoscersi come specie compagne. Infatti, le intersezioni che emergono dall'esecuzione del *gosava* rimandano innanzitutto a una relazione con i bovini in cui questi animali si configurano, con le parole di Haraway (2003: 17), come una «significant otherness», cioè come un'alterità portatrice di significato (*significant*)

[346] Scrive a tal proposito Federica Timeto (2021: 52), a sua volta facendo riferimento al già citato Derrida: «L'animalità non umana, dunque, non è l'Altro dell'Identico, ma è invece ciò che ci introduce a una limitrofia spessa, multipla, che si frastaglia in tantissime pieghe, e che richiede di entrare in relazione con differenze che si fanno insieme».

che ne sottolinea l'importanza (*significant*) e che al tempo stesso rende umani e animali «specie compagne» (*companion species*): specie che condividono - e diventano in alcuni casi l'una per l'altra - il cibo[347]. L'imitazione rituale dei bovini rivela nel *gosava* proprio quest'elemento di densità e per certi versi di torbidezza che riguarda l'animale non umano (cfr. Timeto 2020: 23). Le relazioni che intersecano umani e bovini consentono di costruire da una parte la rassicurante distinzione tra specie (umani da una parte, bovini dall'altra), a partire da uno sguardo, quello umano, che costruisce la natura come potente narrazione discorsiva che definisce ruoli e funzioni degli uni e degli altri[348]; dall'altra, sovrapponendo le nature delle due specie, attraverso uno zoomorfismo rituale che impone al protagonista del *gosava* di comportarsi in tutto e per tutto come un bovino per l'intera la durata del rito, l'esecuzione del *gosava* mette in crisi le distanze tradizionalmente definite e le differenze costitutivamente accettate: l'essere umano, agendo come un bovino, si trasforma in un bovino e scopre che la natura delle due specie *in illo tempore* non era affatto differenziata, scopre così la comune origine che consente ai due di scambiarsi le parti, le pelli come narra il *Jaiminīya Brāhmaṇa*: «we are in a knot of species co-shaping one another in layers of reciprocating complexity all the way down» (Haraway 2008: 42).

[347] Come precisa Matthew Calarco (2022: 133): «Companionship is, for Haraway, the most fundamental unit of existence. Our companions—whether human or more-than-human—consort and break bread with us. (Haraway often plays on the etymology of companion [L. *com* + *panis*, "with bread"] to underscore that a companion is a fellow with whom one shares food and a table). Together, companion species build meaningful worlds, lives, and societies».

[348] Cfr. Haraway 2008: 17-18. Come sintetizza Federica Timeto (2020: 2) «La macchina ottica dell'umano identifica la specie (dal latino *specĕre*, osservare) ponendola al centro di una dinamica speculare, in cui realtà e rappresentazione si distinguono per ritrovarsi l'una di fronte all'altra in una relazione analogica (per somiglianza o per antitesi)».

Capitolo V

Il gioco dell'altalena nel *mahāvrata*

> Essendo salito sull'altalena, lo *hoṭṛ* recita [le invocazioni rivolgendosi all'*adhvaryu*] con gioiosa vitalità, per cui viene eseguita una forma leggiadra, proprio come quando una vitalità gioiosa si impadronisce dei bambini nel momento in cui salgono su un'altalena.
> (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* V, 5, 9-10).

Introduzione

Nel movimento oscillatorio delle altalene si addensano una serie di simbolismi che si specificano su più piani semantici (religioso-rituale, cosmopoietico, antropologico, politico) e che rimandano alla sessualità e alla fecondità, all'alternarsi delle stagioni e al rinnovamento annuale, alla rigenerazione periodica del cosmo, al legame tra terra e cielo, ma anche tra mondo dei vivi e mondo dei morti, tra il mondo della superficie e quello ctonio. Se in una prospettiva neurofisiologica, la diffusione dell'uso rituale dell'altalena presso culture distanti temporalmente e spazialmente è stata spiegata con il coinvolgimento nel movimento oscillatorio dell'apparato vestibolare dell'orecchio e con i meccanismi legati al mantenimento dell'equilibrio[349], in una prospettiva storicoreligiosa e comparativista, i motivi che si ritrovano nell'uso rituale dell'altalena, pur nella varietà dei contesti culturali, si inseriscono nel quadro di una concezione che intende la vita degli uomini e il corso del mondo iscritti in una dimensione temporale circolare, fondata sui cicli della natura. Nel quarto volume delle *Mythologiques*, intitolato *L'uomo nudo* (2008 [1971]), Claude Lévi-Strauss, interrogandosi sul significato dell'altalena in alcuni miti di popoli nativi americani, connette il suo significato a quello parallelo e opposto delle simplegadi, su cui a sua volta ha riflettuto Ananda K. Coomaraswamy (1987 [1977]: 417-442)[350]. Per l'antropologo francese l'altalena e le simplegadi costituiscono due motivi mitici opposti e complementari: l'altalena collega gli opposti sul piano della verticalità (cielo e terra, alto e basso, nord e sud)[351], mentre le simplegadi impediscono il passaggio tra gli opposti sul piano della orizzontalità

[349] Alfred Gell (1980: 221), esaminando i molteplici contesti in cui avviene il rito dell'oscillamento, notava come: «All swinging relates to the experience of vertiginous play, and has to do with the pervasive relation which exists between bodily equilibrium and disequilibrium and states of consciousness. In all swinging, there is an element of self-surrender to a loss of individual equilibrium, and the contexts in which ritual swinging is found, despite their overt disparity, are all such as to make one suspect that this loss of equilibrium is capable of being invested with religious significance».

[350] Per Coomaraswamy, le simplegadi si configurano come la morsa che stritola coloro che non sono capaci di comprendere il significato profondo dei miti e dei riti, cioè la necessità di superare le coppie di opposti.

[351] In varie versioni dei miti analizzati da Lévi-Strauss l'altalena deriva da una corda tesa che collega l'alto e il basso, il cielo e la terra (cfr. Lévi-Strauss 2008 [1971]: 384).

(cfr. Lévi-Strauss 2008 [1971]: 416)[352]. Inoltre, implicitamente Lévi-Strauss fornisce una possibile identificazione simbolica tra le simplegadi/altalena e gli organi sessuali femminili: in alcuni miti le simplegadi sono immaginate come un'altalena micidiale o una vagina dentata, trasformate da Luna in una vagina di carne, a sua volta associata all'altalena, che d'ora in poi sarà percepita come un piacevole svago (cfr. Lévi-Strauss 2008 [1971]: 396 e 408). Dunque, le altalene, con le loro oscillazioni ritmiche, consentono simbolicamente di creare un legame tra gli opposti, ma sembrano anche comunicare, quando il movimento si fa sfrenato, il rischio e il pericolo che derivano dal varcare la soglia che separa gli opposti. In India questa duplicità trova raffigurazione nel complesso di credenze che ruotano intorno alle moltissime rappresentazioni del divino femminile. Infatti, l'associazione tra l'altalena e le prerogative femminili potrebbe risiedere proprio nella ambigua rappresentazione della potenza (*śakti*) femminile, capace di donare la vita, ma anche di procurare, con la sua furia distruttiva, la morte[353]. In particolare, il ventre materno assume un significato duplice: esso è la causa della vita e il principio plasmatore delle diverse forme, ma è anche la vagina intesa come simbolo dell'aorgico, del caos primordiale che divora le forme[354].

Anche nelle odierne feste religiose hindu l'uso rituale dell'altalena riveste una valenza simbolica specifica: molte di queste feste hanno legami con l'idea di rinascita che segna l'inizio del periodo primaverile (cfr. Bose 1927) o delle piogge monsoniche e vedono per lo più come protagoniste le donne, in quanto considerate depositarie della potenza generativa (cfr. Nugteren 2018: 111). Tuttavia, i significati attribuiti al motivo del dondolamento rituale si costruiscono a partire dal rimando alla religiosità vedica e si fa più complesso nelle espressioni rituali contemporanee perché man mano si innestano su di esse elementi provenienti sia dalle manifestazioni religiose hindu riconducibili alla cultura brahmanica sia dai culti indigeni e regionali. La prospettiva adottata in questo studio mira a mettere in luce possibili nuclei simbolici comuni, ma senza trascurare i cambiamenti intervenuti nelle funzioni degli elementi cultuali e rituali presi in considerazione, in tal modo fondando la comparazione sull'analisi dell'evoluzione storica e delle differenze spaziali e temporali che separano miti e riti gli uni dagli altri[355]. Si tratta, con le parole di Michael Witzel, pur senza condividere fino in fondo le conclusioni dello studioso relative alla possibilità di mettere in luce strutture mitiche comuni che aggreghino le mitologie di tutte le regioni della Laurasia (le Americhe e l'Eurasia), di una ricerca comparativista che

[352] Lo studioso, inoltre, nota come negli usi cerimoniale dell'altalena vada distinta, presso alcuni gruppi, la culla-altalena dall'altalena vera e propria, il cui utilizzo era riservato alle donne (cfr. Lévi-Strauss 2008 [1971]: 386). Lévi-Strauss aveva già affrontato le connessioni sul piano mitico tra la culla e l'altalena in *L'origine des manières de table. Mythologiques III* (1968: 48).

[353] Sull'ambivalenza delle divinità femminili cfr. Spanò 2021d e la bibliografia citata. Inoltre, si veda in questo studio il cap. I.

[354] Il motivo mitico della vagina dentata è testimoniato nei miti elaborati dalla cultura indiana, cfr. Spanò 2022c: 147 e ss. Inoltre, su questo tema si veda l'interessante studio di Rossi (2017), che reinterpreta il motivo in chiave psicoanalitica e femminista.

[355] Non si tratta quindi di postulare un'identità morfologica, né di individuare una continuità di significati che possa portare a stabilire legami di natura genetica, ma piuttosto di «evidenziare la persistenza di un rapporto tra certe forme e simboli rituali e certi esiti funzionali» (Buttitta 2014: 19), riguardo all'uso simbolico dell'altalena. Cfr. inoltre la prospettiva recentemente sostenuta da Witzel 2013: 37 ss.

«[…] is not done in the old Frazerian way, certainly not in the manner of the diffusionists such as Frobenius and Baumann, nor with the Indo-European-centered method of Dumezil, not to mention the various psychological approaches of Jung, Campbell, and others, or the structuralism of Levy-Strauss and his followers. Instead, the approach proposed here reminds of the 19th century historical and comparative approach […] by careful historical comparison we can isolate certain motifs, individual myths, and even whole myth complexes both in time and space, compare them, and try to trace their common origin. Importantly, this approach is not restricted to simple, one-dimensional motifs (such as the 'messenger bird') or single myths (such as the Oedipus one) but its aim is the investigation of the contents, form and the very structure of the various mythologies compared. Therefore, combinations of myths, complex groupings, or existing traditional collections of myths are investigated and compared with those of other civilizations. […] We then find that the various myths are "logically" arranged in the various collections, in quasi-historical order, following a common, continuous "story line» (Witzel 2005: 1-2).

1. L'altalena in alcuni riti contemporanei

In questa sede sarebbe superfluo fornire un elenco, peraltro sicuramente incompleto, delle moltissime feste indiane in cui figura l'elemento rituale dell'altalena. L'altalena è sovente connessa con feste che si svolgono in concomitanza con la rinascita della vegetazione[356] e il raccolto o con l'avvento della stagione primaverile, in generale essa è un simbolo di prosperità e di fertilità[357], connessa alle donne, attraverso cui vengono celebrati o favoriti i momenti critici della vita femminile, come le mestruazioni[358], il concepimento[359], la gravidanza e il

[356] Con l'inizio della stagione monsonica, il terzo (*tīj*) giorno del mese di *śrāvaṇa* (luglio), nelle regioni settentrionali e centrali dell'India, soprattutto nel Rājasthān e nel Pañjāb, comincia la festa di *haratālikā tīj* o *teyyan* in pañjābī (cfr. Bhatnagar 1988), dedicata a Pārvatī e all'unione con il suo sposo Śiva: durante la festa le donne si dondolano su altalene costituite da cesti appesi ai rami degli alberi. Sull'origine di questa festa dal *vasantotsava*, cfr. Bose 1977 [1967]: 79-82).

[357] Per esempio, in occasione della 'festa delle altalene' celebrata all'inizio di febbraio nella cittadina di Kapileswar, in Oḍiśā, fino agli anni Trenta del XX secolo veniva eseguita la danza dei tori: immagini di tori venivano portate in processione e fatte danzare per le strade in combattimenti simulati, mentre veniva messa in scena la danza del re e della regina dei buoi, ispirata ai miti legati alla dea Durgā. Cfr. Freeman 1977: 66; Mahopatra 1978: 27.

[358] Come la festa di Rājā Parbā o Rājā Sankrānti celebrata in Oḍiśā. Cfr. Bhattacharya 2019: 73-88.

[359] In Andhra Pradesh si svolgono due feste (*tirunāḷa*), una in onore di Būchamma nel villaggio di Mundunur, l'altra di Vīramma nel villaggio di Vuyyuru. Būchamma e Vīramma erano entrambe mogli devote, divinizzate dopo aver compiuto il sacrificio della *sātī*. Cfr. Sekhar 1962: 39-42; Padma 2013: 229 ss. L'altalena, dunque, con il suo movimento oscillante, connette non solo il cielo e la terra, ma anche il mondo dei vivi con quello dei morti. Tale legame simbolico con la morte si può ravvisare anche in un altro contesto festivo: la 'festa dei piatti di metallo' (*thaluan-da-melā*), a Gehrwin, nello Himachal Pradesh. Qui il motivo delle donne che si dondolano sull'altalena si intreccia con il culto dei serpenti, connesso al principe-guerriero divinizzato Gugga: il marito che impedirà alla propria moglie di prendere parte al dondolamento rituale sarà vittima del morso di un serpente, ma se le donne a loro volta non prenderanno parte alle celebrazioni finali, l'ira di Gugga provocherà l'insorgere di malattie alle zampe e ai musi del bestiame. Le donne rappresentano la prosperità e la rigenerazione,

parto, il matrimonio[360]. Non solo gli esseri umani, ma anche gli dèi si dondolano sulle altalene: in vari contesti religiosi indiani (cfr. Bose 1977 [1967]: 59 e ss.), vengono fatti oscillare sulle altalene in quanto sono gli dèi che fanno 'oscillare' l'universo, mettendolo in movimento e regolandone i ritmi. Questo movimento, ancora una volta, è associato alla realizzazione dell'unione sessuale e alla fecondità, così le celebrazioni si svolgono per lo più all'inizio della primavera e sono spesso le coppie divine che vengono poste sulle altalene e dondolate. Una delle feste più celebri è quella della *holī*: in diverse regioni dell'India settentrionale e centro-occidentale essa viene onorata con il nome di *dol yātrā* o di *dolpūrṇimā*, cioè la festa dell'altalena (*dola*) che si celebra nella notte di luna piena (*pūrṇimā*), in altre (nell'Uttar Pradesh, nel Bangladesh, nell'Assam) di *jhūlān yātrā*, da *jhūlā* (altalena)[361]. La festa si svolge lungo l'arco di quattro giorni: l'ultimo giorno le statue di Kṛṣṇa e di Rādhā vengono portate in processione su una portantina oscillante (*hindola*)[362].

Per il contesto temporale nel quale si svolgono alcune celebrazioni, può apparire utile approfondire l'analisi di alcune feste dell'altalena nel sud dell'India che ricordano l'unione tra la Śakti, nei suoi aspetti di Pārvatī e di Mīnakṣī (la dea dall'Occhio di pesce[363]) e il suo sposo Śiva[364]. Queste feste si svolgono a Madurai nel Tamiḻ Nāḍu. La prima a essere celebrata è quella di Cittirai (o Mīnakṣīkaliyāṇa, 'la bellissima Mīnakṣī'), la seconda, articolata nei due momenti di Ennai Kappu (Eṉṉai Kāppu) e Oonjal (Ūñcal, altalena) o Ponnunjal (Poṉṉuñcal, l'altalena d'oro), rappresenta una variante locale della festa panindiana di Mahāśivarātri, che ricorda il matrimonio tra Śiva e Pārvatī, e si sviluppa nell'arco di dieci giorni nel tempio di Mīnakṣī.

---

impedirne la partecipazione al rito significa da parte degli uomini minare la loro capacità generativa (il morso del serpente mina la forza vitale e il vigore dell'uomo). La minaccia della morte si traduce sul piano macrocosmico nel bloccare la rigenerazione legata all'alternarsi delle stagioni e sul piano rituale nell'impedire alle donne di oscillare sull'altalena. Cfr. Singh 1967: 27. Sul simbolismo e sul culto del serpente cfr. Zimmer 1997 [1946]: 61 ss.; Oldham 1988; Semeka-Pankratov 1979. In particolare, per quanto riguarda Gugga e il suo culto in Himachal Pradesh, cfr. Handa 2004: 317 ss. In generale, sul motivo del morso di serpente legato al culto di alcune dee cfr. Slouber 2016: 74-95.

[360] Durante l'antica festa della primavera (*vasantotsava*), che termina con la luna piena del mese di marzo-aprile (*phālguna*), in onore della dea Pārvatī/Gaurī le ragazze nubili si dondolano sulle altalene per propiziare il matrimonio e la generazione. Cfr. Auboyer 1955: 26 ss.

[361] Il termine si riferisce anche alla culla. Ciò permette di aggiungere un ulteriore dato all'ipotesi di Lévi-Strauss del legame tra l'altalena e gli organi sessuali femminili. La culla costituisce il simbolo esteriore dell'utero e il suo movimento oscillatorio non è che la prosecuzione nel mondo esterno di quanto avveniva nell'interiorità dell'utero prima della nascita. Sull'immagine della dea cullata sull'altalena cfr. Handelman, Krishnayya, Shulman 2014: 202 e ss.

[362] Il culto di Kṛṣṇa, divenuto in breve tempo un culto panindiano, è denso di elementi erotico-mistici (cfr. Marriott 1966: 200-212) e si concentra in particolare sull'amore che lega il dio alla pastorella Rādhā. Nel X *skandha* del *Bhāgavata Purāṇa* viene narrato l'episodio in cui il dio gioca con le pastorelle (*gopī*) innamorate dondolandosi su un'altalena. Cfr. inoltre Nugteren 2018: 109 e ss.

[363] Il motivo è antico e rimanda al periodo vedico e poi epico (cfr. Brown 1978: 84-89).

[364] Accanto agli elementi propri del culto di Śiva e della *śakti* si inseriscono in queste feste elementi del culto viṣṇuita, come la processione finale sul carro o il ruolo svolto dallo stesso dio Viṣṇu, che nella leggenda locale è immaginato come il fratello di Mīnakṣī (un legame testimoniato dalla vicinanza tra il tempio di Mīnakṣī a Madurai e quello ad Alagar Kovil dedicato a Viṣṇu).

La festa di Cittirai celebra il matrimonio tra le due divinità come variante locale della festa panindiana di Navarātri (le 'Nove notti' in onore del Dea)[365] e si svolge nel mese di *citra* (aprile-maggio) o *cittirai* (in lingua tamil), che nel calendario del Tamil Nāḍu segna il primo giorno dell'anno. Il mito rimanda alla diffusione del culto della *śakti* (nel V secolo circa dell'Era Comune) e si concentra sul tema della dea che seduce Śiva assorto in meditazione sul monte Kailāsa. La dea così 'vince' il suo sposo[366], ma nella versione Tamil è il dio Śiva che sconfigge e conquista la dea, sposandola. La festa fornisce un modello al tema della ricerca da parte della giovane in età da matrimonio del marito ideale. Nella città la festa vede alcuni momenti significativi che precedono il matrimonio, quali l'incoronazione della dea come regina, ma soprattutto, subito prima che vengano celebrate le nozze tra le due divinità, la collocazione delle immagini di Mīnakṣī e di Sundareśvara (Śiva il Bellissimo, Affascinate signore) su un'altalena per un breve periodo di tempo, mentre vengono intonati dei canti (cfr. Fuller 2004 [1992]: 194). Infine, viene celebrato il matrimonio (Mīnakṣīkaliyāṇa, 'la bellissima Mīnakṣī') e il giorno successivo le immagini delle due divinità vengono portate in processione su un carro (*rathayātrā*).

La seconda festa si svolge in inverno, nel mese di *mārgaḻi*, che corrisponde, nel calendario solare del Tamil Nāḍu al periodo compreso tra la seconda metà di dicembre e la prima metà di gennaio. *Mārgaḻi* è considerato il mese che chiude la metà oscura dell'anno, cioè i sei mesi, dopo il solstizio d'estate, in cui le giornate progressivamente si accorciano, mentre le notti si fanno sempre più lunghe. In questo mese si concentrano le presenze degli spiriti maligni[367], fino a quando il corso del sole riprende la sua ascesa verso nord (*uttarāyaṇa*), che culmina nel solstizio d'estate.

La festa viene fissata in base al passaggio della stella *ārdrā* (*ārdrānakṣatra*), che durante il mese di *mārgaḻi* coincide con la luna piena e che a sua volta segna il giorno conclusivo (decimo giorno) della festa. Nei nove giorni precedenti la statua della dea viene unta (Ennai Kappu) e portata in processione all'interno di una sala (che si trova all'esterno degli edifici del tempio, ma all'interno del complesso templare), dove viene deposta di fronte alla statua di un sovrano della città del XVII secolo, fondatore del tempio. L'ottavo e il nono giorno la statua viene portata in processione per le vie della città su un carro trainato da buoi. Il decimo giorno, cioè quello di *ārdrānakṣatra*, costituisce il momento culminante delle celebrazioni: la statua viene installata su un'altalena d'oro (*ponnunjal*) in una sala del tempio. I numerosi elementi disposti intorno all'altalena e i gesti rituali compiuti dal brahmano officiante del tempio costituiscono ciascuno un rimando al tema della promozione della fertilità; infatti, di fronte all'immagine della dea sono posti due vasi che contengono rispettivamente riso con e senza pula[368], una macina, un

[365] Sulla festa di Navarātri cfr. Simmons, Sen, Rodrigues 2018; in particolare, per il motivo dell'altalena cfr. Ikama 2018.

[366] Su questo motivo cfr. Kramrish 1981: 353 e ss.

[367] Per scacciare tali spiriti o impedirne l'accesso all'interno delle case, per tutto il mese di *mārgaḻi* le donne realizzano disegnano quotidianamente sulle soglie delle abitazioni disegni e motivi decorativi chiamati *kōlam*. Cfr. Layard 1937: 121 e ss.

[368] I motivi degli usi rituali del riso e dell'altalena possono essere confrontati con il culto della dea Paiditalli o Pyddithallamma, nel villaggio di Vizianagaram, in Andhra Pradesh (cfr. Handelman, Krishnayya, Shulman 2014: 177 e ss., 201 e ss.).

ventilabro[369] e alcune ciotole che contengono della sabbia, sulle quali cinque donne lasciano cadere i chicchi di nove tipi di cereali[370], che presto germineranno. In particolare, l'utilizzo rituale del riso assume alcuni significati specifici in diversi contesti religiosi del Sud Asia. Per esempio, presso alcune tradizioni religiose, sia indiane sia nepalesi, viene riconosciuta una precisa distinzione di genere alle componenti del riso. Ma già nei testi vedici il riso era associato al fluido seminale maschile, come nell'*Aitareya Brāhmaṇa*:

> *tad yad ghṛtaṃ tat striyai payo ye taṇḍulās te puṃsas tan mithunam* |
>
> «Poiché invero il burro è il fluido sessuale per la donna, i chicchi di riso lo sono per l'uomo: questo è l'unione sessuale» (*AB* I, 1, 10)[371].

Anche nella storia religiosa indiana successiva, i chicchi di riso ancora ricoperti del loro involucro e quelli a cui è stata tolta la pula rimandano a un preciso simbolismo di carattere sessuale: la pula e in generale i chicchi non ancora separati dal loro involucro appartengono al genere maschile e nei culti *śaiva* e *śākta* simboleggiano dio Śiva, mentre il chicco bianco rappresenta la Śakti; pertanto, il primo tipo di chicchi di riso rappresenta la potenza generativa maschile, che tuttavia non può realizzarsi senza che essi siano stati privati dell'involucro, cioè senza l'intervento della potenza generativa femminile (cfr. Kondos 1982: 278-279)[372]. Così, il riso, proprio in quanto simbolo di fertilità, rappresenta una delle offerte tradizionalmente riservate alla dea Lakṣmī, che impersonifica proprio la Prosperità.

Tornando alle celebrazioni in onore di Mīnakṣī, si susseguono altre operazioni rituali, fino al momento in cui il brahmano, rientrato nella sala della statua della dea, inizia a far oscillare l'altalena. Compiuto questo rito, Mīnakṣī è condotta da Sundareśvara e le due immagini sono portate in processione nei dintorni del tempio: il matrimonio è così celebrato e le due divinità riunite (cfr. Fuller 2004 [1992]: 187).

