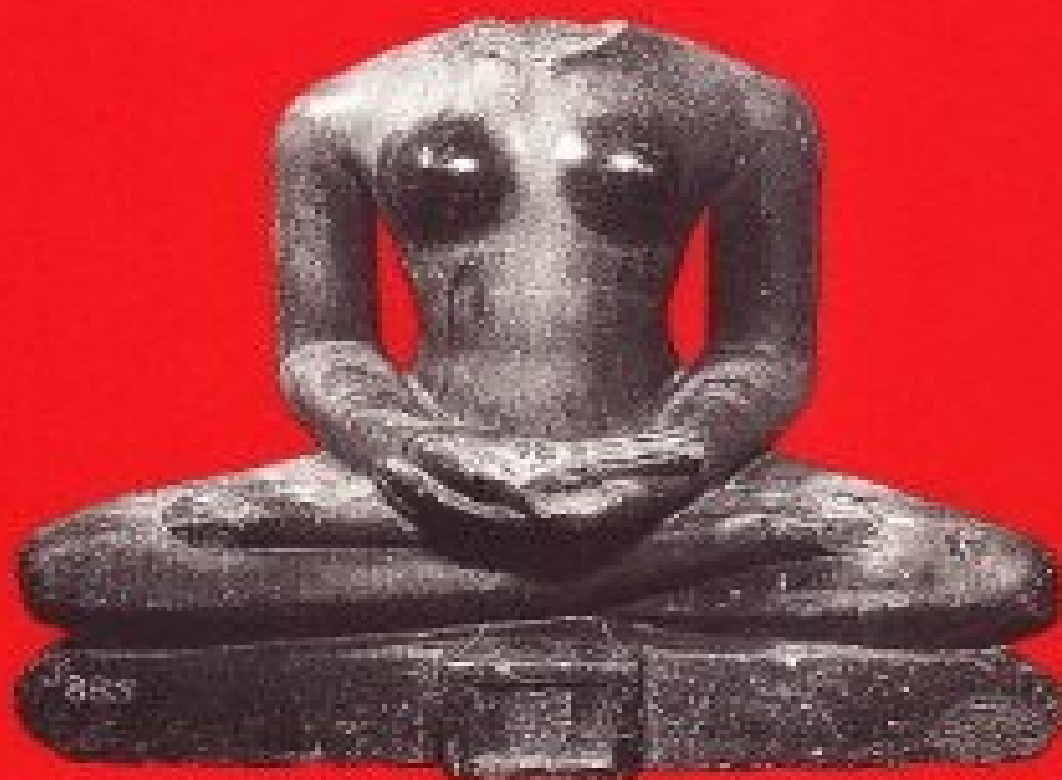


Biblioteca Adelphi 563

Roberto Calasso

L'ARDORE



Roberto Calasso

ADELPHI EDIZIONI

L'ARDORE



Scansione, Ocr e conversione a cura di Athanasius

L'ARDORE

Quanti fuochi, quanti soli, quante aurore, quante mai sono le acque? Non ve lo dico per sfida, o voi Padri. Lo chiedo per sapere, o voi poeti.

Rgveda, 10, 88, 18

I

ESSERI REMOTI



Erano esseri remoti, non solo dai moderni ma dai loro contemporanei antichi. Distanti non già come un'altra cultura, ma come un altro corpo celeste. Così distanti che il punto da cui vengono osservati diventa pressoché indifferente. Che ciò avvenga oggi o cento anni or sono, nulla di essenziale cambia. Per chi è nato in India alcune parole, alcuni gesti, alcuni oggetti potranno suonare più familiari, come un invincibile atavismo. Ma sono lembi dispersi di un sogno di cui si è annebbiata la vicenda.

Incerti i luoghi e i tempi in cui vissero. I tempi: più di tremila anni or sono, ma le oscillazioni nelle date, fra uno studioso e l'altro, rimangono notevoli. L'area: il nord del subcontinente indiano, ma senza confini precisi. Non lasciarono oggetti né immagini. Lasciarono soltanto parole. Versi e formule che scandivano rituali. Meticolose trattazioni che descrivevano e spiegavano quegli stessi rituali. Al centro dei quali appariva una pianta inebriante, il *soma*, che ancora oggi non è stata

identificata con sicurezza. Già allora ne parlavano come di una cosa del passato. Apparentemente non riuscivano più a trovarla.

L'India vedica non ebbe una Semiramide né una Nefertiti. E neppure un Hammurabi o un Ramses II. Nessun De Mille è riuscito a metterla in scena. Fu la civiltà dove l'invisibile prevaleva sul visibile. Come poche altre, fu esposta a essere incompresa. Per capirla, è inutile ricorrere agli eventi, che non hanno lasciato tracce. Rimangono solo testi: il Veda, il Sapere. Composto di inni, invocazioni, scongiuri, in versi. Di formule e prescrizioni rituali, in prosa. I versi sono incastonati in momenti delle complicatissime azioni rituali. Le quali vanno dalla doppia libagione, *agnihotra*, che il capofamiglia è tenuto a compiere da solo, ogni giorno, per quasi tutta la vita, fino al sacrificio più imponente — il « sacrificio del cavallo », *asvamedha* —, che implica la partecipazione di centinaia e centinaia di uomini e animali.

Gli Àrya (« i nobili », così gli uomini vedici chiamavano se stessi) ignorarono la storia con una insolenza che non ha uguali nelle vicende di altre grandi civiltà. Dei loro re conosciamo i nomi soltanto attraverso accenni nel *Rgveda* e aneddoti narrati nei Brahmana e nelle Upanisad. Non si preoccuparono di lasciare memoria delle loro conquiste. E anche negli episodi di cui è giunta notizia non si tratta tanto di imprese - belliche o amministrative -, ma di conoscenza.

Se parlavano di « atti », pensavano soprattutto ad atti rituali. Non meraviglia che non abbiano fondato - né abbiano mai tentato di fondare — un impero. Preferirono pensare qual è l'essenza della sovranità. La trovarono nella sua duplicità, nel suo spartirsi fra brahmani e *ksatriya*, fra sacerdoti e guerrieri, *auctoritas* e *potestas*. Sono le due chiavi, senza le quali nulla si apre, su nulla si regna. Tutta la storia può essere considerata sotto l'angolo dei loro rapporti, che incessantemente mutano, si

aggiustano, si occultano - nelle aquile bicipiti, nelle chiavi di san Pietro. C'è sempre una tensione, che oscilla fra l'armonia e il conflitto mortale. Su quella diarchia e sulle sue inesauribili conseguenze la civiltà vedica si è concentrata con la più alta e sottile chiaroveggenza.

Il culto era affidato ai brahmani. Il governo agli *ksatriya*. Su questo fondamento si erigeva il resto. Ma, come tutto ciò che accadeva sulla terra, anche quel rapporto aveva il suo modello in cielo. Anche lì c'erano un re e un sacerdote: Indra era il re, Brhaspati il brahmano dei Deva, il cappellano degli dèi. E solo l'alleanza fra Indra e Brhaspati poteva garantire la vita sulla terra, l'ero fra i due si interponeva subito un terzo personaggio: Soma, l'oggetto del desiderio. Un altro re e un succo inebriante. Che si sarebbe comportato in modo irrispettoso ed elusivo verso i due rappresentanti della sovranità. Indra, che si era battuto per conquistare il *soma*, alla fine ne sarebbe stato escluso dagli stessi dèi a cui lo aveva donato. E Brhaspati, l'inavvicinabile brahmano dalla voce di tuono, « nato nella nuvola » ? Il re Soma, «tracotante per la eminente sovranità che aveva raggiunto», rapì sua moglie Tara e si congiunse con lei, che dal suo seme generò Budha. Quando il figlio nacque, lo depose su un letto di erba *munja*. Brahmà allora chiese a Tara (e fu l'acme della vergogna): «Figlia mia, dimmi, questo è il figlio di Brhaspati o di Soma?». Allora Tara dovette riconoscere che era figlio del re Soma, altrimenti nessuna donna sarebbe stata creduta in futuro (ma qualche ripercussione della vicenda continuò a trasmettersi, di eone in eone). E ci fu bisogno di una feroce guerra fra i Deva e gli Asura, gli antidèi, perché Soma si convincesse alla fine a restituire Tara a Brhaspati. Dice il *Rgveda*: «Tremenda è la moglie del brahmano, se viene rapita; ciò crea disordine nel cielo supremo». Tanto doveva bastare per gli improvvidi umani, che talvolta si domandavano perché e intorno a che cosa si battessero i Deva con gli Asura nel cielo, in quelle loro sempre rinnovate battaglie. Ora lo avrebbero

saputo: per una donna. Per la donna più pericolosa: per la moglie del primo fra i brahmani.