---

[369] Il ventilabro, in quanto strumento legato all'attività cerealicola, accompagna la rappresentazione di varie dee hindu. Tra queste la più celebre è Śītalā, "Colei che rinfresca". La dea protettrice dei granai, alla quale è riconosciuto anche il potere di alleviare la febbre e il bruciore causato da alcune malattie della pelle, indossa come copricapo il ventilabro. Cfr. Ferrari 2021.

[370] Cfr. cap. IV, par. 7.

[371] Nella traduzione la funzione fecondativa che la cultura brahmanica ha associato al 'latte' (*payas*), è resa con l'espressione 'fluido sessuale' rispettando la glossa del commentatore che specifica: *paya ity eva* | *retaḥ*, per cui il termine *paya* va inteso nel significato di *retas*, 'seme, sperma' (cfr. il testo in Śāstri 1942: 15).

[372] Anche in ambito buddhista il riso ancora ricoperto dalla pula riveste un simbolismo analogo e trova significativamente un uso cerimoniale in Sri Lanka proprio durante la celebrazione del matrimonio. La cerimonia del *poruwa* si svolge di fronte a una piattaforma (*poruwa*), ricoperta di chicchi di riso con il loro involucro, sulla quale gli sposi vengono aiutati a salire dopo che la sposa ha lavato i piedi del promesso sposo. Il termine indica le piattaforme sulle quali spuntano le piantine da interrare successivamente dai chicchi di riso seminati, per cui il riso non ancora privato della pula denota simbolicamente la prosperità e la procreazione della coppia. Sempre in Sri Lanka, l'uso rituale del riso con la pula e i significati messi in evidenza finora trovano conferma in un momento dei riti eseguiti in occasione della prima mestruazione: la ragazza, dopo aver affrontato alcuni giorni di isolamento, viene immersa dalla madre in un materasso pieno di chicchi di riso con la pula: le implicazioni di questo rito di passaggio rimandano ancora una volta ai motivi della promozione della fertilità, che la nuova donna adesso possiede (cfr. van Daele 2008: 298-299).

2. Il rito dell'altalena nel *mahāvrata*

Nei riti appena descritti appare significativo sottolineare i periodi dell'anno in cui si svolgono le due festività: la prima in primavera, la seconda in inverno. Queste due stagioni, con i due momenti culminanti dell'equinozio di primavera e del solstizio d'inverno, rivestivano un significato centrale durante lo svolgimento del calendario religioso vedico[373], in particolare rispetto all'esecuzione del rituale del *gavāmayana*. Per esempio, il *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa*, stabilendo una serie di omologie tra le diverse parti del *sāman* (canto rituale) e le varie realtà del macrocosmo e del microcosmo, afferma:

> *tāv etāv antau saṃdhattaḥ etad anv anantas saṃvatsaraḥ tasyaitāv antau yad dhemantaś ca vasantaś ca*[374]
>
> Le due estremità sono congiunte, l'anno si ripete senza fine: le sue due estremità sono l'inverno e la primavera (*JUB* I, 35, 7).

Inoltre, si è visto come il significato che assume l'altalena nelle festività religiose hindu contemporanee attiene alla dimensione erotica e fecondativa; tuttavia, anche la connessione dell'altalena e del suo movimento con la dimensione della sessualità e della fecondità rimandano al rituale vedico del *gavāmayana* e in particolare al rito conclusivo dell'anno, ovvero il *mahāvrata*. Infatti, tra le *performance* rituali che scandiscono il *mahāvrata* colpisce il momento in cui lo *hoṭṛ*, l'officiante che invoca gli dèi con la recitazione degli inni del *Ṛgveda*, inizia a dondolarsi su un'altalena.
Diversi studiosi hanno tentato di individuare il significato di questo rito. Il movimento ascendente dell'altalena appare connesso alla fertilità[375] e assicurerebbe il raccolto poiché simboleggia il germogliare delle nuove piante e la nascita della vegetazione: esso agisce sulle piante secondo il principio della magia simpatica, in modo da farle crescere verso l'alto. Ma si sono voluti individuare anche possibili riferimenti astronomici, in quanto il movimento dell'altalena potrebbe indicare il corso del sole nel cielo, che apparentemente sale in alto per poi calare lentamente fino al tramonto, ricominciando questo movimento ogni giorno da capo (cfr. Keith 1908: 351). Secondo Hillebrandt (1897: 157) il rito è connesso con la luna: il movimento oscillatorio dell'altalena riproduce sul piano microcosmo

[373] In base all'analisi di alcune strofe vediche e di alcuni passi dei *Brāhmaṇa*, è possibile ipotizzare che il mondo vedico conoscesse una scansione del tempo e che fosse in uso un computo del tempo, dei mesi e dei giorni basato principalmente sull'alternarsi dei cicli stagionali (cfr. Spanò 2022c: 57 e ss. e la bibliografia citata).

[374] Seguo il testo stabilito da Oertel 1896.

[375] James Frazer (1911: 277-285) dedica una lunga nota alla connessione del movimento oscillatorio dell'altalena con la fecondità (Note B: *Swinging as a magical rite*). In particolare, per quanto riguarda l'India, oltre a discutere della festa di Dusshera e della festa dell'altalena in onore di Kṛṣṇa, fa riferimento alla sequenza rituale del *mahāvrata* in cui lo *hoṭṛ* con il palmo della mano destra tocca contemporaneamente il terreno e la seduta dell'altalena e ne intende il significato come un simbolo del sole che nel giorno del solstizio d'inverno raggiunge il punto più basso del suo percorso nel cielo e si trova quindi nel punto più vicino alla terra (*ivi*: 280).

non solo le fasi della luna ma anche la forma della falce di luna[376]. Inoltre, secondo lo studioso, il *mahāvrata* originariamente sarebbe stato celebrato non in coincidenza del solstizio d'inverno (ipotesi su cui concordano la maggior parte degli studiosi)[377], ma con il solstizio d'estate (cfr. Hillebrandt 1890: 310), all'inizio della stagione delle piogge: questa ipotesi si accorderebbe tuttavia con il dato secondo il quale la maggior parte delle feste odierne che prevedono un uso rituale dell'altalena si svolgono nella stagione estiva[378]: forse si tratta della fusione, nella versione classica tramandataci dai testi, di un rito armonizzato con gli altri e inserito come momento finale del *gavāmayana*, ma che forse originariamente si svolgeva in un altro momento dell'anno. Un altro motivo a cui ricondurre il movimento dell'altalena è quello del volo magico[379]: nel momento di massima elevazione, per un attimo, con il corpo sospeso nel cielo, sembra che l'officiante possa sconfiggere la morte e nel gioco realizzare l'eternità. Lo slancio verso l'alto simboleggia l'abbandono della terra e il viaggio verso il cielo, sostituto reale del sogno del volo.
Attraverso l'analisi di alcuni passi e seguendo le diverse versioni e descrizioni che del rito sono state conservate, metteremo in luce come, pur notando che i molteplici significati segnalati si addensano intorno all'altalena messa in movimento dallo *hotṛ*, l'atmosfera che pervade la sequenza rituale e il suo inserimento nel contesto più ampio del rito del *mahāvrata*, induca a sottolineare la prevalenza della dimensione sessuale.
Alla fine del rito, seguendo la descrizione dell'*Aitareya Āraṇyaka*[380] delle scene rituali di cui è protagonista lo *hotṛ*, le azioni si concentrano in prossimità del *mārjālīya*[381]: qui l'officiante *adhvaryu* ha costruito un'altalena (*preṅkha*)[382], seguendo con precisione le indicazioni riguardanti i materiali da utilizzare e le misure da rispettare. Per esempio, discutendo se gli assi di legno (*phalaka*) debbano essere uno, due o tre, l'autore dell'*Aitareya Āraṇyaka* sostiene che la scelta più raccomandabile (dal punto di vista della simbologia rituale) è di costruire l'altalena con due assi, perché essi simboleggiano i due mondi (cielo e terra, cfr. *AĀ* I, 2, 3, 6)[383]. I problemi riguardano anche il materiale dal quale ricavare gli assi e l'autore

[376] Sull'ipotesi che il significato originario del movimento oscillatorio dell'altalena fosse connesso con le fasi lunari e con riti volti a celebrare i morti cfr. Riesenfeld 1946-1949. Lo studioso riporta una vasta documentazione relativa a svariate culture, in particolare per quanto riguarda l'India (cfr. *Ivi*: 749-751). Sul motivo della connessione con riti funebri in area polinesiana si cfr. anche Lavondès 1996.

[377] Sebbene Asko Parpola (2015: 250; 309) abbia suggerito che il *mahāvrata* fosse celebrato originariamente in coincidenza con l'equinozio d'autunno.

[378] Anche in altri contesti rituali indoeuropei antichi e odierni il più delle volte l'oscillamento delle altalene accompagna momenti festivi che si collocano in primavera o in estate. Cfr. West 2007: 213-214.

[379] Sul tema e sulle connessioni con lo sciamanesimo cfr. Rahmann 1959 e Hamayon 1990: 313 ss. Sul volo magico cfr. anche Eliade 1956: e in generale Eliade 1968: 115 ss; 136-137 and 372-375.

[380] Per il testo cfr. Keith 1909. Cfr. inoltre Oldenberg 2005 [1888]: 275.

[381] Cfr. cap. III, 2.3.

[382] Etimologicamente il termine (e la sua variante *pleṅkha*) è da ricondurre alla radice verbale *īṅkh* (dondolare o muovere avanti e indietro) preceduta dal prefisso *pra* (avanti, innanzi). La radice verbale *ī* (*i*) suggerisce l'idea di movimento ('andare, muoversi'), da cui deriva *in* ('far andare avanti'). Cfr. Edgren 1885: 20-21.

[383] Lo *Śāṅkhāyana Śrautasūtra* su questo punto appare meno normativo: a XVII, 1, 2 suggerisce di predisporre l'asse per l'altalena, ma pochi *śloka* dopo ammette che possano essere utilizzati due o tre *phalaka* (cfr. *ŚŚS* XVII, 1, 9).

assicura che la scelta del legno di *udumbara* è la migliore perché questa pianta rappresenta la linfa vitale o la forza virile, il vigore sessuale (*urj*, cfr. *AĀ* I, 2, 3, 7)[384], tuttavia è possibile scegliere anche il legno di *palāśa* (cfr. *AĀ* V, 1, 3, 4). Ancora, è necessario stabilire con quale tipo di corde l'altalena verrà sospesa agli assi. Infatti, esistono due tipi di corde: quelle attorcigliate a destra e quelle attorcigliate a sinistra, le prime servono per gli animali addomesticati sacrificabili, i *paśu* (tra i quali è compreso anche l'uomo), le seconde per tutti gli altri[385]: bisognerà sceglierle entrambe, perché in questo modo l'efficacia del movimento dell'altalena riguarderà tutte le creature animali. Infine, come per gli assi di legno, anche per le corde è importante la scelta del materiale. La prescrizione è che esse siano realizzate con erba *darbha*, perché quest'erba è *apahatapāpman*, cioè 'ha sconfitto il male', in quanto 'libera dalle limitazioni o dalla debolezza'[386].

Questa meticolosità nelle istruzioni sulla costruzione dell'altalena cela una fitta rete di simbolismi e di rimandi testuali. Riguardo al legno di *udumbara* (*Ficus racemosa*)[387], la pianta è menzionata nello *Śatapatha Brāhmaṇa* (XII, 7, 1) come un albero connesso al dio Indra[388], nel contesto dell'esegesi relativa alla *sautrā́maṇī*[389]. Il passo riprende il mito di Indra che uccide Viśvarūpa (Onniforme), mostro serpentiforme figlio di Tvaṣṭṛ, chiamato anche Triśiras (Dalle tre teste), una delle manifestazioni del serpente primordiale. Indra si ubriaca di Soma e il testo descrive gli effetti terribili della potenza inebriante della bevanda: è come se il suo corpo fosse stato smembrato e la sua forza virile (*indriya* o *vīrya* o *ūrj*) fluisse da tutte le parti, dando origine a piante, animali e ogni ente della realtà. In particolare, lo *Śatapatha Brāhmaṇa* afferma che dalla forza virile che fluì dalla sua stessa carne è sorto l'albero di *udumbara*:

> *mā́ṁsébhya evàsyórg asravat sá udumbáro'bhavat*
>
> "Dalla carne, quindi, fluì il suo vigore. Esso divenne l'*udumbara*" (*ŚB* XII, 7, 1, 9)

[384] Nel linguaggio dei miti e della ritualità le acque e la vegetazione sono simboli del rinnovamento e della fertilità (cfr. Lanternari 1959: 411 ss.; Gonda 1985; Rudhardt 2005 [1987]: 9697-9704, s.v. *Water* e Chemery 2005 [1987]: 9574-9580, s.v. *Vegetation*) di cui il *mithuna* costituisce l'atto che libera la potenza fecondativa in esse custodita. I riferimenti nella letteratura vedica sono numerosi, come per esempio nello *Śatapatha Brāhmaṇa*, dove in merito alle acque si afferma che: *apsvántaramṛ̊tamapsú bheṣajámapā́muta* («Nelle acque vi è l'*amṛ̊ta* [l'ambrosia], nelle acque la guarigione», *ŚB* V, 1, 4, 6) e ancor più esplicitamente, nello stabilire la connessione tra le acque e la vegetazione, nella *Taittirīya Saṃhitā*: *ā́po vā́ óṣadhayó* («Le piante sono invero le acque», *TS* II, 1, 5, 4, 2).

[385] Cfr. cap. IV, par. 5.

[386] Sull'erba *darbha* o *kuśa* cfr. cap. I. L'*Āpastamba Śrautasūtra* (XXI, 17, 13), che afferisce al *Kṛṣṇa Yajurveda*, conferma che il materiale di cui deve essere fatta l'altalena è il legno di *udumbara*, ma riporta una tradizione differente, suggerendo l'utilizzo di erba *muñjā* per le corde per legarla.

[387] Si veda cap. III, par. 4.

[388] Alfred Hillebrandt (1890: 339-340) insiste infatti nell'interpretare il *mahāvrata* come un rito in onore di Indra inteso nella sua funzione di dio delle piogge temporalesche (*Gewittergott*).

[389] Sulla *sautrā́maṇī*, un'offerta di *surā* celebrata come rito indipendente o annesso ad altri riti, alla fine del *rājasūya* o dell'*agnicayana*, cfr. Dumont 1965 e Keith 1925: 352-354. Sugli aspetti rituali e culturali di questa bevanda si vedano Pellegrini 1997 e Spanò 2022a: 88 e ss.

In un inno atharvanico (*AVŚ* XIX, 31), a cui abbiamo già fatto cenno nel III capitolo, il compositore vedico esalta la connessione dell'amuleto fatto di legno di *udumbara* con la forza virile (*vṛ́ṣan*, 2c), che concede progenie e ricchezza (7), e di conseguenza con Sinīvālī, la dea collegata al parto[390]. Tali rimandi, sottolineando la funzione cosmogonica del dio Indra, più che i suoi aspetti guerrieri, confermano la connessione del rito dell'altalena con la fecondità.

Costruita e posizionata presso il *mārjālīya*, l'altalena viene rivolta verso est e su di essa prende posto lo *hotṛ*, per salmodiare il *mahāvratasāman*, come affermano sia il testo più antico del *Taittirīya Brāhmaṇa* sia il *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa*[391]:

pleṅkhé śaṃsati |*máho vái pleṅkháḥ* | *máhasa evā́nnā́dyasyā́varuddhyai*

«Egli [lo *hotṛ*, essendo salito] sull'altalena, recita [le invocazioni rivolgendosi all'*adhvaryu*]. La vitalità gioiosa è l'altalena, proprio per l'ottenimento del vero cibo con vitalità gioiosa» (*TB* I, 2, 6, 6, 6).

preṅkhām āruhya hotā śaṁsati mahasa eva tad rūpaṃ kriyate | *yadā vai prajā maha āviśati preṅkhās tarhy ārohanti*

«Essendo salito sull'altalena, lo *hotṛ* recita [le invocazioni rivolgendosi all'*adhvaryu*] con gioiosa vitalità, per cui viene eseguita una forma leggiadra, proprio come quando una vitalità gioiosa si impadronisce dei bambini nel momento in cui salgono su un'altalena» (*PB* V, 5, 9-10)[392].

Il piacere che sorge dal gioco di dondolarsi sull'altalena[393] è un appagamento che deriva dalla felicità di avvertire la compiutezza del vivere senza altro fine, una gioia

[390] Anche il legno di *palāśa* (o *parṇa*, *Butea monosperma*) è connesso al dio Indra: un inno dell'*Atharvaveda*, infatti, esalta il potere dell'amuleto fatto di legno di *parṇa* e afferma che la pianta è stata donata da Indra e rappresenta la forza il potere formidabile del *soma* (cfr. *AVŚ* III, 5, 4). Peraltro, la tradizione ayurvedica afferma che le bacche di *palāśa* hanno doti afrodisiache.

[391] Anche in questo caso i manuali sacerdotali dello *Yajurveda* riportano varianti piuttosto differenti. Il *Baudhāyana Śrautasūtra* conferma il ruolo dello *hotṛ*, che in questo caso «si aggrappa all'altalena» (*pleṅkhaṃ hotāsajate*, *BŚS* XVI, 21, 267, 7), ma devia dalle direttive d'esecuzione del rito affermando che l'altalena non è preparata dall'*adhvaryu*, ma dallo stesso *hotṛ*: *pleṅkhaṃ hotā* […] *upakalpayate* («Lo *hotṛ* prepara un'altalena», *BŚS* XVI, 20, 266, 8).

[392] Nel rendere *mahas* con 'vitalità gioiosa' tengo conto della traduzione di Caland (1931: 81), senza dimenticare però che secondo il commentatore Sāyaṇa qui il termine *mahas* è da intendere nel senso del *tejas*, un termine che copre un vasto arco di significati, alcuni dei quali si riferiscono alla sfera sessuale ('potere vitale' nella letteratura vedica e quindi più tardi 'seme virile, sperma'), a cui si sovrappone il significato di *mahas*, 'piacere'. Inoltre, mi avvalgo delle osservazioni di Jan Gonda, il quale, a proposito di questo passo, mette in evidenza come il termine *mahas* assuma qui un'ulteriore sfumatura semantica, legata alla dimensione sessuale (a cui le altalene spesso alludono): «I would prefer 'exaltaton' which means 'raising to a superior state' as well as 'state of special mental excitement'» (Gonda 1975 [1959]: 457) e poco più avanti propone, come ulteriore traduzione, in riferimento a un passo del *JB* 2, 405, riguardante anch'esso la descrizione del *mahāvrata*, «a feeling of enhanced vitality» (*Ibi,* p. 458). In generale, il sentimento espresso da *mahas*, secondo Gonda, ha a che fare con tutte quelle attività ludiche (danze, giochi ai dadi, corse), ma anche processioni, cioè in generale i riti in quanto performance che mettono in moto o generano o rinvigoriscono o rinnovano ritualisticamente le forze della natura e dell'umanità, perché rafforzando gli dèi con i riti e con le offerte e con i giochi si rafforza il cosmo e gli uomini e le donne che lo abitano.

[393] Amplificato dal fatto che lo *hotṛ* si accompagna nel movimento oscillatorio suonando un grande liuto (o un'arpa), costruito anch'esso in legno di *udumbara* e dotato di cento corde (cfr. *AĀ* V, 1, 4).

di vivere[394] priva di scopo che eternizza l'attimo e che si realizza, come vedremo, nella dimensione erotica, in quanto rimanda all'appagamento del piacere sessuale, cioè alla fecondazione e alla fecondità[395].

Quando lo *hotṛ* sale sull'altalena e comincia a dondolarsi, i movimenti che egli dovrà compiere sono rigorosamente e minuziosamente prescritti:

> *bhūtebhyas tveti paścārddhe phalake pāṇī pratiṣṭhāpayati prāṇam anupreṅkhasveti prāñcaṃ preṅkhaṃ praṇayati, vyānam anuvīṅkhasveti tiryañcam apānam anvīṅkhasvety abhyātmam | bhūr bhuvaḥ svar iti japati*

Tuttavia, le due scuole che fanno riferimento al *Ṛgveda*, quella della tradizione *aitareyaka* e quella degli *śāṅkhāyanin*, in questo caso riportano versioni differenti sull'esecuzione del rito: per gli *śāṅkhāyanin* (che sembrano, in questo senso, seguire la tradizione dei testi appartenenti al *Sāmaveda,* cfr. *PB*) questo liuto si trova nelle mani dell'*udgāṭṛ.*

[394] Mircea Eliade (1968: 234), riferendosi alle tecniche sciamaniche dei popoli eschimesi, riferisce che gli sciamani intraprendono il viaggio verso il cielo non soltanto per risolvere problemi collettivi o legati alla diffusione di malattie. Infatti, «le chaman entreprend des voyages extatiques au Ciel, dans le Pays des Morts, pour le plaisir».

[395] Karoly Kerényi riflette sul significato del dondolio nel contesto rituale della festa greca dell'Αἰώρα, la festa delle altalene che si inserisce nella più ampia celebrazione delle Anthesterie: «Il dondolio è una naturale azione magica, in quanto tramite un artificio favorisce il raggiungimento da parte di colui che si dondola di una condizione particolare di sospensione, una sorta di estasi» (Kerényi 2010 [1976]: 156). Lo studioso ungherese propende per interpretare il significato del gioco dell'altalena, che pur si svolge in un'atmosfera erotico-spettrale (*ivi*: 283), come simbolo al contempo di erotismo e di castità, sostenendo che l'interpretazione sinistra del dondolarsi, legata alla leggenda di un'epidemia di autoimpiccagioni tra le fanciulle ateniesi in seguito alla morte di Erigone, sia solo una trovata degli interpreti posteriori (cfr. *ivi*: 156-157). Su questa linea interpretativa, Hani (1978: 121-122) insiste sulle affinità con le altalene rituali indiane (cfr. *Ibi,* pp. 114 ss.), fornendo come spiegazione il sovrapporsi di significati sciamanici che connettono l'altalena all'espulsione degli spiriti malvagi, responsabili delle malattie. Queste valenze si ritrovano per esempio nell'uso rituale dell'altalena durante un rituale esorcistico di guarigione nella regione di Garhwal, situata nella porzione centrale della regione himālayana, nello stato indiano dell'Uttarakhand. Qui i fenomeni di possessione riguardano in particolare le divinità dei villaggi, come Kandār, il quale, tra le diverse funzioni che gli sono attribuite, è in grado di determinare la causa di malattie e disturbi, contrastando gli effetti della magia nera e prescrivendo i trattamenti volti alla loro risoluzione. La divinità si esprime possedendo alcuni individui del villaggio o attraverso i movimenti che compie quando la sua immagine viene trasportata su una *ḍolī*, un'altalena costituita da un palanchino mobile di legno. Il dio, dondolato avanti e indietro, compie dei movimenti che rappresentano i messaggi che egli invia e che vanno interpretati (cfr. Bindi 2015). Ma il dio Kandār è connesso anche alla promozione della fertilità, in quanto viene riconosciuto dalle popolazioni come propiziatore della pioggia (cfr. Drew 2016: 74-75).

A sostegno del simbolismo erotico che lega l'altalena ai rituali di fecondità Kerényi cita il ritrovamento a Creta, nel palazzo di Aghia Triada, di una figurina femminile seduta, che si dondola su un'altalena, sospesa tra due colonne, su ciascuna delle quali era appollaiato un uccello in procinto di spiccare il volo. Tuttavia, questa interpretazione è stata recentemente messa in discussione: la statuetta, tenuta 'sospesa' dagli uccelli, rappresenterebbe piuttosto un'epifania della dea, senza dover immaginare un'altalena su cui si sarebbe dondolata (cfr. Cucuzza 2013). Cfr. anche Jeanmaire 1972 [1970]: 21-23. Sul significato propiziatorio del rito in relazione alla fertilità cfr. anche Nilsson 1961 [1940]: 33. Dietrich (1961: 42, 47 e 50), pur insistendo sugli aspetti espiatori del rito dell'αἰώρα, conclude affermando che il movimento oscillatorio ha un valore purificatorio nella misura in cui, nel contesto più ampio delle Anthesterie, attraverso di esso si elimina l'impurità, consentendo così la crescita della vegetazione, per cui c'è una stretta connessione tra purificazione e fertilità. Per quanto riguarda il confronto tra Grecia antica e mondo romano, fino ai primi secoli della diffusione del Cristianesimo cfr. Canetti, Tronca 2020.

| *prāṇāya tveti prāñcam eva vyānāya tveti tiryañcam apānāya tvety abhyātmam* |

«Dicendo: 'Tu, per gli esseri viventi', egli poggia le mani sulla parte posteriore della panca di legno. Dicendo: 'Oscilla in avanti come la respirazione', egli muove in avanti l'altalena, verso est. Dicendo: 'Dondola avanti e indietro come il respiro che circola in tutto il corpo', la muove trasversalmente. Dicendo: 'Muoviti indietro come il soffio discendente', [la fa ritornare] verso sé stesso. Mormora il *mantra*: '*bhūr bhuvaḥ svar*', poi dicendo: 'Tu, per la respirazione', [la muove] ancora a sinistra, dicendo: 'Tu, per il respiro che circola in tutto il corpo', la muove trasversalmente, dicendo: 'Tu, per il soffio discendente, [la fa ritornare] verso sé stesso» (*AĀ* V, 1, 4, 8-9).

Ogni movimento impresso dallo *hotṛ* alla panca dell'altalena (*preṅkhaphalaka*) connette quanto si sta svolgendo sul luogo del sacrificio con il macrocosmo e con il microcosmo: per montare sull'altalena, egli comincia appoggiando le mani sull'asse di legno posteriore dell'altalena, spingendosi in avanti (ricordiamo che l'altalena è orientata verso est): il primo movimento è per conquistare le creature viventi, che respirano, infatti l'altalena si lancia in avanti come il respiro (*prāṇa*), che si manifesta nell'emissione di fiato; quindi, spingendosi diagonalmente evoca il *vyāna*, il soffio che circola nel corpo; infine, ritorna indietro, evocando l'*apāna*, il soffio discendente, l'inspirazione[396]. Il *mantra* pronunciato esattamente a metà della sequenza dei movimenti, prima che essi si ripetano per la seconda volta, rende esplicito il legame che rende le diverse fasi della respirazione un movimento unitario: le parole *bhūr bhuvaḥ svar* (terra, atmosfera e cielo) significano la connessione dell'officiante *performer* con il macrocosmo[397]. L'autore dello *Aitareya Āraṇyaka* si era già espresso nei seguenti termini quando si era chiesto quale fosse il significato dell'altalena e del suo movimento:

tad āhuḥ kiṃ preṅkhasya preṅkhatvam ity ayaṃ vai preṅkho yo 'yaṃ pavata eṣa hy eṣu lokeṣu preṅkhata iti tat préṅkhasya preṅkhatvam |

«Chiedono ciò: 'Che cosa fa di un'altalena un'altalena?' [lett.: qual è l'altalenità di un'altalena, qual è l'essenza dell'altalena]. 'Per la verità, è un'altalena colui che soffia [= il vento]. Egli, infatti, va avanti e indietro in questi mondi'. Ciò fa di un'altalena un'altalena [ciò è l'essenza dell'altalena]» (*AĀ* I, 2, 3, 1).

Subito prima di questa connessione tra il soffio del vento e l'oscillazione dell'altalena, si legge in uno degli *adhyāya* iniziali dello *Śāṅkhāyana Āraṇyaka*, lo

[396] Sui soffi vitali cfr. Bodewitz 1986 e Zysk 1983.

[397] Sul tema della concezione sciamanica del mondo come un'altalena o una bascula che connette l'alto con il basso cfr. Hamayon 1990, *passim.* Mircea Eliade (1999 [1954]) mette in luce la simbologia sessuale dell'altalena e le sue connessioni con il *mithuna* e con l'unione rappresentati dalle pratiche ascetiche e yogiche e dalle tecniche respiratorie a esse connesse. L'altalena riveste significati precisi nelle tradizioni sciamaniche (*Ibi,* p. 108, nota 3) e l'allusione ai tre soffi da parte dello *hotṛ* mentre si dondola sull'altalena viene interpretata da Eliade come un antecedente delle pratiche yogiche del controllo del respiro: «probabilmente ci troviamo di fronte a una disciplina respiratoria implicante l'arresto della respirazione, ma è poco verosimile che questo esercizio fosse già un *prāṇāyāma*» (*ibidem*).

hotṛ si era rivolto al sole e adorandolo aveva pronunciato una serie di preghiere esprimenti desideri (*āśiṣ*), in cui il *refrain* è costituito dal tema delle coppie, ma a cui la riflessione dell'autore connette significati esoterici che mirano a promuovere una nuova simbologia della sessualità, inquadrata nelle dottrine upaniṣadiche della riunificazione delle coppie dei contrari nel *brahman* inteso come uno-tutto, ottenibile attraverso l'esercizio del *tapas*, il 'riscaldamento' o 'calore' che deriva dallo sforzo ascetico, ma originariamente dal desiderio o dall'eccitamento sessuale (cfr. Kaelber 1976).

> *saṃ mahān mahatyādadhād iti* | *agnir vai mahān iyaṃ pṛthivī mahatī* | *etau hi samadhattām* | *saṃ devo devyādadhād iti* | *vāyur vai devo 'ntarikṣaṃ devī* | *etau hi samadhattām* | *saṃ brahma brāhmaṇyādadhād iti* | *asāv ādityo brahmāsau dyaur brāhmaṇī* | *etau hi samadhattām*
>
> «"Il grande si è unito con la grande". Agni invero è grande, la terra è grande, quindi questi due si sono uniti. 'Il dio si è unito con la dea'. Vāyu invero è il dio, l'atmosfera la dea, quindi questi due si sono uniti. 'Il *brahman* si è unito con la *brāhmaṇī*'. Questo sole è il *brahman*, la *brāhmaṇī* è questo cielo, quindi questi due si sono uniti» (*ŚĀ* I, 5).

A questo punto, secondo *Śāṅkhāyana Āraṇyaka* I, 6 (cfr. *AĀ* II, 2, 3), assecondando un processo progressivo di astrazione, entra in scena Viśvāmitra, il celebre *ṛṣi* vedico, che chiede al dio Indra di permettergli di accedere alla conoscenza più profonda di lui. Il dio risponde:

> *mahāṃś ca mahatī cāsmi* | *devaś ca devī cāsmi* | *brahma ca brāhmaṇī cāsmīti*
>
> «"Io sono il grande e la grande, io sono il dio e la dea, io sono il *brahman* e la *brāhmaṇī*"» (*ŚĀ* I, 6)

Eppure, nel rarefarsi dei concetti, il motivo del *mithuna* continua a essere presente[398]. Mentre l'altalena con il suo movimento e lo *hotṛ* con le formule che pronuncia diventano il centro intorno al quale si uniscono i mondi, fuori campo, ma all'interno della scena sacrificale, ha luogo un altro rito: una coppia, rinchiusa in uno spazio coperto, presso il lato sud del *mārjālīya* (cfr. *KŚS.* XIII, 3, 3, 9) è impegnata in un *mithuna*. Nel *Lāṭyāyana Śrautasūtra*, IV, 3, 17, dove la scena rituale è collocata a ovest dell'*āgnīdhrīya*, l'accoppiamento assume una dimensione orgiastica, perché sono coinvolte più coppie, ma anche più sovversiva, in quanto il testo specifica che le coppie non si preoccupano del *varṇa* di appartenenza (*yau varṇau labheran*).

L'*Aitareya Āraṇyaka* aveva posto anche la questione su come lo *hotṛ* dovesse salire sull'altalena: dal lato destro, cioè da oriente, imitando così il corso del sole; o piuttosto di lato, come si monta su un cavallo; o ancora, è ritualmente più conveniente montare sull'altalena da dietro, come si sale su una nave? Visti gli aspetti anche solari del rituale del *mahāvrata*, ci si aspetterebbe che il testo propendesse decisamente per la prima ipotesi. Invece, il ritualista dell'*Aitareya*

[398] Queste connessioni sono messe in evidenza da Rolland 1973: 66 «Quant è la signification ultime de la copulation rituelle, en rapport avec le Mahāvrata, il doit s'agir d'une régénération du monde, en commencant par une régénération du temps, puisqu'il s'agit d'une fête de nouvel an».

Āraṇyaka si esprime favorevolmente su quest'ultima modalità, fornendo però al contempo un'ulteriore metafora solare dell'altalena sulla quale riflettere:

> *anvañcam adhirohed ity āhur anūcīṃ vai nāvam adhirohanti naur vaiṣā svargayāṇī yat preṅkha iti tasmād anvañcam evādhirohet* |
>
> «Dicono: 'Salga da dietro' invero, in quanto salgono da dietro su una nave. 'L'altalena è proprio questa nave che giunge al cielo'. Per questa ragione, quindi, salga da dietro» (*AĀ* I, 2, 4, 6).

Dunque, l'altalena è paragonata alla nave del sole[399], il cui compito è condurre lo *hotṛ* attraverso l'oceano del cielo, e questa metafora trova riscontro nelle radici più antiche della storia religiosa indiana. Già il *ṛṣi* Vasiṣṭha, componendo *ṚV* VII, 87[400], aveva per primo utilizzato questa metafora per il sole

> *gṛ́tso rā́jā váruṇaś cakra etáṃ diví preṅkháṃ hiraṇyáyaṃ śubhé kám* ||
>
> «Il saggio re Varuṇa ha creato quest'altalena d'oro in cielo per la bellezza!» (*ṚV* VII, 87, 5cd).

Il termine *preṅkha*, e la metafora del sole-barca-altalena del cielo sono utilizzati nuovamente da Vasiṣṭha nell'inno successivo (*ṚV* VII, 88, 3)[401]. Il *ṛṣi* immagina di trovarsi, insieme a Varuṇa, su una nave nell'oceano celeste:

> *ádhi yád apā́ṃ snúbhiś cárāva prá preṅkhá īṅkhayāvahai śubhé kám* ||
>
> «Quando noi due vaghiamo sulle creste delle onde delle acque, oscilliamo sull'altalena per la bellezza!» (*ṚV* VII, 88, 3cd)[402].

I significati solari sono ribaditi nella *Taittirīya Saṃhitā*[403]:

> *pleṅkháṁ hótā nā́kasyaivá pṛ́ṣṭháṁ rohanti*

[399] Sul carattere solare del rito e sulle relazioni tra le altalene slave o protoslave e quelle indiane cfr. Gasparini 2010: 632. In una prospettiva indoeuropea cfr. West 2007: 213-214.

[400] Per il testo cfr. Aufrecht 1968 [1877]. Per un'analisi dell'inno cfr. Jamison, Brereton 2014: 992 ss.

[401] Per un'analisi stilistica del verso in questione cfr. Elizarenkova 1995: 116.

[402] I due verbi (*cárāva* e *pra-īṅkhayāvahai*) all'imperativo della prima persona duale esprimono l'ineluttabilità di una condizione, sperimentata in prima persona, alla quale chi si è imbarcato sulla nave/seduto sull'altalena non può più sfuggire: godere della bellezza del movimento che, messo in moto, appare inarrestabile. Il dativo femminile *śubhe*, da *śubh*, che ho tradotto attribuendogli valore finale, seguito dalla particella enfatica *kam*, si ritrova alla fine del verso in entrambi gli inni. Il termine potrebbe trasmettere anche l'idea della nave/altalena del sole che emette bagliori o che scivola sulla superficie dell'oceano celeste o ancora che vola o che percorre rapida il cielo (tutti significati attestati in *SED*, *s.v.*): in questo groviglio di significati, in cui si rischia di finire attratti come una nave in un gorgo, risplende la visione del *ṛṣi* Vasiṣṭha di un evento che abbaglia gli occhi e non smette di affascinare: il percorso del sole che solca il cielo ogni giorno. L'identificazione dell'altalena con il sole è esplicita nello *ŚĀ*: quando lo *hotṛ* comincia la sua lenta danza intorno all'altalena, per salirvi sopra, invocando i Vasu e rivolgendosi all'altalena stessa, esclama: *arko 'si* («Tu sei il sole», *ŚĀ* I, 7). Saverio Sani (2000) identifica il *prenkha* in *ṚV* VII, 87 con il sole e la luna. Di certo la simbologia solare si inscrive all'interno dei significati generali del *mahāvrata.*

[403] Per il testo cfr. Weber 1871-1872.

«Lo *hotṛ* [sale su] l'altalena: invero, essi salgono sul dorso della volta del cielo» (*TS* VII, 5, 8, 5).

Tuttavia, nel contesto della descrizione del rito fornita dall'*Aitareya Āraṇyaka* essi sono inglobati in un nuovo contenuto semantico-religioso che trasporta tutto il rituale verso una dimensione in cui il piano macrocosmico si fonde con quello interiore e il dondolio diventa il mezzo per affrontare un viaggio psichico[404]. Infatti, il movimento dell'altalena, come una nave con i suoi rollii, avvicina al cielo, e il sole, nel suo corso perenne, è come una nave che solca il mare del cielo: come una nave con i suoi rollii asseconda il moto delle onde che avanzano e poi si ritraggono, così il sole sale sempre più in alto nel cielo e poi, raggiunto lo zenith, lentamente si ritira per tramontare, per ricominciare il movimento il mattino successivo, daccapo, all'infinito[405]. Eppure, la nave-altalena che raggiunge il cielo potrebbe nascondere un senso ulteriore che rimanda all'unione con ciò che è immutabile: il dondolio apparentemente incessante, nell'attimo della massima elevazione, si trasforma in perfetta stasi, immobilità per sempre raggiunta e conquistata, che rimanda alla gioia con la quale i bambini giocano sull'altalena, ma anche all'attimo totalizzante dell'appagamento sessuale. A questo punto possiamo seguire e analizzare la *performance* dello *hotṛ*, il quale utilizza tutto il corpo e tutti i mezzi espressivi per mettersi in relazione sia con lo spazio scenico e con il tempo del sacro, che asseconda, ma imprimendone al contempo il ritmo, sia con gli spettatori, presenti o meno, del rito, per consentire loro di comprendere ciò che sta verificandosi sulla scena. L'azione sulla scena prosegue e una nuova frase coreografica si profila: lo *hotṛ*, infatti, si appoggia con i gomiti sulla parte posteriore della panca di legno dell'altalena, invocando i Vasu:

vasavastvā gāyatreṇa chandasārohantu tān anvārohāmīti paścārddhe phalake 'ratnī pratiṣṭhāpayati |

«Dicendo: "Salgano i Vasu su di te con il sacro metro *gāyatrī*, io salgo dopo di loro", egli poggia i gomiti sulla parte posteriore della panca» (*AĀ* V, 1, 4, 10).

Prende corpo davanti agli occhi dello spettatore una vera e propria ascesa, una scalata difficile che trasforma lo *hotṛ* in un virtuoso delle contorsioni, come un attore che si è allenato per eseguire sulla scena una serie di movimenti che catturano e al tempo stesso sono espressione di un'abilità e di una destrezza che si traduce nella conquista (ma anche al contempo nell'imposizione) di una dimensione altra rispetto a quella ordinaria scandita dal tempo e dai movimenti ordinari. L'ascesa impone movimenti straordinari, parole straordinarie, ritmi straordinari: una simbologia che si concretizza e si concentra intorno all'altalena, che si trasforma durante l'esecuzione rituale nel simbolo della montagna e del palo sacrificale, per giungere all'unione (*mithuna*). Ogni gesto ha un significato preciso, che rende il rito perfetto nella sua esecuzione: perché lo *hotṛ* deve utilizzare i gomiti? L'autore fornisce una risposta attraverso il paragone con un animale: l'uccello rapace (*śyena*, 'aquila' o 'falco'). Lo *hotṛ* che asseconda il movimento

[404] Sulle connessioni tra il rituale dell'altalena, e in generale del *mahāvrata*, e i passi ṛgvedici citati insiste Deeg (1993), proponendo una lettura che mette al centro i significati sciamanici celati nel rito.
[405] Da un punto di vista comparativistico, sul mito del sole che si nasconde in India e in Giappone, cfr. Witzel 2005.

dell'altalena, con la quale sembra quasi costituire ormai un tutt'uno, è dunque come un rapace, il più forte tra gli uccelli (*vīryavattama*), che piomba sulle loro prede o si lancia in picchiata per posarsi sui rami degli alberi (cfr. *AĀ* I, 2, 4, 8), arrestando repentinamente il suo movimento.

Il testo prosegue imponendo all'officiante di compiere movimenti lenti e ondulatori, che conquistino lo spazio procedendo lateralmente, con la grazia di un serpente:

> *atha pūrvaṃ phalakaṃ nānā pāṇibhyām abhipadyeta yathāhiḥ srapsyan* |
>
> «Quindi, egli si avvicini all'asse anteriore con entrambe le mani separatamente, come un serpente che striscia» (*AĀ* V, 1, 4, 11).

Le sembianze serpentine assunte dallo *hotṛ* sono ulteriormente rafforzate dai movimenti che compie subito dopo: lo *hotṛ* accarezza leggermente (*upaspṛś-*) con il mento l'asse centrale, oppure la congiuntura tra le assi nel caso in cui l'*adhvaryu* abbia realizzato l'altalena utilizzando soltanto due assi:

> *madhyamaṃ chubukenopaspṛśeddvayorvā saṃdhim* |
>
> «Sfiori l'asse centrale con il mento oppure la congiunzione delle due [se siano state utilizzate due assi]» (*AĀ* V, 1, 4, 12).

Perché sfiorare l'asse con il mento? Potrebbe apparire a prima vista il ripetersi della mimesi dei movimenti di un serpente, come poco prima è stato spiegato, ma nel testo il riferimento è a un altro animale, e ancora una volta nuovi orizzonti di comprensione si dispiegano. L'animale in questione è il pappagallo (*śuka*) che si arrampica utilizzando il becco e tra gli uccelli è quello che mangia più cibo (cfr. *AĀ* I, 2, 4, 7). Nel paragone si cela un doppio riferimento: da una parte il riferimento è al cibo, di cui si è già notata l'associazione con il legno di *udumbara* di cui sono fatti gli assi dell'altalena (cfr. *AĀ* I, 2, 3, 7). Ma il pappagallo è un uccello, proprio come il rapace (*śyena*) a cui lo *hotṛ* viene paragonato: ci troviamo in presenza di un insistente riferimento agli uccelli, che rimanda al tema del volo magico. Lo *hotṛ* salendo sull'altalena si identifica con gli uccelli che volano nel cielo, le sue ali sono sostituite dal movimento dell'altalena, che, come si è visto, è paragonata a una nave che giunge fino al cielo. Ma non si dimentichi l'ulteriore livello metaforico, ovvero il duplice paragone con due classi così diverse di animali, i serpenti e gli uccelli, che consente di intravedere altre valenze simboliche: il serpente, l'animale che striscia, è inscindibilmente legato alla terra, l'uccello al cielo, dunque lo *hotṛ*, che impersona nei suoi movimenti rituali entrambi gli animali[406], dondolandosi sull'altalena,

[406] Il motivo dello scontro e al contempo della parentela tra uccelli e serpenti viene sviluppato in forma compiuta nella mitologia epica (cfr. *Mahābhārata*, I, 16), a partire da un corpus frammentario di miti presente nella letteratura vedica (cfr. *ṚV* IV, 27, 1; X, 189; *ŚB* III, 6, 2, 2 ss.). Le due sorelle Kadrū e Vinatā, mogli del veggente Kaśyapa, ottengono dal marito, prima che egli decida di ritirarsi in meditazione, una progenie: Kadrū darà origine alla stirpe dei serpenti (*nāga*), Vinatā, detta Suparṇī (Dalle belle ali, ma anche Aquilina), coverà invece due uova. Il primo si schiude prematuramente e nasce Aruṇa, che diverrà l'auriga del carro del sole, dal secondo uovo nasce Garuḍa, denominato a sua volta Suparṇa, il Rapace, l'Aquila. La rivalità tra Garuḍa e i cugini è la conseguenza di quella tra le due sorelle: a seguito di una scommessa, vinta con l'inganno da Kadrū, Vinatā era divenuta schiava della sorella. Quando Garuḍa, per liberare la madre dalla schiavitù, consegnerà ai Nāga il *soma*, otterrà in cambio dal dio Indra che i serpenti diventino per sempre il suo cibo. È possibile che la

rappresenta la copula (*mithuna*) della terra e del cielo. Di questa serie di equivalenze simboliche il testo non fornisce uno schema, ma indica implicitamente le tracce da seguire: poco oltre, infatti, insistendo sulla metafora del *mithuna*[407], che riconduce il gioco dell'altalena alla sfera concettuale e simbolica legata alla fertilità e alla fecondità sessuale[408], afferma:

> *preṅkhaṃ hotādhirohaty audumbarīm āsandīm udgātā vṛṣā vai preṅkho yoṣāsandī tan mithunaṃ*
>
> «Lo *hotṛ* sale sull'altalena, *l'udgātṛ* sullo sgabello di *udumbara*. Ora, l'altalena è maschile, lo sgabello è femminile. Essi sono una coppia» (*AĀ* I, 2, 4, 10)[409].

Il motivo del *mithuna* percorre il rituale anche nelle sue fasi successive. Quando lo *hotṛ* comincia a cantare il primo suono che emette è *him*, maschile, che insieme alla *ṛc*, il verso cantato, femminile, costituiscono a loro volta una coppia (cfr. *AĀ* I, 3, 1, 3: *vṛṣā vai hiṅkāro, yoṣark tan mithunaṃ*). Il tema del *mithuna* è presente anche negli *adhyāya* successivi, dove l'*upaniṣad* impartita si fonda sulla spiegazione delle correlazioni che uniscono coppie di concetti, passando dal piano macrocosmico (p. e. mente e parola) al piano microcosmico, racchiuso nel corpo umano: il sangue (mestruale) della donna è il fuoco (Agni), lo sperma dell'uomo è il sole. L'esaltazione della sessualità in questo passo diviene esaltazione della natura, in cui viene superata la dicotomia fondante dell'ideologia brahmanica puro (*śauca*) / impuro (*aśauca*)[410]:

---

rivalità tra i serpenti e gli uccelli sia riconducibile alla classificazione indoeuropea tra animali del mondo di mezzo, del mondo inferiore e di quello superiore (cfr. Gamkrelidze, Ivanov 1995: 408-409), in cui gli uccelli sono rappresentativi per antonomasia di quest'ultimo, mentre i serpenti lo sono del secondo. Il motivo dell'opposizione tra uccelli e serpenti percorre molte mitologie, indoeuropee e no. Per i riferimenti cfr. Oosten 1985: 69 ss. Da un punto di vista della storia dei simboli nelle immagini che abbraccia dal mondo antico fino all'età moderna cfr. Wittkower 1939.

[407] Il sostantivo *mithuna* (unione sessuale) deriva da *mith*/*meth* (cfr. *EWAia s.v.*), ma quest'ultima forma è a sua volta connessa al verbo *math* ("mescolare, rimestare, ruotare, sfregare"). Il significato originario rimanda alla contesa, alla controversia, al dissidio, ma nel senso dell'alternanza, del reciproco avvicendarsi, proprio come si alternano i contrari (cfr. Renou 1958: 46-49). Il verbo viene usato nel significato specifico di accendere il fuoco tramite lo sfregamento, sessualmente connotato, delle due *araṇi* (due pezzi di legno). Sui significati sessuali dell'accensione del fuoco cfr. Buttitta 2002: 68 ss., sul significato del *mithuna* nel contesto generale dello sviluppo della religiosità indiana si veda Eliade: 2001 [1956]: 13-26.

[408] Il significato sessuale del movimento dell'altalena emerge per contrasto anche da altri testi dell'India antica. Non è un caso che, al fine di rispettare il voto di castità e di evitare qualsiasi forma di contaminazione, tra i divieti che dovranno osservare i *brahmācārin* (studenti brahmanici) che hanno concluso il loro periodo di studio presso il *guru* e si sono sottoposti alla cerimonia del bagno finale (*avabhṛta*), *ĀDhS* I, 11, 31, 14 (cfr. *BDhS* II, 6, 14) elenca anche quello di passare attraverso i pali ai quali è sospesa un'altalena (*pleṅkhāv antareṇa ca na atīyāt*). Per il testo cfr. Olivelle 2000.

[409] Sul significato tecnico dei termini *vṛṣā* e *yoṣā* per indicare i generi grammaticali si veda Chatterji 2003: 140-141.

[410] Si vedano a tal proposito le considerazioni di Raffaele Torella sull'egemonia esercitata dall'élite brahmanica sul mondo indiano nel suo complesso: «Non disponendo direttamente del potere, lo ha surrogato riuscendo a imporre, in alternativa, un'opposizione fra purità e impurità, che ha segnato ogni aspetto della civiltà indiana. […] Nel versante impuro viene tacitamente collocato ogni 'potere' (escluso il proprio), ogni realtà che tenda a sottrarsi per sua intrinseca natura al controllo e alla normalizzazione» (Torella 2007: 91).

tad yad etat striyāṃ lohitaṃ bhavaty agnes tad rūpaṃ tasmāt tasmān na bībhatsetātha yad etat puruṣe reto bhavaty ādityasya tad rūpaṃ tasmāt tasmān na bībhatseta |

«Ciò che è questo sangue (mestruale) qui nella donna, esso è una forma di Agni, il fuoco. Per questo motivo nessuno provi un senso di ripugnanza nei confronti di quello. Inoltre, ciò che è questo sperma qui nell'uomo, esso è una forma di Āditya, il sole. Per questo motivo nessuno provi un senso di ripugnanza nei confronti di quello» (*AĀ* II, 3, 7, 3).