Non c'erano templi, né santuari, né mura. C'erano re, ma senza regni dai confini tracciati e sicuri. Si muovevano periodicamente su carri con ruote provviste di raggi. Quelle ruote furono la grande novità che apportarono: prima di loro, nei regni di Harappa e Mohenjodaro si conoscevano solo le ruote compatte, solide, lente. Appena si fermavano, si curavano soprattutto di installare fuochi e accenderli. Tre fuochi, di cui uno circolare, uno quadrato e uno a forma di mezzaluna. Sapevano cuocere i mattoni, ma li usavano soltanto per costruire l'altare che stava al centro di un loro rito. Aveva la forma di un uccello - un falco o un'aquila - dalle ali spiegate. Lo chiamavano l'« altare del fuoco ». Passavano la maggior parte del tempo in una radura sgombra, in lieve pendio, dove si affaccendavano attorno ai fuochi mormorando formule e cantando frammenti di inni. Era un assetto di vita impenetrabile se non dopo un lungo addestramento. La loro mente pullulava di immagini. Forse anche per questo non si curarono di intagliare o scolpire figure degli dèi. Come se, essendone già attornati, non sentissero il bisogno di aggiungerne altre.

Quando gli uomini del Veda scesero nel Saptasindhu, nella Terra dei Sette Fiumi, e poi nella pianura del Gange, il territorio era in gran parte coperto da foreste. Si aprirono la via con il fuoco, che era un dio: Agni. Lasciarono che disegnasse una ragnatela di cicatrici. Vivevano in villaggi provvisori, in capanne su pilastri, con muri di giunchi e tetti di paglia. Seguivano gli armenti, spostandosi sempre più verso est. Talvolta arrestandosi davanti a immense masse d'acqua. Fu quella l'epoca aurea dei ritualisti.

Allora, a qualche distanza dai villaggi e a qualche distanza gli uni dagli altri, si potevano osservare gruppi di uomini - una

ventina ogni volta - che si muovevano su spazi brulli, intorno a fuochi perennemente accesi, vicino a qualche capanno. Da lontano, si udiva un brusio solcato da canti. Ogni dettaglio della vita e della morte era in gioco, in quell'andirivieni di uomini assorti. Ma non si poteva pretendere che ciò apparisse evidente agli occhi di uno straniero.

Ben poco di tangibile rimane dell'epoca vedica. Non sussistono edifici, né monconi di edifici, né simulacri. Al più, qualche frusto reperto nelle teche di alcuni musei. Edificarono un Partenone di parole: la lingua sanscrita, poiché *samskrta* significa « perfetto ». Così disse Daumal.

Qual era il motivo profondo per cui non vollero lasciare tracce? Il solito supponente evemerismo occidentale subito si appellerebbe alla deperibilità dei materiali in clima tropicale. Ma la ragione era un'altra - e i ritualisti vi accennarono. Se l'unico evento imprescindibile è il sacrificio, che fare di Agni, dell'altare del fuoco, una volta concluso il sacrificio? Risposero: « Dopo il completamento del sacrificio, esso ascende ed entra in quello splendente [sole]. Perciò non ci si deve preoccupare se Agni viene distrutto, perché allora egli è in quel disco laggiù ». Ogni costruzione è provvisoria, incluso l'altare del fuoco. Non è qualcosa di ferino, ma un veicolo. Una volta compiuto il viaggio, il veicolo può anche essere fatto a pezzi. Perciò i ritualisti vedici non elaborarono l'idea del tempio. Se tanta cura veniva dedicata a costruire un uccello, era perché potesse volare. Ciò che a quel punto rimaneva sulla terra era un involucro di polvere, fango secco e mattoni, inerte. Lo si poteva abbandonare, come una carcassa. Presto la vegetazione lo avrebbe ricoperto. Intanto, Agni era nel sole.

Il mondo si divideva in due parti, che obbedivano a regole diverse: il villaggio e la foresta. Ciò che valeva per l'uno non valeva per l'altra - e viceversa. Tutti i villaggi un giorno sarebbero stati abbandonati dalla comunità, nel lento

procedere della sua esistenza seminomade. Non c'erano luoghi sacri una volta per sempre, destinati, ombelicali, come quelli dei templi. Il luogo sacro era la scena del sacrificio, che andava scelta ogni volta seguendo criteri fissi: « Oltre a stare in alto, quel luogo dovrà essere piano; e, oltre a essere piano, dovrà essere compatto; e, oltre a essere compatto, dovrà essere inclinato verso est, perché est è la direzione degli dèi; o altrimenti dovrebbe essere inclinato verso nord, poiché nord è la direzione degli uomini. Dovrà essere lievemente rialzato verso sud, perché quella è la direzione degli antenati. Se scendesse verso sud, il sacrificante presto passerebbe nel mondo laggiù; ma in questo modo il sacrificante vive a lungo: perciò che sia lievemente rialzato verso sud ».

Alto, piano, compatto: questi i primi requisiti del luogo del sacrificio. Come se si volesse definire una superficie neutra, una tela di fondo su cui disegnare i gesti con perfetta nettezza. E l'origine della *scena* come luogo predisposto ad accogliere tutti i possibili significati. Quanto di più moderno - anzi, la scena stessa del moderno. *In alto* deve stare, innanzitutto, il luogo. Perché? Perché gli dèi abbandonarono la terra da un luogo eminente. E gli uomini devono imitarli. *Compatto*, poi. Perché? Perché abbia *pratisthà*, « fondamento ». Poi il luogo deve essere *inclinato verso est*: anche qui, perché est è la direzione degli dèi. Ma soprattutto: *lievemente rialzato verso sud*, come puntando i piedi contro la direzione degli antenati. Lì stanno i morti e la morte, lì rapidamente scivolerebbero gli officianti se il terreno fosse appena inclinato verso sud. Con pochi tocchi, recingendo con lo sguardo un luogo qualsiasi, fra sterpi e sassi, è stato evocato il fondo impregiudicato di ogni azione, il primo luogo geometrico - e al tempo stesso si allude a come è fatto il mondo, si dice dove sono passati gli dèi, dove sta la morte. Che altro occorre sapere, prima di compiere qualsiasi gesto? I ritualisti erano ossessivi nelle prescrizioni, mai però bigotti.

Sul terreno del sacrificio ciò che si vede è poco. E' spoglio, monotono. Ma il più di quanto avviene non si vede: è un viaggio nell'invisibile, pieno di pericoli, di angosce, minacciato da agguati, una navigazione incerta, simile a quella prediletta da Conrad, con una imbarcazione appena al di sotto di quanto esigono le forze della natura. E fu sempre un personaggio di Conrad a spiegare il motivo della differenza fra l'irredimibile sciatteria nei gesti di chi abita la terra e la precisione di chi vive sul mare. Soltanto quest'ultimo sa che un gesto sbagliato, un nodo mal fatto, potrebbero significare la rovina. Mentre a terra per un gesto sbagliato si può sempre trovare un rimedio. Soltanto il mare ci priva di quel « senso di sicurezza » che induce all' imprecisione.

Anche se non dovevano avere grandi esperienze di oceani, ma piuttosto di vasti e maestosi fiumi, gli uomini vedici amavano riferirsi a un « oceano », *samudrà*, *salila*, appena trattavano con le cose del cielo. Perché il cielo stesso era il vero oceano, la Via Lattea, che sulla terra proseguiva. E lì trovavano la prima immagine di quel continuo da cui sgorgavano tutti i gesti e le parole delle cerimonie. A quel battello, a quella navigazione pensavano, come marinai accorti e tesi, in vari momenti dei rituali, per esempio all'inizio di un certo canto: « Il canto *bahispavamàna* in verità è un battello diretto verso il cielo: i sacerdoti sono la sua alberatura e i suoi remi i mezzi che fanno raggiungere il mondo celeste. Se uno di loro è biasimevole, lui da solo farà affondare [il battello] : lo fa affondare, come uno che sale su un battello già pieno lo farebbe affondare. E infatti ogni sacrificio è un battello diretto verso il cielo: perciò occorre tentare di tenere un sacerdote biasimevole lontano da qualsiasi sacrificio ».

Anche se, vista da fuori, la scena sacrificale sembra un luogo qualsiasi, una tremenda concentrazione di forze la abita - e si fissa su pochi oggetti: sono frammenti della «folgore», *vajra*, quell'arma misteriosa e suprema con la quale Indra sconfisse

Vrtra, l'immane mostro che tratteneva in sé le acque. Uno è la spada di legno che impugnano gli officianti. Un altro è l'elemento più terrificante, nella sua semplicità: il palo. Ma anche il carro che trasporta il riso è una potenza del sacrificio. E la freccia usata dai guerrieri ricorda lo spezzarsi del *vajra* mentre colpiva Vrtra. La spartizione di questi oggetti fra brahmani e *ksatriya*, fra sacerdoti e guerrieri, è anche una accorta divisione dei poteri fra le due forme di sovranità che sempre minacciano di squilibrarsi: ai brahmani spetterà la spada di legno e il palo; agli *ksatriya* il carro e la freccia. Due contro due: gli *ksatriya* più vicini alla vita di ogni giorno (la tribù in movimento e la battaglia richiedono carro e freccia); i brahmani più astratti ma non per questo più miti (la spada di legno, il palo solitario). L'oggetto più incongruo, quello più simile a un giocattolo - lo *sphya*, la « spada di legno » -, è assegnato al brahmano. Ma è anche l'unico dei quattro oggetti che rappresenta la folgore nella sua totalità, così come un giorno venne brandita da Indra. Solo un brahmano può impugnare la spada di legno perché essa « è la folgore e nessun uomo può impugnarla: egli perciò la impugna con l'assistenza degli dèi ». Quando si arriva alla massima prossimità agli dèi, lì soltanto un brahmano può agire. Mentre la storia della folgore di Indra spiega perché, sin dall'inizio, il potere non è mai integro, ma spezzato almeno in due parti, irriducibili.

La tessitura dei rapporti fra *auctoritas* e *potestas*, fra potere spirituale e potere temporale, fra brahmani e *ksatriya*, fra il sacerdote e il re: tema perenne e inesauribile per l'India dal *Bgueda* al *Mahàbhàrata* (che è tutto una storia di varianti e intrecci all'interno di quei rapporti), ai Purana («Antichità»). Rapporti di complementarità e talvolta di ostilità: ma fu una lotta che non si pose mai nei termini grezzi di uno scontro fra lo spirito e la forza. Antenati dei brahmani erano i «veggenti », i *rsi*- e i primi fra loro, i Sette Veggenti, i Saptarsi, che risiedevano nei sette astri dell'Orsa Maggiore e disponevano di una tremenda potenza distruttiva. Erano capaci di inghiottire,

disseccare, folgorare intere parti del cosmo. Gli eserciti di un re non sarebbero mai stati così devastanti come il *tapas*, l'ardore di un *rsi*.

Dall'altra parte, gli *ksatriya* non erano avidi soltanto di potere. Più volte, soprattutto nelle Upanisad (ma anche nei Bràhmana), si incontrano *ksatriya* che illuminano illustri brahmani su certe dottrine estreme, fino alle quali i brahmani non riuscivano a spingersi.

Enorme è il divario fra la rudimentale civiltà materiale vedica e la complessità, difficoltà e audacia dei testi. Nelle città dell'Indo si costruiva con mattoni, si predisponavano magazzini e vasti bacini per l'acqua. Fra gli uomini del Veda i mattoni erano conosciuti e usati, ma solo per essere impilati sull'altare del fuoco. Un'intera teologia si era sviluppata intorno ai «mattoni», *istakà*, che venivano messi in rapporto con l'«oblazione», *isti*. E l'edificazione stessa era innanzitutto rituale. Gli elementi della vita quotidiana non potevano essere più semplici, ma i loro significati apparivano soverchiami. Pur se ridotto al minimo, tutto era sempre troppo. Anche uno studioso cauto e scabro come Louis Renou riconosceva che «il Veda si muove in un terrore panico». All'opposto di ogni rigidità ieratica, gli inni gli apparivano non già come «poesie composte a "sangue freddo"», ma come «opere frenetiche, derivanti da un'atmosfera di dispute oratorie, dove la vittoria si ottiene formulando meglio (o indovinando più velocemente) gli enigmi con fondamento mistico- rituale ». E dove la sconfitta poteva essere una condanna a morte. Senza bisogno di un carnefice, la testa andava in pezzi. I casi testimoniati non mancano.

Conosciamo soltanto un nome - fra tutti coloro che appartennero alla civiltà dell'Indo: Suilisu, un interprete. Ci appare come un nano, o un bambino, in un sigillo accadico. Sta in grembo a un personaggio che indossa ricchi, pesanti paramenti. Il testo inciso sopra l'immagine dice: «Suilisu,

traduttore di Meluhha». Altri sigilli parlano di merci provenienti da Meluhha, da quella civiltà dell'Indo che fu estesa più della Mesopotamia, dell'Egitto, della Persia e durò non meno di mille anni, estinguendosi infine, per motivi del tutto oscuri, intorno al 1600 a.C. I nomi sono scomparsi, rimane soltanto quello di Su-ilisu, interprete di una lingua che ancora resiste a ogni tentativo di decifrazione - ammesso che si tratti di una lingua, punto su cui ancora si disputa.

Da alcuni anni è in corso un'affannosa ricerca di ossa di cavallo da disseppellire nel Panjab. Brandite come armi improprie, dovrebbero servire a sgominare e disperdere gli aborriti Indoeuropei venuti *da fuori*, di là dal Khyber Pass, dimostrando che la loro novità - il cavallo - apparteneva già a quei luoghi. Perché tutto ciò che è più antico e memorabile - così qualcuno pensa - deve necessariamente crescere su terra indiana. E l'indecifrata scrittura di Harappa dovrebbe già contenere quanto basta per far intendere che da essa discendono il sanscrito e il *Rgveda*. Tutto questo non ha trovato fondamento nei reperti e va contro ciò che dicono i testi vedici. Il *soma*, qualsiasi cosa esso fosse, cresceva sulle montagne, che non appartengono al paesaggio di Harappa e Mohenjo-daro. Quanto ai guerrieri montati su carri con cavalli, non ve n'è traccia nei sigilli della civiltà dell'Indo. Rispetto al *Rgveda*, è difficile dissipare l'impressione che si tratti di mondi paralleli. Eppure dovettero interferire in qualche maniera. Ma è una maniera che rimane tuttora oscura.

Per l'India vedica, la storia non era cosa di cui prendere nota. Il genere storiografico vi fa la sua apparizione ben più tardi, non soltanto molti secoli dopo Erodoto e Tucidide, ma quando in Occidente si scrivevano le cronache medioevali. La cronologia a cui i ritualisti fanno riferimento è generalmente un tempo degli dèi e di ciò che accadde prima degli dèi. Soltanto in rari casi si fa riferimento a qualcosa di «antiquato», perciò tale da sottintendere il passaggio al tempo degli uomini. E

immancabilmente si tratta di mutamenti all'interno di un rito. Per esempio del rito più complicato e imponente, che è 1 '*asvamedha*, il «sacrificio del cavallo»: «Quell'*asvamedha* è, per così dire, un sacrificio antiquato, perché che cosa si celebra di esso e che cosa no?». Dopo aver seguito le minuziose, vertiginose istruzioni sulle centinaia di animali che vanno sacrificati nel corso dell '*asvamedha* e sui diversi modi in cui dovevano essere trattati, sulle perline da infilare nella criniera del cavallo e sulle «vie del coltello» che dovevano essere seguite nell 'incidere la carne del cavallo, con improvviso cambiamento di rotta si dice che l'« *asvamedha* è un sacrificio antiquato» (o «abbandonato», *utsannayajna*). Forse le speculazioni dei liturgisti si riferivano già a un passato favoloso e perduto, (piando l'intreccio fra i canti, i numeri e gli animali uccisi era ancora impeccabile. Forse già loro si sentivano come antiquari seicenteschi che si facevano guerre di citazioni a proposito di qualche evento inabissato. Ma, quanto più scarsi sono i riferimenti alla pura, dissolvante successione dei tempi, tanto più sconvolgente il loro effetto. E tanto più vano apparirà ogni tentativo di stabilire un rapporto immediato, semplice e univoco fra i testi dei ritualisti vedici e una qualsiasi realtà fattuale. A differenza degli Egizi, dei Sumeri, dei Cinesi della dinastia Zhou, evitarono di appendere agli anni ciò che accadeva. *Verum ipsum factum* non valeva per loro. Perché l'unico *factum* collegato a un *verum* era l'azione liturgica. Tutto ciò che si svolgeva prima e al di fuori del rito apparteneva al vasto regno sfrangiato della non-verità.