Un insieme di riferimenti testuali nella letteratura vedica che assegna le mestruazioni alla categoria dell'impurità e della contaminazione da espiare come un crimine (celebre è il passo della *Taittirīya Saṃhitā* (II, 5, 1) in cui l'indumento macchiato del sangue mestruale è associato alle macchie di sangue del crimine peggiore, cioè la *brahmahatyā*, l'uccisione di un brahmano. Il mito che giustifica questo accostamento narra che quando Indra decapitò il brahmano tricipite Viśvarūpa, *purohita* (officiante di famiglia) degli dèi. Accusato di essere un *brahmahan*, per liberarsi della colpa propose di assegnarne un terzo alla terra, un terzo gli alberi e un terzo alle donne. Le donne ottennero in cambio di poter essere feconde dopo le mestruazioni, ma le macchie di sangue causate dal flusso mestruale sono impure al massimo grado perché ricordano la colpa orrenda di Indra *brahmahan*.

tr̥tīyam brahmahatyā́yai práty agr̥hṇant sā́ málavadvāsā abhavat tásmān málavadvāsasā ná sáṃ vadeta ||
ná sahā́sīta nā́syā ánnam adyā́d brahmahatyā́yai hy èṣā́ várṇam pratimúcyā́ste |

«Esse ne presero un terzo per l'uccisione del brahmano e questa divenne le donne con le mestruazioni. Per questo motivo non si parli con una donna mestruata, non ci sieda con lei né si mangi il suo cibo; infatti, lei emette il colore [rosso] per l'omicidio del brahmano» (*TS* II, 5, 1, 5, 5 – 6,1)[411].

Ampliando le riflessioni sul passo dell'*Aitareya Āraṇyaka* (II, 3, 7, 3) ricordato poco sopra, notiamo come i rimandi simbolici si moltiplicano ulteriormente se assecondiamo le glosse a questo passo del commentatore Sāyaṇa: nel corpo umano, infatti, vi sono tre elementi rossi come il sangue mestruale (la pelle, il sangue, la carne), associati dunque alla donna, e tre elementi bianchi come lo sperma (il grasso, le ossa e il midollo) associati all'uomo. L'insegnamento upaniṣadico prosegue, significativamente, spiegando come il *brahman* è al di là delle parole, inesprimibile attraverso i termini che si fondano su catene di

[411] Su questo passo e in generale sull'impurità delle donne come motivo della loro progressiva esclusione dalla partecipazione ai rituali *śrauta* cfr. Smith 1991. Il mito di Indra che uccide Viśvarūpa, da cui discende l'associazione tra la *brahmahatyā* e il flusso di sangue mestruale, viene riprese successivamente nelle opere sulle norme giuridiche per avvalorare l'impurità connessa con il periodo mestruale e dunque il rispetto delle regole minuziose a cui le donne devono sottoporsi. Cfr. per esempio, *Vasiṣṭa Dharmasūtra* V, 5 e ss.

opposizioni binarie, esemplificate dall'opposizione uomo-donna (cfr. *AĀ* II, 3, 8, 6)[412].

Tornando all'analisi del passo dell'*Aitareya Āraṇyaka* (*AĀ* I, 2, 4, 10) tradotto poco sopra, lo sgabello sul quale siede *l'udgātṛ*, che assiste alle evoluzioni dello *hotṛ* è fatto a sua volta di legno di *udumbara*. Il *mithuna* qui assume un doppio significato: l'unione sessuale si riferisce in primo luogo alle parole *preṅkha* e *āsandī*, rispettivamente di genere maschile e femminile, ma implicitamente il *mithuna* si riferisce anche ai due sacerdoti, lo *hotṛ* e l'*udgātṛ*: il primo si dondola sull'altalena, mentre di fronte a lui, seduto sull'*āsandī*, immobile c'è il secondo. Ritorna ancora una volta la polarità su cui si costruiscono i miti e i riti vedici: all'attività/movimento dello *hotṛ* corrisponde la passività/immobilità dell'*udgātṛ*. Nulla è detto in modo esplicito, ma un secondo livello semantico del *mithuna* sembra riferirsi a una 'coppia omosessuale' costituita dai due sacerdoti in cui l'uno svolge il ruolo attivo e l'altro il ruolo passivo. Ciò non stupisce se riflettiamo sul fatto che ciò che risulta fondamentale ai fini del sacrificio è la realizzazione dei *bandhu*, delle connessioni all'interno di un sistema complesso di coppie (*mithuna*). Così, nella poesia religiosa vedica il dio Varuṇa costituisce con Mitra una coppia complementare[413], all'interno della quale Varuṇa rappresenta l'elemento femminile, tanto che lo *Śatapatha Brāhmaṇa* afferma: «Mitra ha emesso lo sperma in Varuṇa» (*mitro varuṇe retaḥ siñcati*, *ŚB* II, 4, 4, 9)[414].

La simbologia sessuale dello sgabello trova conferma in un passo dello *Śatapatha Brāhmaṇa* che si inserisce nelle prescrizioni rituali relative al modellamento della pentola d'argilla (*ukhā*) che serve a contenere il fuoco sacrificale, durante i preparativi per l'esecuzione dell'*agnicayana*, il rito dell'impilaggio del fuoco (cfr. Drury 1981: 78). L'autore afferma:

> *áthainam āsandyắ bibharti iyaṃ vắ āsandyásyāṃ hìdaṃ sárvam ắsannam*
>
> «Quindi, egli trasporta questo [fuoco all'interno della *ukhā*] su uno sgabello. Invero, questo sgabello è la terra, poiché tutto ciò che è vi è seduto sopra» (*ŚB* VI, 7, 1, 12)

[412] Per quanto riguarda l'associazione tra sperma e midollo, si veda *AB* II, 14 e le riflessioni, già ricordate, di Doniger 1980: 20 e ss. e di Smith 1991: 32 e ss. Sulla nozione di impurità connessa alle mestruazioni in generale, in una prospettiva antropologica e comparativistica, cfr. Douglas 2013 [1966], *passim*; inoltre cfr. Buckley, Gottlieb 1988: 1-50 e Pignato 2001: 116 e ss. Per quanto riguarda le prescrizioni dharmiche, svariate norme riguardanti le restrizioni e i tabù a cui sono sottoposte le donne durante il periodo mestruale si trovano nella *Strīdharmapaddhati* di Tryambaka (cfr. Leslie 1989: 283 e ss.). Tuttavia, non tutte fonti autorevoli sul *dharma* concordano nell'attribuire al sangue mestruale un valore contaminante; anzi, il flusso mensile, nella concezione espressa in opere come il *Baudhāyana Dharmasūtra* (II, 4, 4-5) o il *Vasiṣṭa Dharmasūtra* (XXVIII, 4), lava via qualsiasi impurità che possa essersi accumulata nelle donne. Per una discussione di questi passi cfr. Bose 2010: 68 e ss.; 96 e ss.

[413] Sulle caratteristiche complementari delle due divinità cfr. Hillebrandt 1999, vol. II [1927-1929]: 6-7; Oldenberg 1988 [1912]: 97-99; Gonda 1974.

[414] Sul tema del *mithuna* che si specifica come coppia omosessuale, cfr. Malamoud 2007 [2002]: 71-72. Non è un caso che tra i compiti degli accoliti dei quattro sacerdoti principali, il *maitrāvaruṇa* abbia anche quello di mediare tra lo *hotṛ* e l'*adhvaryu*, trasmettendo i messaggi del secondo al primo (cfr. Minkowski 1992: 90).

Il fuoco all'interno della *ukhā* rappresenta il corpo dello *yajamāna*, sottopostosi alla *dīkṣā* (cfr. *ŚB* VI, 6, 4, 5), quindi, simbolicamente, quando questo fuoco viene posto sull'*āsandī* si realizza un'evidente unione sessuale. Anzi, tale unione sessuale si realizza decisamente nell'*āsandī* stessa, che, femminile, è fatta del legno di *udumbara*, che rappresenta il vigore sessuale (*urj*) maschile. Infatti, lo *Śatapatha Brāhmaṇa* afferma subito dopo:

aúdumbarī bhavati ūrgvai rása udumbára

«[Lo sgabello] è fatto di legno di *udumbara*, infatti l'*udumbara* è il vigore sessuale, l'essenza vitale» (*ŚB* VI, 7, 1, 13).

Tornando all'*Aitareya Āraṇyaka*, l'autore insiste sulla metafora sessuale esplicitando un'ulteriore analogia, che riguarda l'altalena e lo sgabello:

athānnaṃ vai preṅkhaḥ, śrīr āsandī

«Infatti l'altalena è cibo, lo sgabello è la prosperità» (*AĀ* I, 2, 4, 16).

Ancora una volta il teologo si lascia guidare dalle associazioni tra concetti e generi grammaticali: il cibo (*anna*) è un termine che appartiene al genere neutro ma che in questo contesto assume il significato di un termine maschile[415], *śrī* ('prosperità, fortuna') è un termine femminile, quindi anch'essi formano una coppia, e ancora una volta i due sacerdoti, lo *hotṛ* e l'*udgātṛ*, sono invitati a montare l'uno sull'altalena, l'altro sullo sgabello per conquistare cibo e prosperità (cfr. *AĀ* I, 2, 4, 16), che si realizzano nell'unione sessuale: i riti di fertilità, infatti, sono compiuti proprio per propiziare abbondanza di cibo e prosperità. La valenza sessuale e il fascino incantatore del movimento dell'altalena era già stato riconosciuto dai testi vedici. Infatti, l'inno atharvanico IV, 37 contiene uno scongiuro diretto contro alcuni esseri demoniaci, dai quali gli uomini rischiano di essere catturati, e contro i quali si invoca un'erba magica, la *arāṭakī ajaśṛṅgī* ('corna di capro', un arbusto[416] che consente di riconoscerne la pericolosa presenza. Soprattutto, nello stesso inno vengono respinte anche le Apsaras, le ninfe divine, emblema dei piaceri sessuali, che si nascondono nelle acque dei fiumi e negli alberi dalle grandi fronde (cfr. *AVŚ* IV, 37, 4), nei giochi infantili e sensuali come le altalene e nella musica, la cui bellezza sensuale rischia di far smarrire gli uomini[417]:

[415] A proposito del genere grammaticale e delle sue implicazioni relativamente ai *mithuna* che si realizzano nei contesti rituali, Charles Malamoud nota come il genere neutro è spesso avvertito e considerato come di fatto maschile e cita un verso di Patañjali (*Mahābhāṣya* IV, 1, 3 *ad* Pāṇini II, 1, 36): «Il genere non è oggetto di insegnamento, perché esso si basa sull'uso mondano». Lo studioso francese prosegue commentando: «Non è affatto vero che tutti gli oggetti considerati inanimati dal locutore in virtù della sua esperienza del mondo vengano designati da nomi di genere neutro. E quanto agli esseri animati, ed eventualmente sessuati, il genere dei nomi che li designano non è indizio certo del loro sesso. […] Il rapporto fra genere e sesso dipende dunque dall'uso» (Malamoud 2008 [2005]: 32-33).

[416] Probabilmente *Odina pinnata*, utilizzato anche in alcuni incantesimi per guarire gli occhi infiammati.

[417] Sulle Apsaras che, insieme ai loro compagni, i Gandharva, rapiscono le menti e i sensi degli uomini e delle donne con la loro bellezza sensuale, vedi i riferimenti ai passi vedici in Bloomfield 1964 [1897]: 520-521.

yátra vaḥ preṅkhắ háritā árjunā utá yátrāghātắḥ karkaryàḥ saṃvádanti | tát páretāpsarasaḥ prátibuddhā abhūtana ||[418]

«Laddove sono le vostre altalene gialle e splendenti, e anche laddove risuonano insieme i cimbali e i liuti, lì, riconosciute, avete dimorato, o Apsaras» (*AVŚ* IV, 37, 5).

La simbologia sessuale dell'altalena è collegata dalla religiosità atharvanica alle Apsaras e alla follia degli uomini di fronte all'amore e alle pulsioni sessuali, ma chiama in causa anche una serie di racconti mitici precedenti, che hanno come protagoniste le Apsaras, come per esempio la storia di Urvaśī e Pururavas (cfr. *ṚV* X, 95, 14). Inoltre, ricordiamo che, come si è visto in precedenza, le Apsaras erano connesse con il gioco dei dadi e con le forme oracolari che utilizzano questi ultimi. Allora, i dadi e l'altalena condividono, nelle dinamiche che ne caratterizzano l'uso in contesti ludico-rituali, proprio un movimento imprevedibile, che la cultura indiana ha personificato nelle Apsaras. L'assegnazione culturale dei ruoli di genere e il codice delle emozioni e il relativo codice delle emozioni ha evidentemente identificato il movimento animato delle altalene così come dei dadi, che consiste proprio nel gettarsi in avanti, oscillando o rotolando, con la prorompenza e l'esuberanza di queste giovani fanciulle divine.

Proseguiamo l'analisi dei passi relativi al momento in cui lo *hotṛ* sale sull'altalena. Dopo aver appoggiato gli avambracci, poi le mani e infine il mento, adesso, invocando i Rudra e gli Āditya, ai quali sono associati rispettivamente i metri *triṣṭubh* e *jagatī*, lo *hotṛ* finalmente poggia prima la coscia destra e poi quella sinistra sulla seduta dell'altalena:

rudrās tvā traiṣṭubhena chandasārohantu tān anvārohāmīti dakṣiṇaṃ sakthy atiharati | ādityās tvā jāgatena chandasārohantu tān anvārohāmīti savyam |

«Dicendo: "Salgano i Rudra su di te con il sacro metro *triṣṭubh*, io salgo dopo di loro", egli appoggia la coscia destra. Dicendo: "[Salgano] gli Āditya su di te con il sacro metro *jāgati*, io salgo dopo di loro", la sinistra» (*AĀ* V, 1, 4, 13-14).

L'esecuzione del rituale *mahāvrata* impone, poiché esso rappresenta e celebra l'anno, che si tenga conto di tutti gli aspetti della realtà, affinché ciascuno di essi trovi spazio sulla scena durante la celebrazione del sacrificio. Così altri aspetti devono aggiungersi, per confluire nella simbologia dell'ascesa sull'altalena: infatti, ai movimenti compiuti inizialmente dallo *hotṛ* si connettevano le tre fasi principali della respirazione e i tre mondi, mentre adesso sono sopraggiunti gli dèi e i metri poetici ai quali ciascuna schiera è associata. Lo *hotṛ*, infine, invocando i Viśvadeva, 'Tutti gli dèi', ai quali è connesso il metro *anuṣṭubh*, sale sull'altalena:

viśve tvā devā ānuṣṭubhena chandasārohantu tān anvārohāmīti samārohati

«Dicendo: "Salgano i Viśvadeva su di te con il sacro metro *anuṣṭubh*, io salgo dopo di loro", egli sale completamente» (*AĀ* V, 1, 4, 15).

[418] Per il testo cfr. Orlandi 1991.

Stabiliti i nessi che legano la realtà costituendola come un tutto ordinatamente articolato (*ṛta*), essi non potranno essere più disarticolati e, poiché la realtà si concentra nei movimenti che lo *hotṛ* impone all'altalena, egli dovrà stare attento a ripetere minuziosamente ciascuno dei singoli movimenti che i ritualisti hanno stabilito. Lo *hotṛ* punterà i piedi, prima il destro e poi il sinistro, verso est, badando, nel dondolarsi, a non sollevare mai contemporaneamente i piedi da terra, ma alternandoli: quando il piede sinistro si sarà stancato, allora lo solleverà, poggiando quello destro, e viceversa:

> *paścāt svasya dhiṣṇyasya dakṣiṇaṃ pādaṃ prāñcaṃ pratiṣṭhāpayaty atha savyaṃ yadetaraḥ śrāmyed athetaraṃ yadetaro 'thetaraṃ | nobhau vibhūmau kuryāt |*
>
> «[Posizionandosi] a ovest del suo *dhiṣṇya*, [lo *hotṛ*] poggia il piede destro, rivolgendolo verso est, quindi il sinistro. Se l'uno si stanca, allora [poggia] l'altro, se questo [si stanca], allora [poggia] quello, non li metta entrambi sul terreno» (*AĀ* V, 1, 4, 15-16).

Il contatto con la terra non deve mai essere interrotto, per garantire la continuità e l'unione (*mithuna*) del cielo con la terra, e in generale per non far mai venir meno la tensione che congiunge gli opposti e da cui si genera una totalità armonica, ma al contempo i piedi non devono mai poggiare contemporaneamente, per non arrestare il movimento oscillatorio.
Compiuto il rito, avendo garantito la fecondità attraverso il movimento ondulatorio e connessi i piani molteplici della realtà, le parti con le quali l'altalena è stata assemblata vengono slegate (*preṅkhaṃ śrathnanti*: «slegano l'altalena», *ŚĀ* II, 17) e lo *hotṛ*, rispettando una sequenza precisa di movimenti, può così discenderne, rivolto verso est (*prāṅ upāvarohati*, *ŚĀ* II, 17), mentre allontana la seduta dell'altalena, che viene spinta verso ovest (*pratyaṅ preṅkhaphalakam apohati*, *ŚĀ* II, 17). L'altalena, infine, viene lavata, un vero e proprio bagno purificatorio da compiersi quando il rito è concluso, per rimuovere l'impurità che il sacrificio ha addossato su di essa:

> *yathākālam avabhṛthaṃ preṅkhaṃ hareyuḥ*
>
> «Al momento opportuno, portino l'altalena al bagno purificatorio» (*AĀ* V, 3, 2, 18).

L'anno così si chiude, ma la crescita della vegetazione assicura il nuovo inizio, e l'anno, come sosteneva l'autore del *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa*, si rivela senza fine.

3. Conclusioni

Dalle analisi del gioco rituale dell'altalena nel *mahāvrata* emerge un intreccio tra elementi che alludono alla sessualità e altri in cui i significati sessuali sono elisi e in cui prevalgono piuttosto ideologie posteriori, legate alle speculazioni upaniṣadiche del superamento degli opposti nell'unità del *brahman*, il principio primo. Inoltre si sovrappongono ai motivi sessuali anche significati solari, che non sono estranei testi

vedici, ma che probabilmente indicano come nel *mahāvrata*, o meglio nella versione 'classica' definitasi nei testi che lo hanno tramandato, siano confluiti più riti, con significati diversi, e come in certi casi la dimensione sessuale si sia trasfigurata e rivolta alla risoluzione dei nuovi problemi gnoseologici e soteriologici che si affacciavano con la crisi del sacrificio vedico inteso come azione rituale che produce frutti. Tuttavia, alcuni riti eseguiti durante il *mahāvrata*, e tra questi il gioco dell'altalena, si riferiscono costantemente al *mithuna* (l'unione sessuale) e alla fecondazione, per cui, anche se con l'evoluzione che il rituale ha subito nel corso del tempo alcuni significati originari sono stati razionalizzati e trasformati in un sistema simbolico, i riferimenti al *mithuna* consentono di cogliere ancora le tracce delle forme più arcaiche del culto, disseminate nei testi. Nel rito dell'altalena, quindi, si addensano molteplici significati, che rielaborano antiche immagini vediche in una cornice ermeneutica unitaria, che non esauriscono la loro valenza simbolica con il declino del rito sacrificale vedico, ma trovano nuove risignificazioni e rifunzionalizzazioni negli sviluppi della storia religiosa indiana. Nel culto odierno le valenze simboliche sessuali, legate alla propiziazione della fecondità, che appaiono preponderanti, rappresentato quindi il riemergere, con nuovi utilizzi e in contesti storici diversi, di significati arcaici legati all'altalena.

Lista delle abbreviazioni utilizzate

AĀ Aitareya Āraṇyaka

AB Aitareya Brāhmaṇa

ĀpDhS Āpastamba Dharmasūtra

ĀpŚS Āpastamba Śrautasūtra

ĀśŚS Āśvalāyana Śrautasūtra

AVŚ Atharvaveda, recensione *Śaunaka*

AVP Atharvaveda, recensione *Paippalāda*

BĀU Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad

BDhS Baudhāyana Dharmasūtra

BŚS Baudhāyana Śrautasūtra

BS Brahmasūtra

CU Chāndogya Upaniṣad

EWAia Mayrhofer 1986-1993 *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*

GPW Grosses Petersburger Wörterbuch

HirŚS Hiraṇyakeśin Śrautasūtra

JB Jaiminīya Brāhmaṇa

JUB Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa

KauṣS Kauṣika Sūtra

KB Kauṣītaki Brāhmaṇa

KEWA Mayrhofer 1956, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*

KŚS Kāṭyāyana Śrautasūtra

LŚS Lāṭyāyana Śrautasūtra

MBh Mahābhārata

MDhŚ Mānava Dharmaśāstra

MP Matsya Purāṇa

MS Maitrāyaṇī Saṃhitā

Nir Nirukta

PB Pañcaviṃśa Brāhmaṇa o *Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa*

PK Pāśakakevalī

ṚV Ṛgveda

ŚB Śatapatha Brāhmaṇa

ŚĀ Śāṅkhāyana Āraṇyaka

SED Monier-Williams 1899, *Sanskrit English Dictionary*

ŚŚS Śāṅkhāyana Śrautasūtra

TB Taittirīya Brāhmaṇa

TS Taittirīya Saṃhitā

TU Taittirīya Upaniṣad

VP Vāyu Purāṇa

VS Vājasaneyisaṃhitā

YS Yājñavalkyasmṛti

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie: testi e traduzioni

Āgāṣe K. B., Marulakara S. (eds.) 1907-1932, *Hiraṇyakeśin Śrauta Sūtra*, Ānandāśrama, Poona.

Ambrosini R. 1981 (a cura di), *Dal X libro del Ṛgveda*, Giardini, Pisa.

Apte V.M. (trans.) 1960, *Brahma-Sūtra Shankara-Bhāshya. Bādarāyaṇa's Brahma-Sūtras with Shankarāchārya's Commentary*, Popular Book Depot, Bombay.

Aufrecht T. (ed.) 1968 [1877], *Die Hymnen des Ṛigveda*, 2 Auflage, Harrassowitz, Wiesbaden.
Aufrecht T. (ed.) 1879, *Das Aitareya Brāhmaṇa. Mit Auszügen aus dem Commentare von Sāyaṇācārya und anderen Beilagen,* Marcus, Bonn.

Bhadkamkar R.G. (ed.) 1942, *The Nirukta of Yāska*, Bombay Sanskrit and Prakrit Series No. LXXXV, Bombay.

Bhattacarya A.N. (ed.) 1987, *One Hundred and Twelve Upaniṣads and their Philosophy. A Critical Exposition of Upaniṣadic Philosophy with Original Text in Devanāgarī*, Parimal, Delhi.

Bloomfield M. (trans.) 1964 [1897], *Hymns of the Atharva Veda*, *together with extracts from the ritual books and the commentaries,* Motilal Banrsidass, Delhi.
Bloomfield M. (ed.) 1972 [1889], *The Kauśika Sūtra of Atharva Veda, with extracts from the Commentaries of Dārila and Keśava*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Bühler G. (trans.) 1932, *Āpastambīyadharmasūtram. Āpastamba's Aphorisms on The Sacred Law of the Hindus*, Bombay Sanskrit Series Nos. XLIV and L, Poona.

Caland W. (ed.) 1904-1913, *The Baudhāyana Śrauta Sūtra, Belonging to the Taittirīya Saṃhitā*, 3 voll., The Asiatic Society, Calcutta.
Caland W. (übers. von) 1919, *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl*, Müller, Amsterdam.
Caland W. (übers. von) 1928, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, vol. III, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam.
Caland W. (trans.) 1931, *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa. The Brāhmaṇa of the Twenty-five Chapters*, The Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
Caland W. (trans.) 1953, *Śaṅkhāyana Śrautasūtra*, The International Academy of Indian Culture, Nagpur.

Candra L., Vīra R. (eds.) 1950, *Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāma Veda II, 1-80 (Gavāmayana)*, The Arya Bharati Press, Nagpur.

Della Casa C. (a cura di) 1976, *Upaniṣad*, UTET, Torino.

Dumont P.E. (trans.), *L'aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans la culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, P. Gethner, Paris – J.-B. Istas, Louvain, 1927.
Dumont P.-E. (ed. and trans.) 1965, *The Kaukilī-Sautrāmaṇī in the Taittirīya-Brāhmaṇa: The Sixth Prapāṭhaka of the Second Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation* in «Proceedings of the American Philosophical Society», 109, 6, pp. 309-341.
Dumont P.-E. (ed. and trans.) 1969, *The Kāmya Animal Sacrifices in the Taittirīya-Brāhmaṇa: The Eight Prapāṭhaka of the Third Kāṇḍa of the Taittirīya Brāhmaṇa with Translation* in «Proceedings of the American Philosophical Society», Vol. 113, No. 1, pp. 34-66.

Eggeling J. (ed.) 1963 [1882-1900], *The Śatapathabrāhmaṇa*, 5 vols., Motilal Banarsidass, Delhi.

Garbe R. (ed.) 1983 [1882-1902], *The Śrauta Sūtra of Āpastamba, belonging to the Taittirīya Saṃhitā, with the Commentary of Rudradatta*, 3 vols., The Asiatic Society, Calcutta 1882-1902, with new appendix containing corrections and emendations to the text by C. G. Kashikar, Munishiram Manoharlal, New Delhi.

Geldner K.F. (überstzt) 1951, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, Dritter Teil, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).

Grassman H. 1876 (überstzt), *Rig-Veda*, Erster Theil, Brockhaus, Leipzig.

Griffith R.T.H. (trans.) 1973 [1889], *The Hymns of the ṚgVeda*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Griffiths, A., 2009, *The Paippalādasaṃhitā of the Atharvaveda, Kāṇḍas 6 and 7: A New Edition with Translation and Commentary*, Forsten, Groningen.

Hillebrandt A. (ed.) 1888-1899, *The Śāṉkhāyana Śrauta Sūtra, together with the Commentary of Varadattasuta Ānartīya*, Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Hoernle A.F.R. (ed. and trans.) 1897, *The Bower Manuscript*. *Parts III to VII*, Archeological Survey of India, New Imperial Series, Volume XXII, Calcutta.
Hoernle 1914, *The Discover of the Bower Manuscript* in «The Indian Antiquary», Vol. 43, Supplement, pp. XVII-LXXXVIII.

Jamison S. W., Brereton J. P. (eds.) 2014, *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, 3 voll., Oxford University Press, Oxford.

Jhā G. (ed.) 1932, *Manusmṛ̥ti with the Manubhāṣya of Medhātithi*, The Asiatic Society of Bombay, Calcutta.
Jhā G. (trans.) 1920, *Manusmṛ̥ti*. *The laws of Manu with the Bhāṣya of Medhātithi*, University of Calcutta, Calcutta.

Kashikar C.G. (ed. and trans.) 2003, *The Baudhāyana Śrautasūtra*, 4 vols., INCA and Motilal Banarsidass, New Delhi.

Keith A.B. (trans.) 1908, *The Śāṅkhāyana Āraṇyaka with an appendix on the Mahāvrata*, The Royal Asiatic Society, London.
Keith A.B. (ed. and trans.) 1909, *The Aitareya Āraṇyaka*, Clarendon, Oxford.
Keith A.B. (trans.) 1998 [1920], *Rigveda Brahmanas. The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Krick H. (trans.) 1982, *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.

Macdonell A.A. (trans.) 1922, *Hymns from the Rigveda*, Oxford University Press - Association Press, London – Calcutta.

Matsya Purāṇa 1907, Ānandāśrama, Poona.

Mylius K. (trans.) 1993, *Der neunte adhyāya des Āśvalāyana-Śrautasūtra* in «Indo-Iranian Journal», Vol. 36, No. 4, pp. 289–325.

Mitra R. (ed.) 1859, *The Taittirīya Brāhmaṇa of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Sāyaṇāchārya*, Baptist Mission Press, Calcutta.

Oertel H. (ed.) 1896, *The Jaiminīya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa: Text, Translation, and Notes*, in «Journal of the American Oriental Society», 16, pp. 79-260.

Olivelle P. (trans.) 1992, *Saṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Ascetism and Renunciation*, Oxford University Press, New York and Oxford.
Olivelle P. (ed. and trans.) 1998, *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, Oxford and New York.
Olivelle P. (ed. and trans.) 2000, *Dharmasūtras*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Olivelle P. (ed. and trans.) 2005, *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava Dharmaśāstra*, Oxford University Press, Oxford.

Orlandi C. (ed.) 1991, *Gli inni dell'Atharvaveda (Śaunaka)*, Giardini, Pisa.

Orlandi C., Sani S. (a cura di) 1997 [1992], *Atharvaveda. Inni Magici*, TEA, Milano.

Radhakrishnan S. (ed.) 1953, *The Principal Upaniṣads*, Allen&Unwin, London.

Ranade H. G. (trans.) 1978, *Kātyāyanaśrautrasūtra: Rules for the Vedic Sacrifices*. H. G. & R. H. Ranade, Poona.

Renou L. (publiée et traduite par), 1959, *Chāgaleya Upaniṣad*, Adrien Maisonneuve, Paris.

Sani S. (a cura di) 2000, *Ṛgveda. Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia.

Sarup L. (ed. and trans.) 1967 [1920-1929], *The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Śāstri R.A. (ed.) 1942, *The Aitareya Brāhmaṇa. with the vṛtti sukhapradā of Ṣaḍguruśiṣya*, University of Travancore, Bhaskara Press, Trivandrum

Schoeder L. von (hrsg.) 1970-1972 [1881-1886], *Maitrāyaṇī Saṃhitā. Die Saṃhitā der Maitrāyaṇīya-Śākhā*, Steiner, Wiesbaden.

Selva U. (ed. and trans.) 2019, *The Paippalādasaṃhitā of the Atharvaveda: A New Critical Edition of the Three 'New' Anuvākas of Kāṇḍa 17 with English Translation and Commentary. Part III. Anuvāka 6 The observance of the draft-ox*, Dissertation Leiden University, Leiden and Turin.

Steiner K. (ed.) 2004*, Texte zum Vājapeya-Ritual. Maitrāyaṇīsaṃhitā 1.11 und Taittirīyabrāhmaṇa 1.3.2-9 mit Bemerkungen zu Kāṭhakasaṃhitā 13.14 und 14.1-10. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Indica et Tibetica, Marburg.

Sukthankar V.S., Belvalkar S.K., Vaidya P.L. (general eds.) and others (eds.), *The Mahābhārata for the First Time Critically Edited*. 24 vols. (including *Harivaṃśa*), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1933-1971.

Squarcini F., Cuneo D. (a cura di), 2010, *Il trattato di Manu sulla norma*, Einaudi, Torino.

Thibaut G. (trans.) 1904, *The Vedānta-Sūtras with the Commentary of Rāmānuja*, Clarendon Press, Oxford.

Thite G. U. (ed. and trans.) 2006, *Kātyāyanaśrautrasūtra: Text with English Translation and Notes*, New Bharatiya Book Corporation, Delhi.

Vedantavāgīśa Ā. (ed.), 1869-1874, *Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa, with the Commentary of Sāyaṇa Ācārya*, Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Vedantavāgīśa Ā. (ed.) 1872, *Śrauta Sūtra of Lāṭyāyana, with the Commentary of Agniswami*, K. K. Chakravarti, Calcutta.

Vidyāratna R. (ed.) 1874, *The Śrauta Sūtra of Āśvalāyana*, *with the Commentary of Gārgya Nārāyaṇa*, Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Vīra R., Candra L. (eds.) 1954, *Jaiminīya-Brāhmaṇa of the Sāmaveda*, International Academy of Indian Culture, Nagpur.

Swami Vireshwarananda (ed. and trans.) 1936, *The Brahmansūtras according to Śrī Śaṅkara*, Advaita Ashram, Kolkata.

Weber A. (ed.) 1860 [1859], *Über ein indisches Würfel-Orakel* in «Monatsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», pp. 158-180.

Weber A. (trans.) 1868 [1859], *Ueber ein indisches Würfel-Orakel* in Id., *Indische Streifen* 1. *Eine Sammlung von bisher in Zeitschriften zerstreuten kleineren Abhandlungen*, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, Berlin, pp. 274-307.
Weber A. (ed.) 1964 [1849], *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedānga*, Chowkhambha Sanskrit Series, Varanasi.
Weber A. (ed.) 1871-1872, *Die Taittirīya-Saṃhitā*, Brockhaus, Leipzig.
Weber A. (ed.) 1972 [1849], *The Vajasaneyi-Saṃhitā in the Mādhyandina and the Kānva-Śākhā with the Commentary of Mahidhara*, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.
Weber A. (ed.) 1972 [1852], *The Śrautasūtra of Kātyāyana with Extracts from the Commentaries of Karka and Yājñikadeva* The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi.

Whitney W.D. (trans.) 1971 [1905], *AtharvaVedaSaṃhitā*, 2 Vols., Motilal Banarsidass, Delhi.

Strumenti di consultazione

Beekes R. 2010, *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden-Boston.

Böthlingk O., Roth R. 1855-1875, *Sanskrit Wörterbuch*, 7 Theile, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg.

Chantraine P. 1970, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.

Chemery P.C. 2005 [1987], entry *Vegetation* in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 14, Thomson Gale, Detroit etc., pp. 9574-9580.

Delbrück B. 1888, *Altindische Syntax*, Waisenhauses , Halle.

Ernout A., Meillet A. 2001 [1985 4ª ed. rivista], *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris.

Macdonell A., Keith A.B. (eds.) 1967 [1912], *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 Vols., Motilal Banarsidass, Delhi.

Mayrhofer M. 1956, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 4 vols., Winter, Heidelberg.
Mayrhofer M., 1986-1993 *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, 3 vols., Winter, Heidelberg.

Monier-Williams M. 2002 [1899], *A Sanskrit-English Dictionary,* Motilal Banarsidass, Delhi.

Pokorny J. 1956, *Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch*, Francke Verlag, Bern – München.

Renou L. 1935, *Index védique* in «Journal of the Vedic Studies», Vol. 2, pp. 105-163 (1-59).
Renou L. 1954, *Vocabulaire du rituel védique*, Klincksieck, Paris.

Rudhardt J. 2005 [1987], entry *Water* in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 14, Thomson Gale, Detroit etc., pp. 9697-9704.

Sen C. 1978 [1976], *A Dictionary of the Vedic Rituals*, Concept Publishing Company, Delhi.

Walker B. (ed) 1968, *Hindu World. An Encyclopaedic Survey of Hinduism*, vol. I, Routledge, New York.

Fonti secondarie

Acharya D. 2013, *How to Behave like a Bull? New Insight into the Origin and Religious Practices of Pāśupatas* in «Indo-Iranian Journal», Vol. 56, No. 2, pp. 101-131.

Alsdorf L. 2011, *The History of Vegetarianism and Cow-Veneration in India*, Routledge, New York 2011.

Arbman E. 1922, *Rudra. Untersuchungen zum Altindischen Glauben und Kultus*, Appelberg Boktryckeri Aktiebolag, Uppsala.

Århem K. 2016, *Southeast Asian animism in context* in K. Århem, G. Sprenger, *Animism in Southeast Asia*, Routledge, New York, pp. 4-30.

Auboyer J. 1955, *Les jeux et les jouets* in J. Auboyer (éd.), *La vie publique et privée dans l'Inde ancienne* (II siècle av. J. C. – VIII siècle env.), fascicule VI, Presses Universitaires de France, Paris.
Auboyer J. 1959, *Le caractère royal et divin du trône dans l'Inde ancienne* in Edsman C.-M. (ed.) 1959, *The Sacral Kingship / La Regalità Sacra*. *Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955). Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955)*, Brill, Leiden, pp. 181-187.
Auboyer J. 1996 [1961], *La vita quotidiana nell'India antica*, Il Saggiatore - EST, Milano (ed. or. 1961, *La vie quotidienne dans l'Inde ancienne: environ IIe s. avant J.-C.-VIIe s*, Hachette, Paris).

Augé M. 2002 [1988], *Il dio oggetto*, Meltemi, Roma (ed. or. 1988, *Le Dieu Objet*, Flammarion, Paris).

Bader F. 1989, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Giardini, Pisa.

Bandyopadhyaya J. 2012, *Class and Religion in Ancient India*, Anthem Press, London-New York-Delhi.

Banerji S.C. 1985, *Laments in Sanskrit Literature*, Chaukhambha Orientalia, Varanasi – Delhi.

Bateson G. 1977 [1972], *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano (ed. or. 1972, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, University of Chicago Press, Chicago and London).

Beck B. 2018, *Becoming a Living Goddess* in M. Bose (ed.), *The Oxford History of Hinduism. The Goddess*, Oxford University Press, Oxford, pp. 201-227.

Beggiora S. 2013, *Teriomorfismo e licantropia in India. Metamorfosi di un sistema ambientale e sociale* in «La Ricerca Folklorica», No. 67/68, pp. 259-274.

Bell C. 2009 [1992], *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford-New York.
Bell C. 1997, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Benveniste É 1947, *Le jeu comme structure* in «Deucalion. Cahiers de philosophie», vol. 2, pp. 161-167.
Benveniste É. 2001 [1969], *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Volume secondo: *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino (ed. or. 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 tomes, Minuit, Paris).

Bergaigne A. 1884, *Études sur le lexique du Ṛig-Veda* I, Leroux, Paris.

Bhatnagar M. 1988, *The Monsoon Festival Teej in Rajasthan* in «Asian Folklore Studies», 47, 1, pp. 63–72.

Bhattacharya D. 2019, *Rajo, the Swing Festival of Kalinga (India)* in «The Odisha Historical Research Journal», LVIII, 1-2, pp. 73-88.

Bhattacharya N.N. 1975, *Ancient Indian Rituals and Their social Contest*, Manohar, Delhi.

Biardeau M. 1976, *Le sacrifice dand l'hindouisme* in M. Biardeau, C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*; PUF, Paris, pp. 7-154.
Biardeau M. 1989, *Histoires des poteau*. *Variations védiques autour de la Déesse hindou*, Ecole française d'Extrême-Orient, Paris.

Biardeau M., Malamoud C. 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1976.

Bindi S. 2015, *Grandir aujourd'hui en Himalaya indien. Des rituels au secours d'une nouvelle adolescence* in «Ethnologie Française», Vol. 45, 4, pp. 715-724.

Bird-David N. 1999, '*Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology* in «Current Anthropology», Vol. 40, No. S1, pp. 567-591.
Bird-David N. 2006, *Animistic epistemology: Why do some hunter-gatherers not depict animals?* in «Ethnos», Vol. 71, No. 1, pp. 33-50.

Bloch M. 1989 [1924], *I re taumaturghi*, Einaudi, Torino (ed. or. 1924, *Les Rois thaumaturges*, Gallimard, Paris).

Bodewitz H.W. 1986, *Prāṇa, Apāna and other Prāṇa-s in Vedic Literature* in «Adyar Library Bulletin», 50, pp. 326-348.
Bodewitz H. 2006, *The Vedic concepts ágas and énas* in «Indo-Iranian Journal», Vol. 49, pp. 225-271.
Bodewitz H. 2019, *Classifications and Yonder World in the Veda* in *Vedic Cosmology and Ethics: Selected Studies*, Brill, Leiden, pp. 174-209.
Bodewitz H. 2019b, *Pits and Pitfalls and Underworld in the Veda* in *Vedic Cosmology and Ethics: Selected Studies*, Brill, Leiden, pp. 148-161.
Bodewitz, H. (2019b), "Vedic *aghám*: Evil or sin, distress or death?" in Id., *Vedic cosmology and ethics. Selected studies*, Leiden, 262-286.

Bolling G.M. 1911, *Divination (vedic)* in J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. IV, T. & T.Clark, Edimburgh, pp. 827-830.

Borgeaud P. 1974, *The Open Entrance to the Closed Palace of the King: The Greek Labyrinth in Context* in «History of Religions», Vol. 14, No. 1, pp. 1-27.

Bose M. 2010, *Women in the Hindu Tradition: Rules, Roles and Exceptions*, Routledge, London and New York.

Bose N.K. 1927, *The Spring Festival of India* in «Man in India», 7, 2-3, pp. 112-185.
Bose N.K. 1977 [1967], *Culture and Society in India*, Asia Publishing House, Bombay.

Bose S.K. 2015, *Boot, Hooves and Wheels: And the Social Dynamics behind South Asian Warfare*, Vij Books India, Delhi.

Botta S. 2019 [2018] *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*, Carocci, Milano, ed. ebook.

Bradford, N. J., 1983, *Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex, and Sickness in South Indian Ritual* in "Journal of Anthropological Research", vol. 39, n. 3, pp. 307–322.

Brelich A. 1966, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
Brelich A. 2013, *Paides e parthenoi*, Editori Riuniti University Press, Roma.

Bronkhorst J. 1998, *The Two sources of Indian Ascetism*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Bronkhorst J. 2007, *Greater Maghada. Studies in the Culture of Early India*, Brill, Leiden.
Bronkhorst J. 2012, *Can There Be Play in Ritual? Reflections on the Nature of Ritual* in P. Bornet, M. Burger (eds.), *Religions in Play. Games, Rituals, and Virtual Worlds*, Pano Verlag, Zürich, pp. 161-176.
Bronkhorst J. 2016, *How the Brahmins won*, Brill, Leiden-Boston.

Brown W.N. 1978, *The Name of the Goddess Mīnakṣī, 'Fish-Eye'* in Id., *India and Indology. Selected Articles*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp. 84-89.

Bryant E. 2006, *Strategies of Vedic Subversion: The Emergence of Vegetarianism in Post-Vedic India* in P. Waldau, K. Patton (eds.) *A Communion of Subjects. Animals in Religion, Science, and Ethics*, Columbia University Press, New York, pp. 194-203.

Brown W.N. 1978, *The Indian Games of Pachisi, Chaupar and Chausar* in Id., *India and Indology. Selected Articles by W. Norman Brown*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp. 297-302.

Buckley T., Gottlieb A. 1988, *A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism* in Idd. (eds.), *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Berkeley, pp. 1-50.

Burkhalter Flueckiger J. 2013, *When the World Becomes Female. Guises of a South Indian Goddess*, Indiana University Press, Bloomington.

Bussagli M. 1955, *Similarities between the Figurative Arts in the East and West: The Frontal Representation of the Divine Chariot* in «East and West», Vol. 6, No. 1, pp. 9-25.

Buttitta I.E. 2002, *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali*, Sellerio, Palermo.
Buttitta I. E. 2006, *Feste dell'alloro in Sicilia*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo.
Buttitta I. E. 2013, *Continuità delle forme e mutamento dei sensi*, Bonanno, Acireale-Roma.
Buttitta I.E. 2014, *La danza di Ares. Forme e funzioni delle danze armate*, Bonanno, Acireale-Roma.

Caillois R. 1981 [1953], *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano (ed. or. 1953, *Les Jeux et les Hommes : le masque et le vertige*, Gallimard, Paris).

Caland W., Henry V. 1906, *L'Agniṣṭoma. Description complete de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, Leroux, Paris.

Calarco M. 2022, *Boundaries of Human Nature. The Philosophical Animal from Plato to Haraway*, Columbia University Press, New York.

Calasso R. 2009, *La foresta dei Brāhmaṇa* in S. Lévi, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, Adelphi, Milano, pp. 11-29.

Campanile E. 1990, *La ricostruzione della cultura indoeuropea*, Giardini, Pisa.

Candotti M.P., Neri C., Pontillo T. 2021, *Vedic* dákṣiṇā/*Pāli* dakkhiṇā*. Recovering an original notion behind the later institutional gift* in E. Poddighe, T. Pontillo (eds.), *Resisting and Justifying changes. How to make the new acceptable in the ancient, medieval and Early Modern World*, Pisa University Press, Pisa, pp. 21-108.

Canetti L., Tronca D. 2020, *Swinging on a Star: The Mythical and Ritual Schemata of Oscillation* in «Mantichora», 9, 10, pp. 45-55.

Chakraborti H.P. 1981, *Vedic India. Political and Legal Institutions in Vedic Literature*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta.

Chatterji K.C. 2003, *Technical Terms and Technique of Sanskrit Grammar*, Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata.

Clooney F.X. 1990, *Thinking Ritually: Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Institut für Indologie der Universität Wien, Publications of the De Nobili Research Library, Wien 1990.

Colli G. 1975, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano.

Coomaraswamy A.K. 1941, *Līlā* in «Journal of the American Oriental Society», vol. LXI, pp. 98-101.
Coomaraswamy A.K. 1978, *La doctrine du sacrifice*, Dervy livres, Paris.
Coomaraswamy A.K. 1987 [1977], *Le Simplegadi* in Id., *Il grande brivido*, Adelphi, Milano, pp. 417-442 (ed. or. 1977, *Symplegades* in Id., *Selected Papers 1. Traditional Art and Symbolism*, ed. R. Lipsey, Princeton University Press, Princeton, pp. 521-544).
Coomaraswamy A.K. 1993, *Woman and Tree* in Id., *Yakṣas. Essays in Water Cosmology*, Indira Gandhi Centre for the Arts – Oxford University Press, New Delhi and Oxford, pp. 83-89.

Cucuzza N. 2013, *Minoan Nativity Scene? The Ayia Triada Swing model and the three-dimensional representation of Minoan divine epiphany* in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», vol. 91, serie III, 13, pp. 175-207.

D'Intino S. 2005, *Perdre au jeu. Généalogie d'une allegorie védique* in «Journal Asiatique», Vol. 293, Issue 1, pp. 125-149.

Daele W. van 2008, *The Meaning of Culture-specific Food: Rice and its Webs of Significance in Sri Lanka* in «Omertaa. Journal of Applied Anthropology», pp. 292-304.

Davis D.R. Jr. 2018, *Children: putra, duhitṛ* in P. Olivelle, D.R. Davis, jr. (eds), *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*. *The Oxford History of Hinduism*, Oxford University Press, London, pp. 151-163.

Dange S.A. 1977-1978, *Sex in Stone and the Vedic Mithuna* in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», Vol. 58/59, pp. 543-560.
Dange S.A. 1994, *Antarvedi-Bahirvedi* in B. Banerjee *et al*. (eds.), *Cultura Indica. Tributes to an indologist. Professor Dr. Asoke Chatterjee Sastri*, Sharada Publishing House, Delhi, pp. 31-34.
Dange S.A. 2000, *Vedic Sacrifice. Early Nature. Some problems and Discussions*, 2 Vols., Aryan Books International, New Delhi.

Dange S.S. 1999, *Cultural Assimilation in Vedic India* in «Journal of the Asiatic Society of Bombay», 74, pp. 54-65.

De Martino E. 1953, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vol. 24/25, pp. 1-25.

Degani E. 1961, *AIΩN da Omero ad Aristotele*, Olschki, Firenze.

Deeg M. 1993, *Shamanism in the Veda: the* Keśin *Hymn (10.136), the Journey to Heaven of Vasiṣṭha (*ṚV*.7.88) and the* mahāvrata *Ritual* in «Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā», 14, pp. 95-144.

Derrida J. 2009 [2006], *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano (ed, or. 2006, *L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris).

Descola P. 2002, *L'anthropologie de la nature* in «Annales. Histoire, Sciences Sociales*»,* No. 1, Paris, Éditions de l'EHESS, Paris.
Descola P. 2011, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Quae, Paris.
Descola P. 2013, *Beyond nature and culture* in G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Routledge, London and New York, pp. 77-91.
Descola P. 2021 [2005], *Oltre natura e cultura*, Cortina, Milano (ed. or. 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris).

Detienne M., Vernant J-P. (eds.) 2014 [1979], *La cucina del sacrificio in terra greca*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1979, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris).

Dietrich B.C. 1961, *A Rite of Swinging during the Anthesteria* in «Hermes», 89, 1, pp. 36-50.

Doniger (O'Flaherty) W. 1973, *Śiva. The Erotic Ascetic*, Oxford University Press, Oxford etc.
Doniger W. 1980, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
Doniger W. 1985, *Tales of Sex and Violence. Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
Doniger W. 2005, *Zoomorphism in Ancient India: Humans More Bestial than Beasts* in L. Daston, G. Mitman, *Thinking with Animals. New Perspectives on Anthropomorphism*, Columbia University Press, New York, pp. 17-36.

Doniger W. 2009, *The Indus*. *An Alternative History*, Oxford University Press, Oxford etc.

Douglas M. 2013 [1966], *Purity and danger* in *Collected works* vol. II, Routledge, London and New York.

Drew G. 2016, *Beyond Contradiction: Sacred-Profane Waters and the Dialectics of Everyday Religion* in «Himalaya. The Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies», Vol. 36, No. 2, pp. 70-81.

Drury N. 1981, *The Sacrificial Ritual in the Śatapatha Brāhmaṇa*, Banarsidass, Delhi.

Dubuisson D. 1978, *Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions* in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», No. 1, pp. 21-34.

Dumézil G. 1973 [1971], *The Destiny of a King*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
Dumézil G. 1974 [1ª ed. 1966], *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Payot, Paris.
Dumézil G. 1990 [1985], *Le sorti del guerriero*, Adelphi, Milano.

Dumont L. 2000 [1966], *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano (ed, or. 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris).

Edgren A.H. 1885, *On the Verbal Roots of the Sanskrit Language and of the Sanskrit Grammarians* in «Journal of American Oriental Society», 11, pp. 1-55.

Edholm K. af 2017, *Royal Splendour in the Waters: Vedic Śrī́- and Avestan X^{v}arənah-* in «Indo-Iranian Journal», Vol. 60, No. 1, pp. 17-23.

Edsman C.-M. (ed.) 1959, *The Sacral Kingship / La Regalità Sacra*. *Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955). Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, aprile 1955)*, Brill, Leiden.