L'India vedica si fonda su un esclusivismo rigoroso (soltanto chi partecipa al sacrificio può essere salvato) e al tempo stesso su una esigenza di riscatto totale (esteso non solo a tutti gli uomini, ma a tutto il vivente). Questa doppia pretesa, che suonerà irragionevole per le altre grandi religioni (molto più vicine al buon senso profano), viene ribadita nell'immagine di un antico, illimitato convito: «Ma quelle creature che non sono ammesse al sacrificio sono perdute; perciò ora egli ammette al

sacrificio quelle creature qui sulla terra che non sono perdute; dietro gli uomini ci sono le bestie; e dietro gli dèi ci sono gli uccelli, le piante e gli alberi; così, qualsiasi cosa esista qui sulla terra è ammessa al sacrificio. E in verità sia gli dèi sia gli uomini sia gli antenati bevevano insieme, è questo il loro convito; nei tempi antichi bevevano insieme visibilmente, ora lo fanno nell'invisibile».

Nulla era così grave, per gli uomini ma anche per gli dèi, come essere esclusi dal sacrificio. Nulla implicava, con altrettanto rigore, la perdita della salvezza. La vita, da sola, non bastava a salvare la vita. Occorreva una procedura, una sequenza di gesti, una inclinazione costante per non essere perduti. E la salvezza, per risultare tale, doveva estendersi a tutto, doveva trascinare tutto dietro di sé. Non c'era salvezza del singolo - essere o specie. Dietro gli uomini si intravedevano le incalcolabili schiere delle bestie, accomunate agli uomini dalla loro natura di *pasu*, eventuali vittime sacrificali. Mentre dietro gli dèi stormivano tutti gli alberi e le piante, con i loro abitanti, gli uccelli, che avevano più facile accesso al cielo.

Questa grandiosa visione è offerta in poche parole - e non ha equivalente alcuno nelle altre grandi civiltà antiche. Non la testimonia nessun testo greco (e tanto meno romano), non è certo visione biblica (dove l'uomo, sin dall'inizio edenico, ha lo stigma del dominatore) e neppure cinese. Solo i crudeli uomini vedici, mentre si dedicavano senza tregua ai loro sanguinosi sacrifici, pensarono a come salvare, insieme a loro stessi, gli alberi, le piante e tutti gli altri esseri viventi. E pensarono che, per farlo, ci fosse un solo modo: ammettere tutte quelle creature al sacrificio. Pensarono anche che fosse l'unico accorgimento per superare la sfida più dura: far sì che, nell'invisibile, proseguisse quel convito che un tempo era sotto gli occhi di tutti - e a cui tutti prendevano parte.

Chi si addentra nel *corpus* vedico ha presto l'impressione di trovarsi all'interno di un mondo autosufficiente e autosegregato. I vicini? gli antecedenti? la formazione? Tutto si lascia mettere in dubbio. Questo spiega un certo compiacimento perverso dei grandi vedisti per l'oggetto delle loro ricerche: sanno che, una volta entrati, non ne usciranno più. Un maestro come Louis Renou a questo accennava sommessamente, in una delle rare occasioni in cui si concesse di parlare in termini generali: «Un'altra ragione di questo declino dell'interesse [per gli studi vedici, si era nel 1951] è l'isolamento del Veda. Al giorno d'oggi la nostra attenzione è concentrata sulle influenze culturali e sui punti di contatto fra civiltà. Il Veda offre pochi materiali del genere, perché si è sviluppato in uno stato di separazione. Eppure, in realtà forse è più importante cominciare a studiare certe manifestazioni individuali in e per sé, ed esaminare la loro struttura interna». Ma questo è esattamente ciò che già faceva, in pieno Ottocento, Abel Bergaigne, capostipite della gloriosa dinastia dei vedisti francesi: studiare il *Rgveda* come un mondo in sé compiuto, che trova giustificazione soltanto in se stesso. Studio inesauribile, come ben sapeva lo stesso Renou, che avrebbe pubblicato diciassette volumi delle sue *Etudes védiques et paninéennes*, dove traduceva e interpretava, via via, gli inni del *Rgveda*, affrontandoli ogni volta dagli angoli più diversi, ma senza che l'impresa si concludesse. Né l'Egitto, né la Mesopotamia, né la Cina, né tanto meno la Grecia (con la sua provocatoria mancanza di testi liturgici) possono offrire qualcosa di neppur lontanamente paragonabile al *corpus* vedico, per il rigore dell'impianto formale, l'esclusione di ogni quadro temporale - storico, annalistico -, l'invadenza della liturgia, infine per la raffinatezza, foltezza e capziosità dei collegamenti interni, fra le varie parti del *corpus*.

Molteplici e vociferanti sono sempre state - e continuano a essere - le teorie sulle origini e la provenienza di coloro che si definivano Àrya e composero il *corpus* vedico. Ma l'enormità e

l'unicità della loro impresa *testuale* spicca ancor più se della loro esistenza storica si dà una descrizione ridotta ai pochi elementi indubitabili, come quella che formulò una volta Frits Staal: « Più di tremila anni fa, piccoli gruppi di popoli seminomadi attraversarono le regioni montuose che separano l'Asia centrale dall'Iran e dal subcontinente indiano. Parlavano una lingua indoeuropea, che si sviluppò nel vedico, e importarono i rudimenti di un sistema sociale e rituale. Come altri che parlavano lingue indoeuropee, celebravano il fuoco, chiamato Agni, e come i loro parenti iranici adottarono il culto del *soma* - una pianta, forse allucinogena, che cresceva in alta montagna. L'interazione fra questi avventurieri centroasiatici e i precedenti abitanti del subcontinente indiano diede origine alla civiltà vedica, così chiamata per via dei quattro Veda, composizioni orali tramandate a voce sino a oggi ». Nella loro secchezza e nel tono che sembra adattarsi alle esigenze di una enciclopedia popolare, queste righe di Staal trasmettono qualcosa di quello stupore che dovrebbe cogliere chiunque dinanzi all'impresa senza precedenti e senza paralleli di questi (poco numerosi) «avventurieri centroasiatici». Impresa che fin dall'inizio non puntava tanto su conquiste territoriali (non precisabili, non impressionanti e non sostenute da una forte compagine politica, mancando persino l'invenzione della « città», *nagara*, termine che è quasi assente dai testi più antichi - e comunque non corrisponde ad alcun dato documentabile: non esiste traccia di alcuna città vedica), ma su un *culto*, strettamente connesso a testi di estrema complessità, e su una *pianta dell'ebbrezza*. Uno *stato della coscienza* diventava il perno attorno a cui ruotavano, in una meticolosa codificazione, migliaia e migliaia di atti rituali. La mitologia, e così anche le speculazioni più temerarie, si presentavano come una conseguenza dell'incontro fatale e dirompente fra una liturgia e l'ebbrezza.

Ya evam veda, « colui che sa così », è una formula sempre ricorrente nel Veda. Evidentemente il sapere - e il sapere così, in

un certo modo che si differenziava da ogni altro sapere - era ciò che più premeva agli uomini vedici. La potenza, la conquista, il piacere apparivano come elementi subordinati, che facevano parte del sapere, ma certamente non avrebbero potuto soppiantarli. Il lessico vedico è sottilissimo e altamente differenziato nel definire tutto ciò che ha a che fare con il pensiero, l'ispirazione, l'esaltazione. Praticavano il discernimento degli spiriti - avrebbe detto qualche mistico occidentale, parecchi secoli più tardi - con una sicurezza e un'acutezza che lasciano stupefatti e obbligano alla goffaggine i tentativi di traduzione. Che cos'è *dhi*? Pensiero intenso, visione, ispirazione, meditazione, preghiera, contemplazione? Volta a volta, tutto questo. E in ogni caso il presupposto era lo stesso: il primato della conoscenza rispetto a ogni altra via di salvezza.