Einoo S. 2006, *Is the* dīkṣā *to be performed by the priest? An analysis of Vedic Texts* in G. Colas, G. Tarabout (eds), *Rites Hindous, Transferts et transformations*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, pp. 79-92.

Eliade M. 1956, *Symbolisme du "Vol magique"* in «Numen», Vol. 3, Fasc. 1, pp. 1-13.
Eliade M. 1958, *Time and Eternity in Indian Thought* in *Man and Time*, Eranos Year Book, Routledge and Kegan, London, pp. 173-200.
Eliade M. 1999 [1954], *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1954, *Le yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris).
Eliade M. 2001 [1956], *Sobre la erótica mística india* in Id., *Erotismo místico en la India*, Kairós, Barcelona (ed. or. 1956, *Sur l'érotique mystique indienne*, L'Herne, Paris).

Eliade M. 2005 [1969], *The Myth of the Eternal Return*, Princeton University Press, Princeton and Oxford (ed. or. 1969, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris).

Elizarenkova T. 1995, *Language and Style of the Vedic Ṛṣis*, State University of New York Press, New York.

Erndl K. M., *The Play of the Mother: Possession and Power in Hindu Women's Goddess Rituals* in T. Pintchman (ed), *Women's Rituals in the Hindu Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 149-158.

Falk H. 1986, *Bruderschaft und Würfelspiel: Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers*, Falk, Freiburg.

Feller D. 2004, *The Sanskrit Epics' Representation of Vedic Myths*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Ferrara M. 2015, *The "Implied Leader" and the Vedic Discourse on Sovereignty: Rethinking the Exclusion of the Vrātyas from Social Intercourse in the Framework of the Reading Process* in T. Pontillo *et al.* (eds.), *The Volatile World of Sovereignty. The Vrātya Problem and Kingship in South Asia and Beyond*, DK Printworld, New Delhi, pp. 300-330.

Ferrara M. 2017a, *Sexuality as a Promotion of Power. How the Chief Wife becomes a Means of Persuasion in the Vedic Rhetoric on Kingship* in «Kervan», n. 21, pp. 23-49.

Ferrara M. 2017b, *The Theology of Performance and the Vedic rituals. Rethinking Theatricality and Performativity as a Discourse* in «Cracow Indological Studies» Theatrical and Ritual Boundaries in South Asia. Part I, Vol. XIX, No. 1-2, Edited by E. Ganser, E. Debicka-Boreck, Jagiellonian University Institute of Oriental Studies, Kraków, pp. 25-58.

Ferrara M. 2018, *Il rito inquieto. Storia dello yajña nell'India antica*, Società Editrice Fiorentina, Firenze.

Ferrara M. 2022a, *Thoughtful Rituals. A Methodological Preface* in I. Spanò, *In the Footsteps of the Cows. The Ritual of* gavāmayana *between Ancient and Contemporary India*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo, pp. 9-14.

Ferrara M. 2022b, *Donne a misura di dharma nell'India antica* in A. Lirosi, A. Saggioro (a cura di), *Religioni e parità di genere. Percorsi accidentati*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 17-40.

Ferrari F. 2021, *Sull'uso di una formula devozionale nell'Āyurveda. Il* Śītalāṣṭakastotra *in* Bhāvaprakāśa *II.60.70-82* in I. Spanò (a cura di), *Il corpo della parola. Inni, poemi e performance nell'India antica e contemporanea*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 117-138.

Filippi G.G. 1975-1976, *La nozione di līlā nel medioevo indiano* in «Indologica Taurinensia», voll. III-IV, Proceeedings of the II World Sanskrit Conference, pp. 239-248.

Filippi G.G. 2005, *Considerazioni generali per lo studio della teriantropia indiana* in «Annali di Ca' Foscari», vol. XVIV, SO 36, pp. 165-178.

Fink E. 2016, *Play as a Symbol of the World and Other Writings*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Fleet J.F. 1911, *The Kaliyuga Era of B.C. 3102* in «Journal of the Royal Asiatic Society», pp. 479-496, 675-698.

Frazer J. 1911, *The Golden Bough*, part III: *The Dying God*, MacMillan and Co., London.

Freeman J.M. 1977, *Scarcity and Opportunity in an Indian Village*, Waveland Press, Prospect Heights.

Fuller C.J. 2004 [1992], *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Gamkrelidze T. V., Ivanov V. V. 1995, *Indo-European and the Indo-Europeans*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York.

Gandhe V. 1977-1978, *Mahāvrata: A Rite of Reversal of Status* in «Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute», 37, 1-4, pp. 29-33.

Gasparini E. 2010, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi III*, Firenze University Press, Firenze.

Gaster T.H. 1950, *Thespis*. *Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, Henry Schuman, New York.

Gell A. 1980, *The Gods at Play: Vertigo and Possession in Muria Religion* in «Man», 15, 2, pp. 219-248.

Gennep A. van 1981 [1909], *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1909, *Les rites de passage*, E. Nourry, Paris).

Gerety F.M.M. 2016, *Tree-Hugger: The Sāmavedic Rite of Audumbarī*, in F.M. Ferrari, T.W.P. Dähnhardt (eds.), *Roots of Wisdom, Branches of Devotions. Plant Life in South Asian Traditions*, Equinox, Sheffield - Bristol, pp. 165-190.

Glucklich A. 1994, *The Sense of Adharma*, Oxford University Press, Oxford - New York.

Goldman B. 1988, *The Celestial Chariot East and West* in «Bulletin of the Asia Institute», Vol. 2, pp. 87-105.

Gonda J. 1952, *Ancient-Indian ojas, Latin *augos and the Indo-European nouns in -es/-os*, Oosthoek, Utrecht.

Gonda J. 1956, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View* in «Numen», Vol. 3, Fasc. 1, pp. 36-71 e Fasc. 2, pp. 122-155.

Gonda J. 1957a, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View (Continued)* in «Numen», Vol. 4, Fasc. 1, pp. 24-58.
Gonda J. 1957b, *Some Observations on the Relations Between Gods and Powers in the Veda, a Propos of the Phrase sūnuḥ sahasaḥ*, Mouton & Co., 's-Gravenhage.
Gonda J. 1962 [1960], *Védisme et hindouisme ancien. Les religions de l'Inde* vol. I, Payot, Paris.
Gonda J. 1963, *The Vision of the Vedic Poets*, Mouton & Co., The Hague.
Gonda J. 1965a, *Change and Continuity in Indian Religion*, Mouton & Co., The Hague.
Gonda J. 1965b, *The Savayajñas* (*Kauśikasūtra 60-68. Translation, introduction, commentary*), Verhandelingen Der Koninklijke Nederlandse Akademie Van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam.
Gonda J. 1966, *Loka. World and Heaven in the Veda*, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam,
Gonda J. 1969 [1954], *Aspects of Early Viṣṇuism*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Gonda J. 1972, *The Significance of Right Hand and Right Side in Vedic Ritual* in «Religion», Vol. II, pp. 1-23.
Gonda J. 1974, *The Dual Deities in the Religion of the Veda,* North Holland Publishing Company, Amsterdam etc.
Gonda J. 1975 *Vedic Literature. Saṃhitās and Brāhmaṇas*, in J. Gonda (ed), *A History of Indian Literature*, vol. 1, fasc. 1, Harrassowitz, Wiesbaden.
Gonda J. 1975 [1947], *Skt utsava- 'festival'* in Id., *Selected Studies*, vol. II, Brill, Leiden, pp. 276-286.
Gonda J., 1975 [1959] *The Meaning of skt.* Mahas *and its relatives* in Id., *Selected Studies. Vol, II Sanskrit Word Studies*, Brill, Leiden, pp. 450-485.
Gonda J. 1975 [1965], *Bandhu- in the Brāhmaṇas* in Id., *Selected Studies. Vol, II Sanskrit Word Studies*, Brill, Leiden, pp. 402-430.
Gonda J. 1977, *Vedic Literature. The Ritual Sūtras*, in J. Gonda (ed), *A History of Indian Literature*, vol. 1, fasc. 2, Harrassowitz, Wiesbaden.
Gonda J. 1980, *Vedic Ritual. The Non-solemn Rites*, Brill, Leiden.
Gonda J. 1982, *The Haviryajñāḥ Somāḥ. The Interrelations of the Vedic Solemn Sacrifices. Śāṅkhāyana Śrautasūtra 14, 11-13. Translation and Notes*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam etc.
Gonda J. 1985, *The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of the Veda*, North Holland, Amsterdam.
Gonda J. 1986, *Prajāpati's Rise to the Higher Rank*, Brill, Leiden.
Gonda J. 1987, *Rice and Barley Offerings in the Vedas*, Brill, Leiden etc.
Gonda J. 1989, *Prajāpati's Relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā*, North Holland Publishing Company, Amsterdam etc.
Gonda J. 1991, *The Functions and Significance of Gold in the Veda*, Brill, Leiden.
Gonda J. 1991 [1984], *Varcas* in Id., *Selected Studies*, Vol. 6.2, Brill, Leiden, pp. 366-376.

Graeber D., Wengrow D. 2022, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, Rizzoli, Milano (ed, or. 2021, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, Allen Lane, London).

Graf F. 2005, *Rolling the Dice for an Answer* in S. Iles Johnston, P.T. Struck (eds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Brill, Leiden-Boston, pp. 51-97.

Gren-Eklund G. 1978, *A Study of Nominal Sentences in the Oldest Upaniṣads*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm Uppsala.

Grottanelli C. 2001, *La cléromancie ancienne et le dieu Hermès* in F. Cordano, C. Grottanelli (eds.), *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna*, Dipartimento di Scienze dell'antichità, Università degli Studi di Milano, Milano, pp. 155-195.

Hall M. 2011, *Plants as Persons. A Philosophical Botany*, SUNY Press, New York.

Halliday W.R. 1913, *Greek Divination: A Study of its Methods and Principles*, MacMillan and Co., London.

Hamayon R. 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme siberien*, Société d'ethnologie, Nanterre.
Hamayon R. 2015, *Le Chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Eyrolles, Paris.

Handa O.C. 2004, *Naga Cults and Traditions in the Western Himalaya*, Indus, New Delhi.

Handelman D. 1996, *Traps of Trans-formation: Theoretical Convergences between Riddle and Ritual* in D. Shulman, G. Hasan-Rokem (eds.), *Untying the Knot*. *On Riddles and Other Enigmatic Modes*, Oxfrord University Press, Oxford and New York. pp. 37-61.

Handelman D., Shulman D. 1997, *God Inside Out. Śiva's Game of Dice*, Oxford University Press, Oxford.

Handelman D., Krishnayya M.V., Shulman D. 2014, *Growing a Kingdom: The Goddess of Depth in Vizianagaram* in D. Handelman, *One God, Two Goddesses, Three Studies on South Indian Cosmology*, Brill, Leiden-Boston, pp. 115-223.

Hani J. 1978, *La fête athénienne de l'aiora et le symbolisme de la balançoire* in «Revue des Études Grecques», 91, 432-433, pp. 107-122.

Haraway D. 2003, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
Haraway D. 2008, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London.

Harvey G. 2005, *Animism. Respecting the Living World*, Columbia University Press, New York.

Hauer J.W. 1927, *Der Vrātya. Untersuchungen über die Nichtbrahmanische Religion Altindiens*, Kohlhammer, Stuttgart.

Heesterman J.C. 1957, *The Ancient India Royal Consecration. The Rājasūya Described according to the Yajus Texts and Annoted*, Mouton & Co., 's-Gravenhage.
Heesterman J.C. 1962, *Vrātya and Sacrifice* in «Indo-Iranian Journal», Vol. 6, pp. 1-37.
Heesterman J.C. 1985, *The Inner Conflict of Tradition, Essays in India Ritual, Kingship, and Society*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
Heesterman J.C. 2007 [1993], *Il mondo spezzato del sacrificio. Studio sul rituale nell'India antica*, Adelphi, Milano (ed. or. 1993, *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago and London).

Held G.J. 1935, *The Mahābhārata. An Ethnological Study*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Uitgevers Maatschappij Holland, London and Amsterdam.

Henry V. 1909, *La magie dans l'Inde antique*, Librairie critique É. Nourry, Paris.

Hertz R. 1909, *La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse* in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», T. 68, pp. 553-580.

Hesse H. 1955 [1943], *Il giuoco delle perle di vetro*, Mondadori, Milano (ed. or. 1943, *Das Glasperlenspiel*, 2 Bände, Fretz & Wasmuth, Zürich.

Hillebrandt A. 1890, *Die Sonnwendfeste in Alt-Indien* in «Romanische Forschungen», 5 Bd., Festschrift Konrad Hofmann zum 70sten Geburtstag, pp. 299-340.
Hillebrandt A. 1897, *Rituallitteratur. Vedische Opfer und Zauber*; Trübner, Strassburg.
Hillebrandt A. 1999 [1927-1929], *Vedic Mythology*, 2 vols., Motilal Banarsidass, Delhi.

Holdrege B. 1994, *Veda in the Brāhmaṇas. Cosmogonic Paradigms and the Delimitation of Canon* in in L. Patton (ed.), *Authority, anxiety, canon*, State University of New York Press, Albany, pp. 35-66.
Holdrege B. 1997 (1998), *Meaningless ritual, agonistic sacrifice, or ritual taxonomy? Contending perspectives in Vedic studies* in «Critical Review of Books in Religion», pp. 59-92.
Holdrege B. 1998, *Body Connections: Hindu Discourses of the Body and the Study of Religion* in «International Journal of Hindu Studies», Vol. 2, No. 3, pp. 341-386.

Hopkins E.W. 1916, *Indra as God of Fertility* in «Journal of the American Oriental Society», Vol. 36, pp. 242-268.

Houben J.E.M. 2001, *The Vedic Horse Sacrifice and the Changing Use of the Term* ahiṃsā*: an Early Insertion in* TB *3.9.8?* in K. Karttunen, P. Koskikallio (eds.), *Vidyārṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*, Finnish Oriental Society, Helsinki, pp. 279-290.

Huizinga J. 2002 [1938], *Homo ludens*, Einaudi, Torino (ed. or. 1938, *Homo Ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*, Akademische

Verlagsanstalt Pantheon, Basel; successivamente 1956, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Rowohlt, Hamburg).

Hüsken U, Neubert F. 2011, *Introduction* in Id. (eds.), *Negotiating Rites*, Oxford University Press, Oxford and New York, pp. 1-17.

Ikama I.M.L. 2018, *Dolls and Demons: The Materiality of Navarātri*, in C. Simmons, M. Sen, H. Rodrigues (eds.), *Nine Nights of the Goddess. The Navarātri Festival in South Asia*, SUNY Press, New York, pp. 157-178.

Ingold T. 2006 *Rethinking the animate, re-animating thought* in «Ethnos», Vol. 71, No. 1, pp. 9-20.

Inden R. 1998 [1978], *Ritual, Authority, and Cyclic Time in Hindu Kingship* in J. F. Richards (ed.), *Kingship* and *Authority* in *South Asia*, Oxford University Press, Delhi, pp. 41–91.

Jamison S.W. 1996, *Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife: Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*, Oxford University Press, New York.
Jamison S.W. 2005, *Roles for Women in Vedic Śrauta Ritual* in A. Sharma (ed.), *Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition*, Brill, Leiden and Boston, pp. 1-17.
Jamison S. W. 2018a. *Strīdharma* in P. Olivelle, D. R. Davis, jr. (eds.), *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*. *The Oxford History of Hinduism*, edited by Oxford University Press, London, pp. 137-150.
Jamison S.W. 2018b, *Marriage and the Householder: vivāha, gṛhastha* in P. Olivelle, D.R. Davis, jr. (eds), *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*. *The Oxford History of Hinduism*, Oxford University Press, London, pp. 125-136.

Jamison S.W., Witzel M. 1992, *Vedic Hinduism*, dipsonibile all'URL: <http://www.people.fas.harvard.edu/~witze1/vedica.pdf>; o: <http://www.people.fas.harvard.edu/~witze1/VedicHinduism. html>

Jamison S.W., Witzel M. 2003, *Vedic Hinduism* in A. Sharma (ed), *The Study of Hinduism*, University of South Carolina Press, Columbia, pp. 65-113.

Janowitz N. 2011, *The Talking Cure as Action: Freud's Theory of Ritual Revisited* in «*The American Journal of Psychoanalysis*», 71(3), pp. 217–237.

Jeanmaire H. 1972 [1951], *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino (ed. or. 1951, *Dionysos : histoire du culte de Bacchus : l'orgiasme dans l'Antiquité et les temps modernes, origine du théâtre en Grèce, orphisme et mystiquee dionysiaque, évolution du dionysisme après Alexandre*, Payot, Paris).

Joshi J.R. 1972, *Prajāpati in Vedic Mythology and Ritual* in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», Vol. 53, No. 1-4, pp. 101-125.

Jünger F.G. 2004 [1953], *Saggio sul gioco. Una chiave per comprenderlo*, Ideazione, Roma (ed. or. 1953, *Die Spiele. Ein Schlüssel zu ihrer Bedeutung*, Klostermann, Frankfurt am Main).

Kaelber W.O. 1976, *"Tapas", Birth, and Spiritual Rebirth in the Veda* in «History of Religions», 15, 4, pp. 343-386.

Kaliff A., Oestigaard T. 2022, *Werewolves, warriors and winter sacrifices. Unmasking Kivik and Indo-european cosmology in Bronze Age Scandinavia*, Uppsala Universitet, Uppsala.
Kaliff A., Oestigaard T. 2023, *Indo-European Fire Rituals. Cattle and Cultivation, Cremation and Cosmogony*, Routledge, London and New York.

Kāṇe P.V. 1941, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, part 2, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poone.
Kāṇe P.V. 1941, *History of Dharmaśāstra*, vol. IV, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poone

Kapferer B. 2004, *Ritual Dynamics and Virtual Practice. Beyond Representation and Meaning* in «Social Analysis», Vol. 48, Fasc. 2, pp. 33-52.

Keith A.B. 1912, *The Meaning of Utsannayajña* in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Vol. 66, No. 4, pp. 729-731.
Keith A.B. 1915, *The Saturnalia and the Mahāvrata* in «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», Vol. 47, Issue 1, pp. 133-138.
Keith A.B. 1925, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Harvard University Press, London.

Kerényi K. 2010 [1976], *Dioniso*, Adelphi, Milano (ed. or. 1976, *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Lagen Müller, München).

Khanna M. 2018, *Here Are the Daughters: Reclaiming the Girl Child (*Kanyā, Bālā, Kumārī*) in the Empowering Tales and Rituals of Śākta Tantra* in M. Bose (ed.), *The Oxford History of Hinduism. The Goddess*, Oxford University Press, Oxford, pp. 173-198.

Klaus K. 2000, *Zu den Śrautasūtras* in B. Forssman, R. Plath (hrsg. von), *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*. *Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis. 5. Oktober 1997 in Erlangen*, Reichert, Wiesbaden, pp. 177-190.

Kolff D.H.A. 1992, *Huizinga and the Vedic-Brahmanic religion. His first series of lectures at the University of Amsterdam in 1903-1904* in A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort (eds.), *Ritual, State, and History in south Asia. Essays in Honour of J.C. Heesterman*, Brill, Leiden etc., pp. 578-586.

Kondos V. 1982, *The Triple Goddess and the Processual Approach to the World* in M.R. Allen and S.N. Mukherjee (eds.), *Women in India and Nepal*, Australian National University Press, Canberra, pp. 242-286.

Kramrish S. 1981, *The Presence of Śiva*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Kuiper F.B.J. 1960, *The Ancient Aryan Verbal Contest* in «Indo-Iranian Journal», Vol. 4, pp. 217-281.
Kuiper F.B.J. 1979, *Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama*; North-Holland Publishing Company, Amsterdam etc.

Kulke H. 1992, *The Rājasūya. A paradigm of Early State Formation?* in A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort (eds.), *Ritual, State, and History in south Asia. Essays in Honour of J.C. Heesterman*, Brill, Leiden etc., pp. 188-198.

Laack I. 2020, *The* New Animism *and Its Challenge to the Study of Religion* in «Method and Theory in the Study of Religion*»*, Vol. 32, Issue 2: 115-147.

Lanternari V. 1959, *La grande festa*, Il Saggiatore, Milano.

Lariviere R.W. 1997, *Power and Authority on the Interpretation of Indian Kingship from Sanskrit Sources* in S. Lienhard, I. Piovano (eds), *Lex et litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto*, Edizioni dell'Orso, Torino, pp. 313-327.

Lavondès H. 1996, *A Polynesian Game of Swings* in «The Journal of the Polynesian Society», 105, 2, pp. 201-216.

Layard J. 1937, *Labyrinth Ritual in South India: Threshold and Tattoo Designs* in «Folklore», 48, 2, pp. 115-182.

Lazzeroni R. 1975, *Cultura vedica e cultura indoeuropea: la formula 'bipedi e quadrupedi'* in «Studi e Saggi Linguistici», Vol. XV, pp. 1-19.

Lelli D. 2021, *Ruotare in eterno. Per l'interpretazione di Ṛgveda* I.2.8 in I. Spanò (a cura di), *Il corpo della parola. Inni, poemi e performance nell'India antica e contemporanea*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 23-33.

Leslie J.I. 1989, *The perfect wife. The orthodox Hindu woman according to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan*, Oxford University Press, Delhi.

Lévi S. 1898, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Leroux, Paris.

Lévi-Strauss C. 1964 [1962], *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris).
Lévi-Strauss C. 1968, *L'origine des manières de table. Mythologiques III*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. 2008 [1971], *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1971, *L'homme nu*, Plon. Paris).

Lincoln B. 1976, *The Indo-European Cattle-Raiding Myth* in «History of Religions», Vol. 16, No. 1, pp. 42-65.
Lincoln B. 2006, *How to Read a Religious Text: Reflections on Some Passages of the Chāndogya Upaniṣad* in «History of Religions», Vol. 46, No. 2, pp. 127-139.

Lommel H. 1958, *Baumsymbolik beim altindischen Opfer* in «Paideuma», Bd. 6, H. 8, pp. 490-499.

Lopez C. 1997, *Food and Immortality in the Veda: A gastronomic theology?* in «Electronic Journal of Vedic Studies», Vol. 3, Issue 3, pp. 11-19.

Lubotsky A.M. 2011, *The origin of Sanskrit roots of the type sīv- 'to sew', dīv- 'to play dice', with an appendix on Vedic i-perfects* in S.W. Jamison, H. C. Melehert, B. Vine (eds.), *Proceedings of the 22Nd Annual Indo-European Conference*, Hempen, Bremen, pp. 105-126.

Lüders H. 1907, *Das Würfelspiel im alten Indien*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
Lüders H. 1959, *Varuṇa*, vol. 2: *Varuṇa und das Ṛta*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Maggi R. 2019, *L'entità denominata* víś- *nel contesto sociale complessivo e in relazione ai livelli di titolarità del potere secondo i testi del* Rigveda *e dell'*Atharvaveda in R. Fiori (a cura di), *Re e popolo. Istituzioni arcaiche tra storia e comparazione*, V&R Unipress, Göttingen, pp. 33-116.

Magnone P. 1993, *The Development of Tejas from the Vedas to the Purāṇas* in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», Vol. 36, pp. 137-147.
Magnone P. 2016, *Soul Chariots in Indian and Greek Thought: Polygenesis or Diffusion?* in R. Seaford (ed.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 149-167.

Mahopatra M. 1978, *Bauri of Bhubaneswar*, Government of Orissa, Tribal & Harjan Research-*cum*-Training Institute, Bhubaneswar.

Malamoud C. 1991, *Religions de l'Inde. II La communauté sacrificielle* in «Annuaires de l'École pratique des hautes études», vol. 100, pp. 123-128.
Malamoud C. 1994 [1989], *Cuocere il mondo*, Adelphi, Milano (ed. or. 1989, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte, Paris).
Malamoud C. 1994, *La dénégation de la violence dans le sacrifice védique* in «Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie», n°15, pp. 35-42.
Malamoud C. 2005, *Il* soma *e la sua controparte* in Id., *La danza delle pietre*, Adelphi, Milano, pp. 165-183 (ed. or. 2005, *La danse des pierres*. *Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne*, Seuil, Paris).
Malamoud C. 2008 [2005], *L'animale sacrificante* in Id., *Femminilità della parola. Miti e simboli dell'India antica*, La Parola – Appunti di Viaggio, Roma, pp. 185-202 (ed. or. 2005, *Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne*, Albin Michel, Paris).

Malamoud C. 2008 [2005], *Femminilità della parola* in Id., *Femminilità della parola*, La Parola – Appunti di Viaggio, Roma, pp. 31-58.
Malamoud C. 2007 [2002], *Fratelli e sorelle nell'India brahmanica* in Id., *Il gemello solare*, Adelphi, Milano, pp. 49-73 (ed. or. 2002, *Le jumeau solaire*, Seuil, Paris).
Malamoud C. 2007 [2002], *Modello e replica* in Id., *Il gemello solare*, Adelphi, Milano, pp. 149-175.
Malamoud C. 2019, *Living Pillar: Remarks on the Sacrificial Pole in Vedic Ritual* in K. Roy, N. Dayal (eds.), *Questioning Paradigms, Constructing Histories. A Festschrift for Romila Thapar*, Aleph Book Company, New Delhi, pp. 109-123.