Perché gli uomini vedici erano così ossessionati dal rituale? Perché tutti i loro testi, direttamente o indirettamente, parlano di liturgia? Volevano pensare, volevano vivere soltanto in certi stati della coscienza. Scartato ogni altro, questo rimane l'unico motivo plausibile. Volevano pensare - e soprattutto: volevano essere coscienti di pensare. Questo avviene esemplarmente nel compiere un gesto. C'è il gesto - e c'è l'attenzione che si concentra sul gesto. L'attenzione trasmette al gesto il suo significato.

Anche la Roma arcaica era una società altamente rituale, ma non giunse mai a una simile radicalità. Sovraordinata al rito, a Roma, era la pratica, la capacità di sbrogliare le situazioni che via via si presentavano. Così il rito confluì nell'alveo del diritto, il *fas* fu assorbito - o almeno si provò ad assorbirlo - nello *ius*. Per gli uomini vedici, diversamente, la concentrazione del pensiero nel gesto fu altissima — e priva di funzioni ulteriori. Pensare il *brahman*, che è *l'estremo* di tutto, significa essere il *brahman*. Questa la dottrina sottintesa.

Quanto più infuriano le dispute sulla secolarizzazione, tanto più facilmente si dimentica che l'Occidente, se così si vuole chiamare qualcosa che è nato in Grecia, secolare è stato sin dall'inizio. Sprovvisi di una classe sacerdotale, abbandonati al rischio continuo di essere tagliati fuori dalla luce, senza prospettiva di premi e riscatti in altri mondi, i Greci furono i primi esseri totalmente idiosincratici. Questo vibra in ogni verso di Saffo o di Archiloco. E ciò che è idiosincratico agisce come il nerbo stesso della secolarità. Come spiegare, allora, l'invalidabile distanza fra i moderni e i Greci antichi? I Greci sapevano chi erano e che cosa erano gli dèi. Più che credere agli dèi, li incontravano. Per i Greci, *àtheos* era innanzitutto chi è abbandonato dagli dèi, non chi si rifiuta di credergli, come rivendicano fieramente i moderni. I quali comunque non riescono a fare a meno di modellare le loro istituzioni secolari usando categorie teologiche. Ma, se iniettato clandestinamente nella secolarità, il sacro diventa sostanza venefica.

Specularità fra India vedica e Grecia arcaica. In India: tutti i testi sono sacri, liturgici, di origine non umana, custoditi e trasmessi da una classe sacerdotale (i brahmani). In Grecia: tutti i testi sono secolari, spesso attribuiti ad autori, trasmessi al di fuori di una classe sacerdotale, che non sussiste in quanto tale. Agli Eumolpidi, dinastia che sovrintendeva ai Misteri di Eleusi, non era affidata alcuna composizione di testi. Quando certe figure convergono - come nel caso di Elena e dei Dioscuri, che trovano corrispondenze impressionanti nelle storie di Saranyu e degli Asvin -, quell'affinità è il segnale che ci avviciniamo a qualcosa che è inestirpabile dall'esperienza di ogni mente. Sono tutte storie che ruotano attorno al *simulacro* (*àgalma*, *eidolon*), al *riflesso* (*chàyà*) e alla *copia* (la somiglianza gemellare). Storie intorno alle storie, perché le storie sono tessute di simulacri e di riflessi. E la materia mitica che riflette su se stessa, così come, negli inni del *Rgveda*, i *rsi* usavano spesso parlare dei versi che stavano componendo. Sono momenti in cui i molteplici, vorticosi fiumi delle storie

sembrano sfociare nello stesso oceano, quello che diede il titolo a una raccolta di racconti che sono le *Mille e una notte* dell'India: il *Kathàsaritsàgara*, l'Oceano dei Fiumi delle Storie.

Per paura di essere accusati di presentarli come biondi Ariani predatori, non pochi fra gli studiosi recenti hanno attenuato e smussato, per quanto potevano, l'immagine degli uomini vedici. Ora non sono più conquistatori che irrompono dalle montagne e mettono a ferro e fuoco il regno degli autoctoni, soggiogandoli crudelmente. Ora sono un gruppo di emigranti che, alla spicciolata, filtrano in terre nuove senza quasi incontrare resistenza, perché la precedente civiltà dell'Indo si è già estinta, per cause non accertabili. Correzione doverosa, corrispondente ai magri dati archeologici, ma talvolta sospettabile di un eccesso di zelo. E, per cancellare ogni incongruo scrupolo, basterà ricordare, nelle parole di Michael Witzel, che « i nazisti hanno perseguitato e assassinato a centinaia di migliaia proprio gli unici veri Ariani d'Europa, gli zingari (Rom, Sinti). E' ben noto che parlano una lingua arcaica neoindiana, che è strettamente imparentata con il dardi, il panjabi e lo hindi moderni ».

Forse gli Arya non si gettarono in conquiste devastatrici, ma per lo meno nel regno delle immagini esaltarono il turbine dei loro cavalli e dei loro carri da guerra, ignoti nelle terre dell'Indo. Come in una nube di pulviscolo luminoso, li precedeva la schiera dei Marut, i « rombanti figli di Rudra ». Così li evocavano gli inni del *Rgveda*: «Arrivate, o Marut, con i vostri carri fatti di folgori, provvisti di canti, provvisti di lance, con i cavalli come ali! Volate verso di noi come uccelli con la bevanda suprema, voi dalle belle magie!»; «La terra trema di paura davanti al loro impeto: come una nave troppo carica, beccheggiando » ; « Perfino la vasta montagna ha preso paura, perfino il dorso del cielo freme quando infuriate. Quando voi Marut ondeggiate armati di lance, correte come acque nella stessa direzione ». Difficile pensare a coloro che cantarono le imprese dei Marut come a miti pastori seminomadi,

preoccupati soltanto dei loro armenti e delle loro transumanze. Fulgore e terrore procedevano insieme a loro, quando li accompagnavano i Marut, con le loro lance scintillanti sulle spalle, trapunti di ornamenti variegati, con monete d'oro fissate al petto, uniti, compatti, come fossero tutti un parto simultaneo del cielo.

Quando Louis Renou pubblicò, nel 1938, le sue prime traduzioni del *Rgveda*, come epigrafe all'Introduzione pose alcune parole di Paul-Louis Couchoud: « La poesia era fuori strada, diceva [Mallarmé] con un sorriso, "a partire dalla grande deviazione omerica". E se gli si chiedeva che cosa c'era mai prima di Omero, rispondeva: "L'orfismo". Gli inni vedici ... hanno a che fare con l'orfismo mallarmeano ». Nel corso dell'Introduzione Renou non riprendeva il tema e non tornava a nominare Mallarmé. Ma le epigrafi sono il *locus electionis* dei pensieri latenti. Quello era il punto adatto per insinuare che la storia della poesia non si era conclusa con Mallarmé, bensì mallarmeana era nata. «La spiegazione orfica della Terra», definizione ultima della poesia secondo Mallarmé, non si applica tanto ai tardi inni orfici, ma eminentemente agli inni vedici, dei quali, a distanza di poche strade dalla rue de Rome, Abel Bergaigne stava già dipanando la sterminata matassa di immagini. Per avvertire la risonanza mallarmeana basta aprire a caso gli inni, per esempio all'inizio di 4, 58, inno al *ghrtà*, il burro chiarificato che si usa nei riti. Così traduceva Renou nel 1938: « Dall'oceano è sorta l'onda del miele: con lo stelo del *soma* ha assunto la forma dell'ambrosia. Ecco il nome segreto del burro: lingua degli dèi, ombelico dell'immortale».