Mallarmé S. 1914, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, *Poème* in *La Nouvelle Revue Française*, Gallimard, Paris.

Mancuso A. 2018, *Altre persone: Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano-Udine.

Marriott M. 1966, *The Feast of Love* in M. Singer (ed.), *Krishna: Myths, Rites and Attitudes*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1966, pp. 200-212.

Massenzio M. 1998, *La storia delle religioni nella cultura moderna* in G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Bari, pp. 439-552.

Massetti L. 2013-2014, *Gr. ἀρετή, ved. ṛtá-, av. ašạ - e l'eccellenza come ordine aggiustato* in «Munchener Studien zur Sprachwissenschaft», LXVII/2, pp. 123-148.

Mauss M. 1924, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les societés archaiques*, Jean-Marie Tremblay, Paris.

McClymond K. 2002, *Death be not proud: Reevaluating the role of killing in sacrifice* in «International Journal of Hindu Studies», 6. 3, pp. 221-242.
McClymond K. 2004, *The Nature and Elements of Sacrificial Ritual* in «Method & Theory in the Study of Religion», Vol. 16, No. 4, pp 337-366: pp. 351-352.
McClymond K. 2008, *Beyond Sacred Violence. A Comparative Study of Sacrifice*, John Hopkins University Press, Baltimore.

Michaels A. 2016, *Homo ritualis. Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*, Oxford University Press, Oxford.
Michaels A. 2018, *Ritual* in P. Olivelle, D.R. Davis, jr. (eds), *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*. *The Oxford History of Hinduism*, Oxford University Press, London, pp. 433-441.

Milton K. 2005, *Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human Persons by Human Ones* in J. Knight (ed.), *Animals in Person. Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*, Routledge, London and New York, pp. 255-271.

Minkowski C. 1989, *The udumbara and Its Ritual Significance*, in «Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sudasiens» 33, pp. 5-23.
Minkowski C. 1992, *Priesthood in Ancient India: A Study of the Maitrāvaruṇa Priest*, Sammlung De Nobili, Vienna.

Mucciarelli E. 2017, *The Steadiness of a Non-steady Place: Re-adaptations of the Imagery of the Chariot* in E. Freschi, E. Mucciarelli (eds.), *Adaptive Reuse. Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*, Duetsche Morgenländischen Gesellschaft – Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 169-193.

Murakawa A. 2000, *The Gavāmayana Portion(s) of the Jaiminīya-Brāhmaṇa: A Preliminary Study* in «Journal of the Japanese Association for South Asian Studies», Vol. 12, pp. 110-134.

Mylius K. 1965, *Zur Entstehung von varṇa-System und Kastenwesen* in «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. 90, H. 2, pp. 260-264.
Mylius K. 1976, *Der Gosava* in «Archiv orientální», Vol. 44, No. 1, pp. 43-53.
Mylius K. 1979, *Dakṣiṇā. Eine Studie über den altindischen Priesterlohn* in «Altorientalische Forschungen», Vol. 6, Issue JG, pp. 141-179.
Mylius K. 1991-1992, *Wesen und Funktion der Hotr̥-Formeln* in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», Vol. 72/73, No. 1/4, pp. 113-135.
Mylius K. 2000, *Das Altindische Opfer. Ausgewählte Aufsätze und Rezensionen. Mit einem Nachtrag zum* **"***Wörterbuch des altindischen Rituals***",** **I**nstitut für Indologie, Wichtrach**.**

Nancy J.-L. 2019, *La sofferenza è animale*, Mimesis, Milano.

Narahari H.G. 1941, *The Legend of Śunaḥśepa in Vedic and Post-vedic Literature* in S.M. Katre, P.K. Gode (eds.), *A Volume of Studies in Indology Presented to Prof. P.V. Kane*, Oriental Book Agency, Poona, pp. 302-307.

Nečas Hraste D., Vuković K. 2011, *Rudra-Shiva and Silvanus-Faunus: Savage and Propitious* in «Journal of Indo-European Studies», Vol. 39, No. 1&2, pp. 100-115.

Nelson D.N. 2020, *Vedic govyacchá 'herdsman'* in «Journal of Indological Studies», Vol. 42, pp. 254-268.

Nielsen I. 2002, *Cultic Theatres and Ritual Drama. A Study in Regional Development and Religious Interchange between East and West in Antiquity*, Aarhus University Press, Aarhus.

Nilakanta Sastri K.A. 1963, *Development of Religion in South India*, Orient Longmans, Bombay etc.

Nilsson M.P. 1961 [1940], *Greek Folk Religion*, Harper, New York.

Nugteren A. 2018, *Belief, Bounty, and Beauty: Rituals around Sacred Trees in India*, Brill, Leiden.

Oberlies T. 2000, *Kriegslisten und ungeziemendes Benehmen: Die askesepraktiken des Pāśupatas* in R. Tsuchida, A. Wezler (eds.) *Harānandalaharī: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, Wezler, Reinbek, pp. 175-191.

Oguibénine B. 1973, *Structure d'un mythe védique*. *Le mythe cosmogonique dans le Ṛgveda*, Mouton, Paris.
Oguibénine B. 1998, *Aspects of Sacrifice in the Ṛgveda* in Id., *Essays on Vedic and Indo-European Culture*, Motilal Banarsidass, New Delhi.
Oguibénine B. 2007, *Qu'est-ce que la forêt pour l'Inde ancienne?* in «Indologica Taurinensia» 33, pp. 213-225.

Oldenberg H. 2005 [1888], *Prolegomena on Metre and Textual History of the Ṛgveda*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Oldenberg H. 1988 [1912], *The Religion of the Veda*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Oldham C. F. 1988, *The Sun and the Serpent. A Contribution to the History of Serpent-Worship*, Asian Educational Services, New Delhi-Madras.

Olivelle P. 1993, *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, Oxford.
Olivelle P. 1997, *Orgasmic Rapture and Divine Ecstasy: The Semantic History of Ānanda* in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 25, No. 2, pp. 153-180.
Olivelle P. 2011, *Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Anthem press, London etc.
Olivelle P. (ed) 2019, *Gṛhastha. The Householder in Ancient Indian Religious Culture*, Oxford University Press, Oxford.

Oosten, J.G. 1985 *The War of the Gods*. *The Social Code in Indo-European Mythology*, Routledge, New York.

Padma S. 2013, *Vicissitudes of the Goddess. Reconstructions of the Gramadevata in India's Religious Traditions*, Oxford University Press, Oxford.

Pandian J. 2001, *Symbolic Inversions. An Interpretation of Contrary Behaviour in Ritual* in «Anthropos», Bd. 96, H. 2, pp. 557-562.

Parpola A. 1975-1976, *Sanskrit* kala- *'time', Dravidian* kal *'leg' and the mythical cow of the four yugas* in «Indologica Taurinensia» 3-4, pp. 361-378.
Parpola A. 1997, *Dravidian and the Indus Script: On the Interpretation of Some Pivotal Signs* in «Studia Orientalia Electronica», Vol. 82, pp. 167-192.
Parpola A. 2004-2005, *The Nāsatyas, the Chariot and the Proto-Aryan Religion* in «Journal of Indological Studies», Vols. 16-17, pp. 2-63.
Parpola A. 2015, *The Roots of Hinduism. The Early Aryans and the Indus Civilization*, Oxford University Press, Oxford.

Patil S. 1974, *Distribution of Communal Wealth in Ancient India: Dice and Agriculture* in «Social Scientist», Vol. 2, No. 8, pp. 27-45.

Patton K. 2006, *"Caught with ourselves in the net of life and time". Traditional Views of Animals in Religion* in P. Waldau, K. Patton (eds.) *A Communion of Subjects. Animals in Religion, Science, and Ethics*, Columbia University Press, New York, pp. 27-39.

Pelissero A. 2006, *Il valore della parola nel mondo vedico. Dalla voce (*vāc*) agli strumenti per pensare (*mantra*), dalle* saṃhitā *alle* upaniṣad in «Humanitas», n. 3, pp. 364-398.
Pelissero A. 2007, *Letterature classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia.
Pelissero A. 2016, *Alcuni aspetti del simbolismo vegetale nella civiltà indiana* in «Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies», No. 20, pp. 31-41.

Pellegrini A. 1997, *Surā e bevande inebrianti: analisi di un'interdizione* in R. Arena *et al.* (a cura di), *Bandhu. Scritti in onore di C. Della Casa* I, Dell'Orso, Torino, pp. 431-448.
Pellegrini A. 1998a, *La concezione indiana degli yuga* in A. Musco (a cura di), *Lo* finismundi*: l'attesa della fine e il terzo millennio*, Scrinium – Quaderni ed estratti di Schede Medievali, Palermo, pp. 8-16.
Pellegrini A. 1998b *Su alcuni kalivarjya: l'uccisione della vacca e di altri animali in sacrificio* in S. Piano, V. Agostini (a cura di), *Atti del sesto e del settimo convegno nazionale di studi sanscriti*, Torino, pp. 111-126.
Pellegrini A. 2001, *A proposito di usi interdetti: il* niyoga in I. Piovano, V. Agostini (a cura di), *Atti dell'ottavo convegno nazionale di studi sanscriti*, AISS, Torino, pp. 161-177.
Pellegrini A. 2008, *Molti dèi, un solo Dio. L'aspetto singolare delle divinità indū* in R. Perricone (a cura di), *Immagini devote del popolo indiano*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo.

Pereira J. 1958, *Śiva and Pārvatī at Dice: Identification of a Panel at Elephanta* in «Proceedings of the Indian History Congress», Vol. 21, pp. 117-125.

Perry E.D. 1882-1885, *Indra in the Rig-Veda* in «Journal of American Oriental Society», Vol. 11, pp. 117-207.

Pignato C. 2001, *Totem mana tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Meltemi, Roma.

Pingree D. 1981, *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature* (J. Gonda, ed., *A History of Indian Literature*, vol. VI, fasc. 4), Harrassowitz, Wiesbaden.

Poley U. 1986, *On the Structure of rta and brahman (brahmodya)* in W. Morgenroth (ed.), *Sanskrit and World Culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar, May 23-30, 1979*, De Gruyter, Berlin, pp. 745-755.

Policardi C. 2020, *Divino, femminile, animale. Yoginī teriomorfiche nell'India antica e medievale*, Dell'Orso, Torino.

Pontillo T. 2007, *Ascesi e sistema rituale come istituzioni anticamente solidali: il caso dei vrātya nell'India vedica ed epica* in *Theologica & Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*, XVI, Cagliari, pp. 423-459.
Pontillo T. *et al.* (eds.) 2015, *The Volatile World of Sovereignty. The Vrātya Problem and Kingship in South Asia and Beyond*, D.K. Printworld, New Delhi.

Pontillo T., Neri C. 2019, *The Case of* yogakṣema/yogakkhema *in Vedic and Suttapiṭaka Sources. In Response to Norman* in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 47, No. 3, pp. 527-563.

Przyluski J. 1938, *Dragon Chinois et Nāga Indien* in «Monumenta Serica», Vol. 3, No. 2, pp. 602-610.

Proferes T. 2003a, *Kuru Kings, Tura Kāvaṣeya, and the -tvā́ya Gerund* in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», Vol. 66, No. 2, pp. 210-219.
Proferes T. 2003b, *Remarks on the Transition from Ṛgvedic Composition to Śrauta Compilation* in «Indo-Iranian Journal», Vol. 46, pp. 1-21.
Proferes T. 2007, *Vedic Ideals of Sovereignty and the Poetics of Power*, American Oriental Society, New Haven (Connecticut).

Puhvel, J. 1970, *Aspects of Equine Functionality* in J. Puhvel (ed.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans*. *Studies in Indo-European Comparative Mythology*, University of California Press, Berkeley etc., pp. 159-172.
Puhvel J. 1978, *Victimal Hierarchies in Indo-European Animal Sacrifice*, in «The American Journal of Philology» 99, 3, pp. 354-362.
Puhvel J. 1987, *Comparative Mythology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.

Rahmann R. 1959, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India* in «Anthropos», 54, 5/6, pp. 681-760.

Ramanujan A.K., 1990, *Who Needs Folklore? The Relevance of Oral Traditions to South Asian Studies*, Center for South Asian Studies, School of Hawaiian, Asian, and Pacific Studies, University of Hawaii, Honolulu.

Ramberg L. 2014, *Given to the Goddess*, Duke University Press, Durham.

Rappaport R.A. 1979, *Ecology, Meaning, and Religion*, North Atlantic Books, Richmond (California).
Rappaport R.A. 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rau W. 1957, *Staat und Gesellschaft im Alten Indien*, Harrassowitz, Wiesbaden.

Raulwing, P. (ed) 2000*, Horses, Chariots, and Indo-Europeans. Foundations and Methods of Chariotry Research from the Viewpoint of Comparative Indo-European Linguistics*, Archaeolingua, Budapest.

Reich T.C. 2001, *Sacrificial Violence and Textual Battles: Inner Textual Interpretation in the Sanskrit Mahābhārata* in «History of Religions», Vol. 41, No. 2, pp. 142-169.

Remotti F. 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.

Renfrew C. 2011 [2008], *Preistoria. L'alba della mente umana*, Einaudi, Torino (ed. or. 2008, *Prehistory : The Making of the Human Mind*, Modern Library, New York.
Renfrew C. 2018, *Introduction: Play as the Precursor of Ritual in Early Human Societies* in C. Renfrew, I. Morley, M. Boyd (eds.), *Ritual, Play, and Belief in Evolution and Early Human Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 9-19.

Renou L. 1953, *Études védiques, b. bandhu* in «Journal Asiatique», vol. 241, pp. 171-175.
Renou L. 1956, *Hymnes spéculatifs mineurs de l'Atharvaveda* in Id., *Études védiques et Pāninéennes* II, Paris, de Boccard, pp.
Renou L. 1958, *Études sur le vocabulaire du Ṛgveda*, Institut Français d'Indologie, Pondichéry.
Renou L. 1978 *L'Inde fondamentale*. *Etudes d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*, Hermann, Paris.
Renou L. 1998 [1939], *The Vedic House* in «RES. Anthropology and Aesthetics», No. 34, pp. 142-161 (ed. or. *La maison védique* in «Journal Asiatique», tome 231, pp. 481-504).

Renou L., Filliozat J. *et alii* 1947, *L'Inde classique*, Tome I, Payot, Paris.

Riesenfeld A. 1946-1949, *The Swing in Melanesia and Some Other Regions* in «Anthropos», 41/44, 4/6, pp. 737-756.

Rolland P. 1973, *Le mahāvrata. Contribution à l'étude d'un rituel solennel védique* in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», I: Philologisch-historische Klasse, n. 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 5-79.

Ronzitti R. 2011, *Śakti: Indo-European Horizons and Indian Peculiarities* in «Rivista degli studi orientali» Nuova Serie, Vol. 84, Fasc. 1-4, pp. 327-342.
Ronzitti R. 2021, *Parmenide indoeuropeo* in M. De Martino, C. Santi (a cura di), *Nomen Numen. Espressioni del sacro tra storia delle religioni, linguistica e archeologia*, Agorà, Lugano 2021, pp. 1-44.

Rossi P.M. 2011, *Interpreting the Term* Śaktí *in the Vedic Context* in «Rivista degli studi orientali» Nuova Serie, Vol. 84, Fasc. 1-4, pp. 343-357.
Rossi P.M. 2021, *Madhu[c]chandas: dalla performance compositiva alla performance rituale. La Ṛgvedasaṃhitā tra poetica e compilazione* in I. Spanò (a cura di), *Il corpo della parola. Inni, poemi e performance nell'India antica e contemporanea*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo 2021, pp. 47-72.

Rossi P.M. 2022, *Dynamics of Otherness and Identity in the Vedic Mahāvrata Rite: The Contest between ārya and śūdra* in «Rivista degli Studi Orientali», 95.3, pp. 195-219.

Rossi R. 2017, *Gender Devitalisations: A Double Reading of the "Vagina Dentata" Motif in India* in «Studia Religiologica», 50 (4), pp. 345-357.

Rovatti P.A. 1998, *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Cortina, Milano.

Sabbatucci D. 1964, *Giuoco d'azzardo rituale* in «Storia e Materiali di Storia delle Religioni», vol. XXXV, pp. 22-85.

Saggioro A. 2007, *Simbologia del vestire*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.

Sahgal S. 2009-2010, *Masculinity in Early India: Constructing an Embryonic Frame*, «Proceedings of the India History Congress», 70, pp. 151-163.
Sahgal S. 2015, *Situating Kingship within an embryonic Frame of Masculinity in Early India* in «Social Scientist», Vol. 43, No. 11/12, pp. 3-26.
Sahgal S. 2018, *Constructing 'Vedic' Masculinities: Animal Symbolism, Mythic Constructions and Ritual Practices* in «Social Scientist», vol. 46, No. 9/10, pp. 23-42.

Sahoo P.C. 1991-1992*, A Note on Vedic Sphya* in «Bulletin of the Deccan College Research Institute», Vol. 51/52, pp. 173-177.

Samuel G. 2008, *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge etc.

Śāstri H.C. 1971, *The Law of Debt in Ancient India*, Sanskrit College, Calcutta.

Scharfe H. 1992, *Sacred kingship, warlords, and nobility* in A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort (eds.), *Ritual, State, and History in south Asia. Essays in Honour of J.C. Heesterman*, Brill, Leiden etc., pp. 309-322.

Schmidt H.-P. 1968, *Bṛhaspati und Indra: Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*, Harrassowitz, Wiesbaden.

Schnepel B. 2021, *The King's Three Bodies. Essays on Kingship and Ritual*, Routledge, London and New York.

Seagal R.A. 2013, *Animism for Tylor* in G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Routledge, London and New York, pp. 53-62.

Sekhar A.C. 1962, *Census of India 1961*, vol. II, *Andhra Pradesh*, Part VII-B (5. Krishna District) *Fairs and Festivals, Government of Andhra Pradesh*, Manager of Publications, Delhi.

Semeka-Pankratov E. 1979, *A Semiotic Approach to the Polysemy of the Symbol nāga in Indian Mythology* in «Semiotica», Vol. 27, Issue 1-3, pp. 237-290.

Shepard P. 1997 [1996], *The Others. How Animals Made Us Human*, Shearwater Book, Island Press, Washington.

Shulman D.D. 1980, *Tamil Temple Myths.* Princeton University Press, Princeton.

Silburn L. 1989 [1955], *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, De Boccard, Paris.

Simmons C., Sen M., Rodrigues H. (eds.) 2018, *Nine Nights of the Goddess. The Navarātri Festival in South Asia*, SUNY Press, New York.

Simoons F.J. 1974, *The Purificatory Role of "The Five Products of the Cow" in Hinduism* in «Ecology of Food and Nutrition», Vol. 3, pp. 21-34.
Simoons F. J. 1998, *Plants of Life, Plants of Death*, The University of Wisconsin Press, Madison.

Singh R.C.P. 1967, *Himachal Pradesh, Census of India 1961*, Volume V, Part VII-B: *Fairs and Festivals, Himachal Pradesh*, Manager of Publications, Delhi.

Slouber M. 2016, *Snakebite Goddesses in the Śākta Traditions: Roots and Incorporations of Tvaritā, Kurukullā, and Bheruṇḍā* in B. Wernicke-Olesen (ed.), *Goddess Traditions in Tantric Hinduism. History, Practice and Doctrine*, Routledge, London and New York, pp. 74-95.

Smith B.K. 1985, *Sacrifice and Being. Prajāpati's Cosmic emission and Its Consequences* in «Numen», Vol. 32, Fasc. 1, pp. 71-87.
Smith B.K. 1989, *Reflections on resemblance, ritual, and religion*, Oxford University Press, New York and Oxford.
Smith B.K. 1990, *Eaters, Food, and Social Hierarchy in Ancient India: A Dietary Guide to a Revolution of Values* in «Journal of the American Academy of Religion», Vol. 58, No. 2, pp. 177-205.
Smith B.K. 1991, *Indra's Curse, Varuṇa's Nose, and the Suppression of the Woman in the Vedic Śrauta Ritual* in J. Leslie (ed.), Roles and rituals for Hindu Women, Farleigh Dickinson University Press, Rutherford etc., pp. 17-45.
Smith B.K. 1994a, *Classifying the Universe*, Oxford University Press, Oxford.
Smith B.K. 1994b, *The Veda and the Authority of Class. Reduplicating Structures of Veda and* Varṇa *in Ancient Indian Texts* in L. Patton (ed.), *Authority, anxiety, canon*, State University of New York Press, Albany, pp. 67-93.

Smith B.K., Doniger W. 1989, *Sacrifice and Substitution; Ritual Mystification and Mythical Demystification* in «Numen», Vol. XXXVI, pp. 189-224.

Smith F.M. 2006, *The Self-Possessed. Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, Columbia University Press, New York.

Smith J.Z. 1990, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Snodgrass A. 1985, *The Symbolism of the Stupa*, Cornell University, Ithaca (NY).

Spanò I. 2016a, *Nirṛti. La leggenda della negazione* in Id., *Akṣamālā. Studi di indologia*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 19-41.
Spanò I. 2016b, *Divinità e colori nell'universo vedico* in Id., *Akṣamālā. Studi di indologia*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 43-75.
Spanò I. 2019, *L'irruzione del corpo femminile sulla scena sacrificale. Tra sessualità esibita e sessualità interiorizzata* in D. Bonanno, I.E. Buttitta (a cura di), *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Giuseppe Martorana*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 67-97.
Spanò I. 2021a, *'Ragazze folli di miele'. Il miele e la celebrazione della Parola nel rito del mahāvrata,* in Id. (a cura di), *Il corpo della parola. Inni, poemi e performance nell'India antica e contemporanea*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 73-94.
Spanò I. 2021b *Vṛkṣa vivāha: dendrogamie in India fra tradizioni antiche e pratiche devozionali contemporanee* in D. Scandariato, C. Tassinari, G. Zisa, *Dendrolatrie. Pratiche, miti e figure dell'immaginario arboreo*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 151-172.
Spanò I. 2021c, *Introduzione* in Id. (a cura di), *Il corpo della parola. Inni, poemi e performance nell'India antica e contemporanea*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 13-22.
Spanò I. 2021d, *Un Churel Mandir in Gujarat. Note sulla diffusione delle rappresentazioni della figura della strega in India* in «Etnografie del contemporaneo», vol. 4, n. 4, pp. 137-154.
Spanò I. 2022a, *Queer types. The categorisation and representation of non-heterosexual individuals in some passages of Vedic literature* in «Historia Religionum», Vol. 14, pp. 79-99.
Spanò I. 2022b, *The kalivarjya concerning the prohibition of initiation during the celebration of the Vedic sattra rituals* in «Kervan – International Journal of African and Asian Studies», 26, pp. 413-440.
Spanò I. 2022c, *In the footsteps of the cows. The ritual of gavāmayana between ancient and contemporary India*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo.

Sparreboom M. 1995, *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden.

Spineto N. 2015a, *La festa*, Laterza, Roma-Bari.
Spineto N. 2015b, *Fête, jeu et religion* in M. Deneken, T. Legrand, A.-L. Zwilling (eds.), *Une certaine image de Dieu. Hommage à François Bœspflug*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, pp. 239-247.

Sprenger G. 2016, *Dimensions of animism in Southeast Asia* in K. Århem, G. Sprenger (eds), *Animism in Southeast Asia*, Routledge, New York, pp. 31-51.

Squarcini F. 2006, *Ex Oriente lux, luxus, luxuria. Storia e sociologia delle tradizioni religiose sudasiatiche in Occidente*, Società Editrice Fiorentina, Firenze.

Staal F. 1979, *The Meaningless of Ritual* in «Numen», Vol. 26, Fasc. 1, pp. 2-22.
Staal F. 1980, *Ritual Syntax* in M. Nagatomi *et al.* (eds.), *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of D. H. H. Ingalls*, Riedel, Dordrecht and Boston, pp. 119-142.
Staal J.F. (ed) 1983, *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 voll., Asian Humanities Press, Berkeley.
Staal F. 1985, *Mantra and Bird Songs* in «Journal of the American Oriental Society», Vol. 105, No. 3, pp. 549-558.
Staal F. 1996, *Rituals and Mantras. Rules without Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi.
Staal F. 2001, *Squares and Oblongs in the Veda* in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 29, No. 1/2, pp. 257-273.

Stringer M.D. 2013, *Building on belief: defining animism in Tylor and contemporary society* in G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Routledge, London and New York, pp. 63-72.

Sutherland G.H. 1992 [1991], *Yaksha in Hinduism and Buddhism. The Disguises of the Demon*, Manohar, Delhi.

Tambiah S.J. 1969, *Animals are Good to Think and Good to Prohibit* in «Ethnology», Vol. 8, No. 4, pp. 423-459.
Tambiah S. J. 1985, *A Performative Approach to Ritual* in Id., *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 123-166.

Tapper R. 1994, *Animality, humanity, morality, society* in T. Ingold (ed.), *What is an Animal*, Routledge, London and New York, pp. 47-62.

Thite G.U. 1970, *Animal Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts* in «Numen», Vol. 17, Fasc. 2, pp. 143-158.
Thite G.U. 1975, *Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts*, University of Poona, Poona.
Thite G.U. 1996, *On the Fictitious Ritual in the Veda* in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», Vol. 77, No. 1-4, pp. 253-257.

Thompson G. 1997, *The Brahmodya and Vedic Discourse* in «Journal of American Oriental Society», Vol. 117, No. 1, pp. 13-37.

Timeto F. 2020, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie. Con un'intervista inedita a Donna Haraway*, Mimesis, Milano.
Timeto F. 2021, *Infraumano, postumano, a-umano, humus. Il femminismo del compost è multispecies* in «Etnografie del Contemporaneo», Vol. 4, pp. 47-56.

Torella R. 2007, *Il tantrismo hindu e l'invenzione del desiderio* in G. Boccali, R. Torella (a cura di), *Passioni d'Oriente: eros ed emozioni in India e in Tibet*, Einaudi, Torino, pp. 61-92.

Torri D. 2015, *The Animated Landscape: Human and Non-Human Communities in the Buddhist Himalayas* in «Rivista degli studi orientali» Nuova Serie, vol. 88, Supplemento No. 2: The Human Person and Nature in Classical and Modern India, pp. 251-268.
Torri D. 2021, *Trees, Birds and Other Non-Humans. Mythological Entanglements with Landscape, Flora, Fauna and Spirits of the Himalayas* in «Lagoonscapes», Vol. 1, No. 2. pp. 181-198.

Tsuchiyama Y. 2005, *Abhiṣeka in the Vedic and post-Vedic Rituals* in S. Einoo, J. Takashima (eds.), *From Material to Deity. Indian Rituals of Consecration*, Manohar, New Delhi, 51-94.

Tull H.W. 1989, *Vedic Origins of Karma. The Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, State University of New York Press, Albany.
Tull H.W. 1996, *The Killing that is not Killing: Men, Cattle, and the origins of Non-Violence ("Ahiṃsā") in the Vedic Sacrifice* in «Indo-Iranian Journal», Vol. 39, No. 3, pp. 223-244.

Turner V. 1977 [1969], *The Ritual Process. Structure and Anti-Sturcture*, Cornell University Press, Ithaca.
Turner V. 1982, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, Performing Art Journal Publications, New York.
Turner V. 1987 *The Anthropology of Performance*, Performing Art Journal Publications, New York.

Tylor E.B. 1913 [1871], *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Murray, London.

Valenti V.A. 2019, *Nāman-, l'acquoreo scorrere del pensiero, e momenti della creazione verbale vedica* in «Studi Classici e Orientali», Vol. 65, No. 1, pp. 25-52.

Varadpande M.L. 1987, *History of Indian Theatre*, Vol. 1, Abhinav Publications, New Delhi.

Varenne J. 1982, *Cosmogonies védiques*, Les belles lettres-Archè, Paris-Milano 1982.

Vassilkov Y. 2015, *Animal Symbolism of Warrior Brotherhoods in Indian Epic, History and Culture* in Pontillo T. *et al.* (eds.), *The Volatile World of Sovereignty. The Vrātya Problem and Kingship in South Asia and Beyond*, DK Printworld, New Delhi, pp. 231-253.
Vassilkov Y. 2016, *The* Mahābhārata *and Non-Vedic Aryan Traditions* in I. Andrijanić, S. Sellmer (eds.), *On the Growth and Composition of the Sanskrit Epics and Purāṇas. Relationship to Kāvya. Social and Economic Context*, Croatian Academy of Sciences and Arts, Zagreb, pp. 181-204.

Viennot O. 1954, *Le Culte de l'Arbre dans l'Inde ancienne*, Presses Universitaires de France, Paris.

Viveiros de Castro E. 2004, *Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies* in «Common Knowledge», Vol. 1, No. 3, pp. 463–484.
Viveiros de Castro E. 2014 [2009], *Cannibal Metaphysics. For a Post-Structural Anthropology*, Unvocal, Minneapolis.

Vogeli F. 2005, *À la recherche du Śamitṛ* in «Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient», Vol. 92, pp. 9-38.

Waldau P. 2006, *Seeing the Terrain We Walk: Features of the Contemporary Landscape of "Religion and Animals"* in P. Waldau, K. Patton (eds.) *A Communion of Subjects. Animals in Religion, Science, and Ethics*, Columbia University Press, New York, pp. 40-61.

Watkins C. 1995, *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, New York.

Weber A. 1878, *The History of Indian Literature*, Trübner&Co., London.
Weber A. 1892, *Über den Vājapeya*, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Vissenschaften zu Berlin 39, pp. 1-53.
Weber A. 1898, *Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums*, Achtzehnter Band, Brockhaus, Leipzig.

Wessing R. 2006, *Symbolic Animals in the Land between the Waters: Markers of Place and Transition* in «Asian Folklore Studies», Vol. 65, No. 2, pp. 205-239.

West M.L. 2007, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford University Press, Oxford.

Whitaker J.L. 2000, *Divine Weapons and 'Tejas' in the Two Indian Epics* in «Indo-Iranian Journal», Vol. 43, No. 2, pp. 87-113.
Whitaker J.L. 2011, *Strong Arms and Drinking Strength*. *Masculinity, Violence and the Body in Ancient India*, Oxford, Oxford University Press.

White D.G. 1986, *Śunaḥśepa Unbound* in «Revue de l'histoire des religions», Vol. 203, No. 3, pp. 227-262.
White D.G. 1989, *Dogs Die* in «History of Religions», Vol. 28, No. 4, pp. 283.303.
White D.G. 2006, *Kiss of the Yogini. Tantric Sex in its South Asian Contexts*, The University of Chicago Press, Chicago.

Willerslev R. 2013, *Hunting animism: human-animal transformations among the Siberian Yukaghirs* in G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Routledge, London and New York, pp. 148-158.

Winternitz M. 1972[2] [1927] *A History of Indian Literature*, vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi.

Wittkower R. 1939, *Eagle and Serpent. A Study in the Migration of Symbols* in «Journal of the Warburg Institute», Vol. 2, No. 4, pp. 293-325.

Witzel M. 1995, *Early Sanskritization. Origins and development of the Kuru State* in «Electronic Journal of Vedic Studies», Vol. 1, Issue 4, pp. 1-26.
Witzel M. 1997, *The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu (Materials on Vedic Śākhās 8)* in M. Witzel (ed.), *Inside the texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas* (Opera Minora 2), Harvard University Press, Cambridge, pp. 257–345.
Witzel M. 2004, *The Ṛgvedic Religious System and its Central Asian and Hindukush Antecedents* in A. Griffiths, J.E.M. Houben (eds.), *The Vedas. Texts, Language & Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*, Forsten, Groningen, pp. 581-636.
Witzel M. 2005, *Vala and Iwato. The Myth of the Hidden Sun in India, Japan, and beyond* in «Electronic Journal of Vedic Studies», 12, 1, pp. 1-69.
Witzel M. 2009, *The Linguistic History of Some Indian Domestic Plants*, in «Journal of BioSciences» 34, 6, pp. 1-39.
Witzel M. 2013, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford University Press, Oxford.
Witzel M. 2016, *On the Current Situation of Vedic Śākhās (Materials on Vedic Śākhās, 9)* in J.E.M. Houben, J. Rotaru, M. Witzel (eds.), *Vedic Śākhās. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop. Bucharest 2011*, HOS Opera Minora 9, Harvard University Press, Cambridge, pp. 1-94.

Wolff F. 1905, *Die infinitive des Indischen und Iranischen* in A. Kuhn, W. Schulze (hrsg. von) *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem gebiete der Indogermanischen Sprachen. Band XL Neue Folge Band XX, Erstes Heft*, Bertelsmann, Gütersloh.

Woodard R.D. 2006, *Indo-European Sacred Space: Vedic and Roman Cult*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.

Woodhouse R. 2012. *Latin* radius *'ray of light; spoke of wheel*' in «Indogermanische Forschungen», Vol. 117, pp. 1-14.

Wouters J.J.P. 2021, *Relatedness, trans-species knots and yak personhood in the Bhutan highlands* in Smyer Yü D., Maaker E. de (eds.), *Environmental Humanities in the New Himalayas*. *Symbiotic Indigeneity, Commoning, Sustainability*, Routledge, New York, pp. 27-42.

Young S. 2018, *Women who Fly. Goddesses, Witches, Mystics, and Other Airborne Females*, Oxford University Press, Oxford.

Zimmer H. 1997 [1946], *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano (ed. or. 1946, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Pantheon Book, New York).

Zoller C.P. 2017, *Traditions of transgressive sacrality (against blasphemy) in Hinduism* in «Acta Orientalia», Vol. 78, pp. 1-162.

Zysk K.G. 1993, *The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India* in «Journal of the American Oriental Society», 113, 2, pp. 198-213.

Indice dei passi citati

Aitareya Āraṇyaka I, 2, 3, 1, p. 165; I, 2, 3, 6, p. 161; I, 2, 3, 7, pp. 162, 169; I, 2, 4, p. 173; I, 2, 4, 6, pp. 167; I, 2, 4, 7, p. 169; I, 2, 4, 8, p. 169; I, 2, 4, 10, pp. 170-172; I, 2, 4, 16, p. 173; I, 3, 1, 3, p. 170; II, 2, 3, p. 166; II, 3, 7, 3, pp. 171; II, 3, 8, 6, p. 172; V, 1, 3, 4, p. 162; V, 1, 4, p. 164; V, 1, 4, 8-9, p. 165; V, 1, 4, 10, p. 168; V, 1, 4, 11, p. 169; V, 1, 4, 12, p. 169; V, 1, 4, 13-14, p. 174; V, 1, 4, 15, p. 174; V, 1, 4, 15-16, p. 175; V, 3, 2, 18, p. 175.

Aitareya Brāhmaṇa I, 1, 10, p. 159; II, 1, 8, p. 140; II, 14, p. 172; III, 8, 4, p. 109; VII, 3, p. 53; VII, 15, 4, p. 38.

Āpastamba Dharmasūtra I, 11, 30, 20, pp. 131-132; I, 11, 31, 14, p. 170.

Āpastamba Śrautasūtra XVIII, 1, 1, p. 72; XVIII, 1, 8, p. 85-86; XVIII, 2, 13, p. 78; XVIII, 3, 14-15, p. 81; XVIII, 4, 3, p. 82; XVIII, 4, 8, pp. 82-83-84; XVIII, 4, 14, p. 82; XVIII, 4, 17, p. 81-82; XVIII, 5, 7, p. 90; XVIII, 5, 8, p. 94; XVIII, 5, 12, p. 94; XVIII, 7, 18, p. 75; XVIII, 18, 16, p. 54; XVIII, 19, 2, pp. 53, 62; XVIII, 19, 1-5, p. 54; XVIII, 19, 3, p. 60; XXI, 18, 5, p. 117; XXI, 19, 12, p. 115; XXI, 19, 14, p. 118; XXII, 12, 20, p. 127, 129; XXII, 13, 1, p. 130; XXII, 13, 2-3, p. 131; XXII, 25, 1, p. 127; XXII, 26, 14, p. 121; XXII, 26, 15, p. 121; XXII, 26, 16, p. 121; XXII, 26, 19, p. 122.

Āśvalāyana Śrautasūtra IX, 7, 1-12, p. 102; IX, 8, 12, p. 127; IX, 8, 14, p. 128; IX, 9, 19, p. 73.

Atharvaveda, recensione *Śaunaka* III, 5, 4, p. 163; IV, 11, 1-2, p. 148; IV, 11, 9, p. 145; IV, 11, 11, p. 146; IV, 35, 1, p. 29; IV, 37, 4, p. 173; IV, 37, 5, p. 174; IV, 38, pp. 40-41; V, 31, 6, p. 38; VI, 38, p. 104; VI, 38, 3-4, p. 43; VII, 12, 2, p. 35; VII, 50, 4, p. 33; VII, 50, 9, pp. 36-37; VII, 109, 1, p. 34; VII, 109, 2, p. 41; VII, 109, 3, p. 42; VII, 109, 4, p. 34; VII, 109, 5, p. 37; VII, 109, 6, p. 32; VII, 109, 7, p. 34; VIII, 9, p. 59; X, 7, p. 88; X, 7, 5-6, p. 25; X, 7, 37, p. 25; X, 8, p. 25; XI, 1, p. 29; XI, 3, p. 125; XII, 3, p. 29; XIX, 31, pp. 81, 163.

Atharvaveda, recensione *Paippalāda* XVII, 28, 32, p. 145; XVII, 28, 33, p. 145; XVII, 32, 1-4, p. 142; XVII, 35, 2, p. 148; XVII, 35, 10-12, p. 143; XVII, 36, 1-3, p. 149; XVII, 37, 4, p. 132; XVII, 40, 6, pp. 132, 142; XVII, 40, 8, p. 132; XVII, 41, 2, p. 149.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad I, 1, 1-2, p. 149; I, 4, 3, p. 137; I, 4, 4, p. 137-138; VI, 4, 2, p. 93; VI, 4, 3, pp. 93.

Baudhāyana Dharmasūtra II, 4, 4-5, p. 172; II, 6, 14, p. 170.

Baudhāyana Śrautasūtra XI, 1, 63, 1, pp. 85, 89; XI, 5, p. 94; XI, 11, 79, 14, p. 94; XI, 11, 80, 3, p. 94; XI, 11, 80, 4, p. 94; XI, 11, 80, 7, p. 95; XII, 12, 103, 11-12, p. 97; XII, 12, 103, 13, p. 97; XII, 15, 108, 4-12, p. 52; XII, 15, 108, 16, p. 47; XII, 15, 109, 1-3, p. 51; XII, 15, 109, 5, p. 52; XII, 15, 109, 7-10, p. 53; XII, 15, 109, 10-12, p. 53; XV, 2, 65, 2, p. 86; XVI, 20, 266, 5-7, p. 116; XVI, 20, 266, 8, p. 163; XVI, 21, 267, 7, p. 163; XVI, 23, 268, 13, p. 119; XVIII, 7, 349, 1, p. 130; XVIII, 7, 349, 4, p. 129.

Bhāgavata Purāṇa X *skandha*, p. 157.

Brahmasūtra II, 1, 32-33, p. 3.

Chāndogya Upaniṣad III, 16, p. 48; IV, 1, 4-8, pp. 56-57; IV, 3, 8, p. 59.

Hiraṇyakeśin Śrautasūtra XIII, 6, 17-23, p. 53; XIII, 6, 25-32, p. 53; XIII, 6, 27-28, p. 47; XIII, 6, 29-30, p. 54; XIII, 6, 30, p. 53; XIII, 6, 31, p. 52.

Jaiminīya Brāhmaṇa II, 113, pp. 130-131; II, 182, pp. 136, 138; II, 220, p. 142; II, 222, p. 87; II, 223, p. 142; II, 371, 1, p. 76.

Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa I, 35, 7, p. 160.

Kaṭha Upaniṣad I, 3, 3, p. 80.

Kauṣika Sūtra 41, 10-12, pp. 41-42; 66, 12, p. 148.

Kauṣītaki Brāhmaṇa III, 7, 9, p. 109.

Kauṣītaki Upaniṣad III, 7 e ss., p. 80.

Kāṭyāyana Śrautasūtra I, 2, 2, p. 21; XIII, 3, 3, 4, p. 115; XIII, 3, 3, 7-8, p. 113; XIII, 3, 3, 9, p. 166; XIII, 3, 13-14, p. 117; XIV, 5, 8, p. 94; XIV, 5, 9-10, p. 95; XV, 7, 13, p. 60; XV, 7, 16, p. 53; XV, 7, 19, p. 53; XV, 7, 20, p. 62; XV, 7, 1-21, p. 53; XXII, 4, 10, p. 87; XXII, 4, 13, p. 87.

Lāṭyāyana Śrautasūtra IV, 3, 5, p. 113; IV, 3, 11, p. 112; IV, 3, 17, p. 166; VIII, 5, p. 102; VIII, 11, 1, p. 73.

Mahābhārata I, 16, p. 169; V, 97, 14, p. 149; XIII, 72, 21, p. 149; XIII, 72, 41, p. 151; XIII, 75, 2, p. 149; XIII, 75, 4, p. 151; XIII, 75, 6, p. 149; XIII, 75, 7, p. 150; XIII, 75, 8, p. 150; XIII, 75, 13, p. 150.

Mānava Dharmaśāstra I, 80, p. 4; IV, 21, p. 31; IV, 48 e 50, p. 132; VI, 5, p. 79; VI, 7, p. 79; VIII, 303, p. 120; X, 12 e ss., p. 51; XI, 75, 2, p. 152; XI, 109-116, p. 150; XII, 55, p. 31.

Matsya Purāṇa 179, 22, p. 43; 179, 27, p. 43.

Maitrāyaṇī Saṃhitā I, 9, 5, p. 142; IV, 4, 6, p. 64; IV, 4, 6, 9-11, p. 63; IV, 4, 6, 11-14, p. 63.

Nirukta IX, 7, pp. 32-33; IX, 8, p. 31.

Pañcaviṃśa Brāhmaṇa V, 5, 9-10, pp. 154, 163; XVII, 1, 9, p. 143; XVII, 1, 14, p. 86; XVIII, 7, 1, p. 71; XIX, 13, 1, p. 127; XIX, 13, 2-4, p. 127; XIX, 13, 6, p. 128; XIX, 13, 7, p. 129; XIX, 13, 9, p. 129.

PK Pāśakakevalī 2, p. 43; 3, p. 43.

Ṛgveda I, 32, p. 118; I, 32, 15, p. 98; I, 37, 1, p. 36; I, 37, 5, p. 36; I, 55, 5, p. 104; I, 72, 5, p. 104; I, 87, 3, p. 36; I, 92, 10, p. 58; I, 164, p. 25; I, 166, 2, p. 36; II, 3, 10, p. 88; II, 22, 2, p. 104; III, 8, 4, p. 88; III, 8, 9, p. 88; III, 8, 11, p. 88; IV, 6, 3, p. 88; IV, 27, 1, p. 169; IV, 57, p. 78; IV, 57, 2, p. 78; IV, 58, 1, p. 78; V, 8, 5, p. 104; V, 44, p. 25; V, 47, p. 25; V, 63, 6, p. 104; VI, 66, 10, p. 104; VI, 75, p. 25; VI, 75, 13, p. 108; VII, 87, 5, p. 167; VII, 88, 3, p. 167; VIII, 29, p. 25; VIII, 24, 20, p. 78; IX, 3, 39, p. 104; IX, 20, 7, p. 35; X, 3, 5, p. 35; X, 34, 1, pp. 31, 34; X, 34, 2, p. 33; X, 34, 3, pp. 33, 34; X, 34, 4, pp. 34, 39; X, 34, 5, p. 33; X, 34, 6, pp. 33, 34; X, 34, 7, p. 34; X, 34, 8, p. 34; X, 34, 9, p. 34; X, 34, 10, p. 34, 39; X, 34, 11, p. 34; X, 34, 13, p. 34; X, 34, 14, p. 34; X, 95, 14, p. 174; X, 116, 9, pp. 37, 39; X, 129, p. 118; X, 164, 45, p. 114.

Śatapatha Brāhmaṇa I, 1, 2, 1, pp. 19, 21; I, 1, 2, 17, p. 52; I, 7, 4, 2, p. 132; II, 4, 4, 9, p. 172; III, 6, 2, 2 ss., p. 169; III, 7, 1, 11, p. 87; III, 7, 1, 19-20, p. 86; III, 8, 1, 10, p. 61; IV, 4, 2, 7-8, p. 113; IV, 6, 6, 5, p. 83; V, 1, 1, 3, p. 74; V, 1, 1, 4 e 6, p. 74; V, 1, 1, 9, p. 74; V, 1, 1, 10, p. 75; V, 1, 1, 11, p. 72; V, 1, 1, 12, p. 75; V, 1, 1, 14, p. 75; V, 1, 4, 6, p. 162; V, 1, 4, 11, p. 78; V, 1, 4, 15, p. 79; V, 2, 1, 5, p. 87; V, 2, 1, 6, p. 87; V, 2, 1, 7, p. 85; V, 2, 1, 8, pp. 91, 92; V, 2, 1, 9, p. 94; V, 2, 1, 11, p. 94; V, 2, 5, 17, p. 152; V, 3, 1, 10, p. 49; V, 3, 3, 5, p. 79; V, 3, 5, 20, pp. 90; V, 4, 3, 2, p. 99; V, 4, 3, 4, p. 98; V, 4, 3, 9, p. 100; V, 4, 3, 12, pp. 103, 107; V, 4, 3, 13, p. 103; V, 4, 3, 22, pp. 103, 104; V, 4, 3, 23, p. 103; V, 4, 3, 24, p. 104; V, 4, 3, 26, p. 105; V, 4, 3, 25, p. 105; V, 4, 4, 6, p. 55; V, 4, 4, 20, p. 60; V, 4, 4, 23, pp. 61, 62, 64, 65; VI, 1, 1, 1, p. 21; VI, 6, 4, 5, p. 173; VI, 7, 1, 12, p. 172; VI, 7, 1, 13, p. 173; VII, 2, 1, 5, p. 91; VII, 3, 1, p. 47; VIII, 3, 1, 11, p. 129; XI, 4, 3, 18, p. 59; XII, 1, 1, 1 e ss., p. 76; XII, 1, 1, 10, p. 119; XII, 7, 1, p. 81; XII, 7, 1, 9, pp. 81, 162; XIII, 2, 6, 1, p. 107; XIII, 2, 6, 2, p. 110; XIII, 2, 6, 7, p. 108; XIII, 6, 2, 4, p. 48.

Śāṅkhāyana Āraṇyaka I, 5, p. 166; I, 6, p. 166; I, 7, p. 167; II, 17, p. 175.

Śāṅkhāyana Śrautasūtra XIII, 19, 1, p. 76; XIII, 28, 7-8, p. 110; XV, 2, 26-28, p. 78; XV, 4, 1-4, p. 76; XVI, 17, 1-3, p. 73; XVII, 1, 2, p. 161; XVII, 1, 9, p. 161; XVII, 5, 1-7, p. 117; XVII, 5, 3-4, p. 119; XVII, 5, 10, p. 112; XVII, 6, 1, p. 112; XVII, 6, 2, p. 111; XVII, 15, 3, p. 119; XVII, 15, 1-6, p. 117.

Taittirīya Brāhmaṇa I, 2, 6, 6, 6, p. 163; I, 3, 2, 3, 1-3, p. 71; I, 3, 2, 3, 5-6, p. 73; I, 7, 9, 3, p. 97; I, 7, 10, 5, 8-10, pp. 62-63; I, 7, 10, 6, 1-4, p. 63; II, 1, 4, 4, p. 29; II, 3, 9, 9, 2-10, p. 143; II, 7, 7-8, p. 120; II, 7, 8, 1, p. 121; II, 8, 2, 7, p. 70; III, 3, 3, 3, 5, p. 91; III, 9, 3, 1, 3, p. 140.

Taittirīya Saṃhitā II, 1, 5, 4, 2, p. 162; II, 5, 1, p. 31; II, 5, 1, 3, 2, p. 32; II, 5, 1, 5, 5 – 6,1, p. 171; III, 4, 8, p. 38; IV, 3, 3, 1-2, p. 56; IV, 5, 3, 8, p. 50; IV, 6, 6, 1, 1, p. 108; IV, 6, 6, 1, 2, pp. 100, 108; IV, 6, 6, 1, 3, p. 100; IV, 6, 6, 2, 2, p. 100; IV, 6, 6, 2, 3, p. 108; IV, 6, 6, 5, 2, p. 108; IV, 6, 6, 5, 3, p. 108; IV, 6, 6, 5, 4, p. 109; IV, 6, 5, 5 – 6, 1, p. 110; VI, 3, 1, 1, p. 97; VII, 4, 10, 2, p. 83; VII, 5, 8, 5, pp. 167- 168; VII, 5, 9, 2, p. 114; VII, 5, 9, 3-5, p. 118; VII, 5, 10, 1-4, p. 118; VII, 5, 25, 1-2, p. 148.

Taittirīya Upaniṣad III, 7 e ss., p. 60.

Vasiṣṭa Dharmasūtra V, 5 e ss., p. 171; XXVIII, 4, p. 172.

Vāyu Purāṇa IX, 90, p. 43.

Vājasaneyi Saṃhitā XXIX, 41, p. 100; XXX, 18, pp. 50, 56.

Viṣṇu Smṛti I, 8, 16-24, p. 150; I, 8, 23, p. 150.

Yājñavalkya Smṛti I, 53, p. 132.