Per un Occidentale addestrato alla filologia, difficile pensare qualcosa di più frustrante della storia indiana. Sabbie mobili in ogni direzione. Date e dati sempre incerti. Qui oscillano i secoli come altrove oscillano i mesi. Nessun passaggio è stringente. Come accadde che dal *Rgveda* si passò ai Bràhmana? E come dai Bràhmana alle Upanisad? E come dalle Upanisad ai Sutra? Ogni

genere letterario si delinea già nel precedente. O altrimenti si oppone al precedente. O anche - e questo è il caso più urtante - i due generi convivono. Come districare questo groviglio? O almeno: come avvicinarsi alla sua zona più fitta? La via che conduce più lontano rimane quella autoreferenziale. Il *Rgveda* si capisce attraverso il *Rgveda* - e nient'altro (così in Bergaigne e in Renou). I Bràhmana si capiscono attraverso i Bràhmana - e nient'altro (così in Lévi e in Minard). Mentre il passaggio dal *Rgveda* ai Bràhmana rimane ancora terra ignota o scarsamente frequentata. Come se intendere Omero rendesse impossibile intendere Platone - e all'inverso. Mentre è inevitabile vedere la Grecia intera come tensione fra Omero e Platone.

Se contemplato dall'osservatorio dei Lumi, il Veda è notte integra, compatta, priva di accenni a una qualche inclinazione a lasciarsi schiarire. E un mondo autosufficiente, dalle tensioni forti, anche convulse, assorto in se stesso, privo di curiosità per qualsiasi altra maniera di esistere. Solcato da desideri disparati e violenti, non è avido di oggetti, di sudditi, di pompe. Se si cerca un emblema di ciò che è radicalmente estraneo al moderno (comunque venga definito) e che possa fronteggiarlo con piena indifferenza, lo si troverà negli uomini vedici.

Nella Premessa alla prima edizione (1818) del *Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer scriveva: «L'accesso ai Veda apertoci dalle Upanisad è, ai miei occhi, il più grande privilegio che questo secolo ancora giovane possa mostrare rispetto ai precedenti». Parole cariche di implicazioni: in rapporto al secolo appena concluso, la nuova epoca disponeva, secondo Schopenhauer, di un prodigioso sovrappiù, dovuto a un singolo libro, la fortunosa edizione di alcune Upanisad, tradotte in latino da una versione persiana e pubblicate da Anquetil-Duperron nel 1801-1802 sotto il titolo *Oupnek'hat*, e lette poi da Schopenhauer nell'edizione del 1808. Bastava quel solo testo per sbilanciare il sapere in favore dell'Ottocento.

Dettagli che aiutano a capire la stranezza, l'irriducibile singolarità vedica: il primo commento completo al *Rgveda* che possediamo è quello di Sàyana, che risale al quattordicesimo secolo. Come se il primo commento a Omero per noi disponibile fosse stato scritto duemilacento anni dopo *Illiade*.

Fra gli elementi: il fuoco, l'acqua; fra gli animali: la vacca, il cavallo, il capro; un « oceano », *samudrà*, che può essere celeste, terrestre, mentale, senza che siano accertabili i confini di ciascuno; la parola, l'eros, la liturgia; rocce, montagne; ornamenti nelle vesti, nel corpo; drappelli di guerrieri, recinti abbattuti, clangore di armi.

Di questo - e di poco altro - è fatto il mondo circostante per il *Rgveda*. Alcune parole-cardine, sempre ricorrenti. Un'illusoria, tenace monotonia. Eppure da ciascuna di quelle parole si dirama una profusione di significati, in vasta parte cifrati. *Rada*, l'orma della vacca, secondo il dizionario vedico di Grassmann è anche, nell'ordine: «passo», «impronta», «traccia», «soggiorno», «regione», «piede (metrico)». Ma si può aggiungere: «raggio», «parola (isolata)», infine «parola». Se si parla del «*padà* nascosto », Renou dice che è « l'arcano per eccellenza, di cui il poeta cerca la rivelazione ». E già si è precipitati molto lontano dall'orma della vacca, che però è essa stessa misteriosa e venerabile, se le viene dedicata una speciale «libagione sull'orma», *padàhuti*.

All'inizio c'era un re muto, Màthava di Videha, che teneva in bocca il fuoco, detto Agni Vaisvanara, Agni- di-tutti-gli-uomini, quella forma di Agni che ogni essere vivente ospita dentro di sé. Accanto a lui, ombra perenne, un brahmano, Gotama, che lo provocava, prima con le sue domande, che rimanevano senza risposta, poi con le sue invocazioni rituali, a cui il re, secondo la liturgia, avrebbe dovuto rispondere. E il re taceva sempre, per paura di perdere il fuoco che stava nella sua bocca. Ma alla fine le invocazioni del brahmano riuscirono a stanare il fuoco, a

farlo erompere nel mondo: «Egli [il re] non fu in grado di trattenerlo. Quegli [Agni] eruppe dalla sua bocca e cadde su questa terra». E, dal momento in cui Agni cadde sulla terra, cominciò a bruciarla. Il re Màthava si trovava allora lungo il fiume Sarasvati. Da quel punto Agni cominciò a bruciare la terra verso est. Segnava una pista - e il re e il brahmano lo seguivano. Rimaneva una curiosità, nella mente del brahmano, così domandò al re perché Agni era precipitato dalla sua bocca quando aveva udito una certa invocazione e non prima. Il re rispose: «Perché in quella invocazione si menzionava il burro chiarificato - e Agni ne è ghiotto ». Quella fu l'astuzia fondatrice, per il brahmano. L'atto iniziale della storia non è dunque del sovrano, dello *ksatriya*, del guerriero. È un atto che spetta al brahmano, a colui che accende ogni evento, che obbliga il fuoco a uscire dal suo rifugio. Ciò che accade subito dopo è un rapinoso compendio di quello che poi sarebbe sempre accaduto: l'uomo segue la pista del fuoco, che lo precede scorticando la terra. Questo è la civiltà, innanzitutto: una pista tracciata dalle fiamme. E non è il caso di pensare che un desiderio o la rapacità umana prendano il sopravvento, nell'ebbrezza della conquista. Gli uomini sempre seguono, chi conquista è Agni.

Benefica era stata l'accortezza del brahmano Gotama. Con le sue formule ammalianti - ma soprattutto con la pura menzione del burro chiarificato, ghiotto cibo per Agni, egli era riuscito ad avviare il rito, che a sua volta aveva messo in moto la storia. Ma quella storia aveva un precedente, che risaliva al periodo delle inesauribili contese fra i Deva e gli Asura. Una volta accadde che gli Asura, arroganti, «continuavano a sacrificare nella propria bocca», mentre i Deva preferivano sacrificare gli uni agli altri. A quel punto il loro padre, Prajàpati, elesse i Deva e affidò a loro il sacrificio. Li preferì perché, prima ancora di sapere con precisione a chi dovevano offrire, avevano accettato che l'offerta fosse qualcosa di *esterno*, che *passava* da un essere

a un altro, rompendo la membrana dell'autosufficienza, ricordo del corpo informe di Vrtra, il mostro primordiale.

Se si fosse chiesto agli uomini vedici perché non fondarono città, né regni, né imperi (anche se concepirono città, regni, imperi), avrebbero potuto rispondere: Non cercavamo il potere, ma l'ebbrezza - se ebbrezza è la parola che più si approssima all'effetto del *soma*. Che descrissero così, con parole immediate: « Ora abbiamo bevuto il *soma*, siamo diventati immortali, abbiamo raggiunto la luce, abbiamo trovato gli dèi. Che cosa può farci ora l'odio e la malizia di un mortale?». Nulla di più, ma anche nulla di meno volevano gli uomini vedici. Costruirono uno sterminato edificio di gesti e di formule per arrivare a poter dire quelle poche parole. Erano l'origine e la fine. Per chi ha raggiunto questo, palazzi, regni e vasti sistemi amministrativi sono più un ostacolo che una conquista. Ogni gloria umana, ogni fierezza di conquistatori, ogni avidità di piacere: non erano che un intralcio. E l'ebbrezza donata dal *soma* non era uno stato esaltante ma incontrollabile. Perché del *soma* dicevano: «Tu sei il guardiano del nostro corpo, o *soma*-, in ogni membro tu ti sei insediato come custode ». L'ebbrezza era un guscio protettivo, che poteva in ogni momento essere infranto, ma soltanto per la debolezza del singolo. Il quale allora si rivolgeva a quella sostanza che era anche un re, chiedendogli grazia, come a un sovrano benevolo: « Se infrangiamo il voto, perdonaci come buoni amici, o dio, per il nostro bene». Questa familiarità fisiologica con il divino faceva sì che il *soma*, irrorando il corpo, lo sostenesse. Neppure i Greci, esperti di ebbrezza, avrebbero osato far confluire la possessione e il supremo controllo in uno stesso stato, concesso da quelle «bevande gloriose» e «salvatrici», di cui si dice: «Come i finimenti il carro, così voi tenete insieme le mie membra». E quale sarà l'ultimo desiderio, che ora sembra quasi a portata di mano? La vita infinita: « O re Soma, prolunga i nostri giorni come il sole le giornate di primavera». Delicatezza, lucidità:

l'infinito si presenta come una graduale, impercettibile
espansione del dominio della luce.

II

YÀJNAVALKYA



Qualche tempo prima dell'epoca del Buddha - nessuno potrebbe dire con certezza quando - si staglia la figura di Yajnavalkya. Il sacrificio (*yajna*) è nel suo nome, ma non altrettanto chiaro è il senso di *-valkya*. Aveva ricevuto la sua dottrina dal Sole, Àditya. Per *sapere* occorre *ardere*. Altrimenti ogni conoscenza è inefficace. Perciò occorre praticare l'«ardore», *tapas*. E il Sole è l'essere che più di ogni altro arde. A lui è naturale rivolgersi, per attingere la dottrina. Nei testi più antichi, ovunque Yajnavalkya appaia, parla poco e per ultimo.

La sua parola è tagliente, definitiva. Scontrarsi con lui, una prova temibile. Anche l'«accorto» Sàkalya, che Staal ha definito « il primo grande linguista nella storia dell'uomo » perché fissò la versione Padapàtha del *Rgveda* - quella che tutt'oggi leggiamo, con parole separate -, dovette patirne le conseguenze. Non riuscì a rispondere a un quesito di Yajnavalkya e la sua testa andò in pezzi. Le ossa vennero raccolte da predoni, che non sapevano a chi erano appartenute.

Yajnavalkya si fa avanti ogni volta in situazioni insidiose. Sembra che ami la provocazione e la sfida. Un giorno fu il re Janaka del Videha che volle mettere Yajnavalkya in difficoltà. Ma non riuscì a sopraffarlo:

«Janaka del Videha una volta interrogò Yajnavalkya: "Conosci *l'agnihotra*, Yajnavalkya?". "Lo conosco, o re" egli disse. "Che cos'è?". "È latte".

«"Se non ci fosse latte, con che cosa sacrificheresti?". "Con riso e orzo". "Se non ci fossero riso e orzo, con che cosa sacrificheresti?". "Con altre erbe che ci fossero in giro". "Se non ci fossero altre erbe in giro, con che cosa sacrificheresti?". "Con le erbe della foresta che trovassi". "E se non ci fossero erbe della foresta, con che cosa sacrificheresti?". "Con i frutti degli alberi". "E se non ci fossero i frutti degli alberi, con che cosa sacrificheresti?". "Con l'acqua". "Se non ci fosse acqua, con che cosa sacrificheresti?".

«Egli disse: "Allora qui non ci sarebbe più nulla, eppure si farebbe offerta della verità (*satya*) nella fiducia (*sraddhà*)". "Conosci *l'agnihotra*, Yajnavalkya: ti do cento vacche" disse Janaka».

Quel giorno il re Janaka aveva dovuto spingere Yajnavalkya sino alla difficoltà estrema. Per farlo, aveva preso spunto dal rito più semplice, *l'agnihotra*-, puro atto del versare latte nel

fuoco. Voleva scoprire che cosa sarebbe rimasto se anche gli elementi più comuni fossero venuti meno. Era un artificio per mettere allo scoperto il procedimento inarrestabile che opera in ogni offerta. Yajnavalkya isolò subito i due punti essenziali di ogni atto sacrificale: la sostituzione e la trasposizione dal visibile all'ordine della mente. Il quale a sua volta veniva ridotto ai suoi termini ultimi, oltre i quali non si dà più la coppia della sostanza da offrire e dell'agente che consuma tale sostanza (il latte e il fuoco dell' *agnihotra*). Quei due termini erano *satya*, «verità», quindi qualcosa che non apparteneva sin dall'inizio alla vita degli uomini («gli uomini sono la non-verità»), ma doveva essere conquistato perché essi potessero trovarsi nella condizione di offrire qualcosa; e *sraddhà*, «fiducia», in particolare fiducia nell'efficacia del rito, sentimento senza il quale l'intero edificio del pensiero si abbatte. Soltanto *sraddhà* può sostituirsi al fuoco, perché *sraddhà* è fuoco. *Sraddhà* è l'assioma vedico: la convinzione, non dimostrabile ma sottintesa in ogni atto, che il visibile agisca sull'invisibile e, soprattutto, che l'invisibile agisca sul visibile. Che il regno della mente e il regno di ciò che è palpabile comunichino continuamente. Non avevano bisogno di *fede*, se non in questo senso. Da quel punto discendeva tutto il resto. Occorreva Yajnavalkya per dirlo con tale icasticità.

Re celebre per la sua magnanimità e il suo sapere, Janaka rimase appagato dalle risposte di Yajnavalkya *nuli'agnihotra*. Al punto che, secondo la versione del *faiminiya Bràhmana*, «diventò suo discepolo». Con umiltà, disse a Yajnavalkya: «Istruiscimi». La situazione si era rovesciata. Ora chi poneva domande sarebbe stato Yajnavalkya, il quale volle intervenire, come un chirurgo, esattamente sulla giuntura che non teneva, nel sapere di Janaka. Eppure quel sapere era imponente. Con alta benevolenza, Yajnavalkya descriveva Janaka come qualcuno che, prima di lanciarsi in un lungo viaggio, «si munisce di un carro o di un battello». Questo erano per lui le *upanisad*, le «connessioni segrete» che aveva raccolto perché

lo facessero procedere nel lungo viaggio della conoscenza. Non risulta che ad alcun altro Yajnavalkya abbia rivolto un simile omaggio. Ma, pur così carico di potere e di sapere, Janaka giungeva a un punto dove le « connessioni segrete » non lo soccorrevano più. Esattamente su quel punto Yajnavalkya volle interrogarlo. D'improvviso - come era nel suo stile - gli chiese: « Quando sarai liberato da questo mondo, dove andrai? ». Con pari franchezza, Janaka rispose: « Non so dove andrò, mio signore ».

E' uno scambio di battute che dissipa una volta per sempre ogni visione bigotta dell'India vedica. Qui il re sapiente, Janaka, riconosce di essere perso e ignaro, come tutti, nel momento in cui lascia il mondo. Del quale è possibile *liberarsi* (ossessione indiana, come lo sarà la « salvezza » per i cristiani), ma non necessariamente sapendo *dove si va*. Yajnavalkya a questo punto offre, all'interno di una Upanisad, un sapere che va *al di là* delle *upanisad* (nel senso di « connessioni segrete »).

Per chiarire *dove si va* dopo la morte, Yajnavalkya non menziona né la vita né la morte. Con improntitudine, come se le sue parole fossero una risposta puntuale, dice: « Indha [il Fiammeggiante] è il nome di quella persona (*purusa*) nell'occhio destro; in verità è *indha*, ma lo si chiama Indra per coprire il nome vero. Gli dèi infatti amano il segreto e avversano ciò che è palese ». L'ultima frase è la clausola che rintocca innumerevoli volte nei Bràhmana, con la funzione di avvertire che si sta varcando la soglia dell'esoterico. E l'esoterico è tale innanzitutto perché gli dèi lo amano, a differenza di ciò che subito appare alla vista. E' questa la risposta indiana - anticipata di molti secoli - a quell'« odio del segreto » su cui, secondo Guénon, si sarebbe fondato l'Occidente. Qui Yajnavalkya ci dà una dimostrazione fulminea di ciò che possa essere il segreto. Per annunciare che cosa avviene dopo la morte, non descrive una terra o un cielo di vita perenne. Ma parla di fisiologia. Parla di quella minuscola figura che si vede

riflessa nella pupilla di chiunque. E la definisce « persona », *purusa*, essere di cui già nella stessa *Brhadàranyaka Upanisad* si era detto: «L'*àtman*, il Sé, esisteva da solo all'inizio sotto forma di Purusa». In questo caso il re degli dèi, Indra, è una copertura per un altro personaggio, il misterioso Indha, il Fiammeggiante. Il quale ha una compagna, Viràj (nome di un metro e paredra di Purusa). Ma perché queste due minuscole figure riflesse dovrebbero rivelarci che cosa accade dopo la morte? Perché sono allacciate in un coito lunghissimo e sempre rinnovato nello spazio all'interno del cuore: caverna protettiva. E di che cosa vivono? «Il loro cibo è la massa rossa all'interno del cuore ». Qui, come una cuspide, la metafisica penetra nella fisiologia. Il coito di Indra e Viràj è la veglia - e lo stato che regna alla fine del coito è il sonno: «Perché, come qui, quando si giunge alla fine di un coito umano egli diventa, per così dire, insensibile, così allora egli diventa insensibile; perché questa è un'unione divina, e questa è la felicità suprema». Le due figure riflesse nei due occhi sono servite a Yajnavalkya per addentrarsi nella cavità del Sé e sorprenderlo nella sua costante e sdoppiata attività erotica, che è la mente stessa. E da qui Yajnavalkya si innalza subito all'apice della teologia negativa: «Quanto all'*àtman*, al Sé, non si esprime se non per negazioni: inafferrabile, perché non lo si afferra; indistruttibile, perché non si distrugge; distaccato, perché non si attacca; privo di legami, nulla lo scuote, nulla lo ferisce. Veramente, Janaka, sei giunto alla non-paura (*abhaya*)» (e qui risuona la parola che designerà la *mudrà* della mano sollevata all'altezza della spalla: il gesto che più di ogni altro è peculiare del Buddha).

Occorre misurare l'audacia della risposta di Yajnavalkya. Poiché parla a qualcuno che sa già molto, ma a cui manca un ultimo passo della conoscenza, non ritiene opportuno ricorrere a parole rassicuranti, né promettere alcunché. Yajnavalkya ha bisogno soltanto di accennare a un dato fisiologico - la figura riflessa nella pupilla - per derivarne la rivelazione di qualcosa che avvolge il tutto: il Sé come potenza inscalfibile che agisce

senza interruzione in ogni vivente, anche se non ne è percepito. Non c'è bisogno d'altro per accedere alla « non-paura », che è l'unica forma della pace. Appena lo ebbe ascoltato, Janaka disse a Yajnavalkya: «Che l'*abhaya*, la non-paura, la pace sia con te, Yajnavalkya ».

In due opere smisurate dell'India il presunto autore è anche un personaggio dell'opera stessa. Così Vyasa per il *Mahàbhārata*, così Yajnavalkya per lo *Satapatha Bràhmana*. Nel caso di Vyasa è impossibile accertarne una identità storica; nel caso di Yajnavalkya, pressoché impossibile. Ma ugualmente necessaria è la loro apparizione come personaggi. L'autore è un attore che passa sulla scena e poi scompare, come tanti altri. E al tempo stesso è l'occhio dietro al quale non ve n'è alcun altro, l'occhio che lascia scorrere tutto davanti all'occhio di quell'essere senza nome che ascolta, che legge.

Come si comportò Janaka, quando Yajnavalkya gli ebbe mostrato in poche parole - e solo riferendosi alla figura che si vede riflessa nella pupilla - che cosa accade dopo la morte? La *Brhadàranyaka Upanisad* lo racconta subito dopo: «A quel tempo Yajnavalkya andò da Janaka del Videha con l'intenzione di non parlare». Magnifico *incipit*, intonato ancora una volta al carattere irto di Yajnavalkya. Ma Janaka ricordava che in un'altra occasione, quando avevano disputato sull' *agnihotra*, Yajnavalkya gli aveva concesso un *vara*, una «grazia» : la licenza di esprimere un desiderio che si è tenuti a esaudire (le storie indiane - e per prima il *Mahàbhārata* - tendono a essere storie di intrecci tra grazie e maledizioni, come il *Ring* di Wagner). Ora si era giunti al momento di formulare quel desiderio: che fu di continuare a interrogare Yajnavalkya.

Avvenne allora qualcosa di sorprendente: il *rsi* che non aveva voglia di parlare, il *rsi* che spesso si manifestava con battute caustiche e affilate, e subito passava oltre, chiudendosi nel silenzio, quella volta parlò a lungo, con grandiosa eloquenza,

come obbedendo a uno slancio indomabile. Ed espose finalmente in dettaglio la dottrina dell' *àtman*, con le parole più intense e travolgenti. Mai più, nella storia indiana, neppure nell'insegnamento di Kṛṣṇa ad Aijuna nella *Bhagavad Gita*, la dottrina avrebbe trovato parole così luminose. Ci fu anche un momento in cui Yajñavalkya ebbe l'impressione di essere andato troppo oltre. Allora pensò: «Questo re è abile, mi ha spodestato di tutte le mie dottrine ultime ».

Se Yajñavalkya volle concedere una «grazia» a Janaka del Videha dopo aver disputato sull'*agnihotra*, aveva una solida ragione. Perché quella volta Janaka si era dimostrato più forte di tre brahmani - uno dei quali era Yajñavalkya stesso. Dopo averli interrogati era ripartito sul suo carro: fiero, beffardo, insoddisfatto. I (re brahmani sapevano di non essere stati all'altezza del compito. «Dissero: "Questo re ci ha battuto: su, sfidiamolo in una disputa"». A questo punto Yajñavalkya si era fatto avanti e li aveva fermati, con parole ben ponderate. Se infatti avessero vinto - disse -, la cosa non avrebbe fatto impressione. E' normale che i brahmani sconfiggano un re in una disputa teologica. E' quasi la loro ragion d'essere. Ma se per caso avesse vinto Janaka? Meglio non pensarci... Il mondo si sarebbe capovolto. Così Yajñavalkya preferì raggiungere Janaka da solo e, con umiltà, gli chiese che cosa sapeva dire dell' *agnihotra*. Scoprì così che Janaka sapeva molto. Fu allora che gli offrì una «grazia» - e Janaka chiese di poterlo interrogare ancora. «Da allora in poi Janaka fu brahmano».

Se tutta la storia antica dell'India è storia di lotte, sopraffazioni, insidie fra brahmani e *ksatriya*, la vicenda di Yajñavalkya e Janaka può essere considerata il modello opposto, come esempio di tensione armoniosa. Janaka è sempre attratto da Yajñavalkya, sa che il brahmano possiede una conoscenza superiore - ed è pronto a cedergli tutto. Ma al tempo stesso Janaka è il guerriero capace di misurarsi con i brahmani non solo da pari a pari, ma talvolta sopravanzandoli nella

dottrina, come accade nel caso dell' *agnihotra*. Solo allora Yajnavalkya riconoscerà che l'equilibrio è cambiato e gli concederà una grazia. E solo quando dovrà soddisfare quella grazia accetterà di esporre la dottrina con una magnanimità che non aveva mai mostrato prima, procedendo in uno stato di ebbrezza lucida, passando dalla prosa al verso e dal verso alla prosa, moltiplicando i dettagli, approfondendo immagini. Quell'insegnamento farà diventare brahmano Janaka. Non il rapporto fra Platone e Dionigi - forzato e infausto sin dall'origine -, ma quello fra Yajnavalkya e Janaka è l'unica immagine convincente che ci sia stata trasmessa di un rapporto felice, quindi efficace, tra il filosofo e il potente.

I riti facevano sorgere continui motivi di disputa - e così accadeva che si ricorresse al giudizio di Yajnavalkya. Si trattava di dispute che potevano essere al tempo stesso metafisiche, psicologiche e sessuali. Per esempio: dove appoggiare il burro che si usava per l'oblazione alle mogli degli dèi? Se il burro veniva deposto sull'altare, le mogli degli dèi si trovavano a essere separate dagli dèi stessi, i quali stavano accovacciati e assorti *attorno* all'altare. Il sacrificante cauto, che non voleva creare dissapori fra le coppie divine, si premurava allora di deporre il burro un poco a nord dell'altare, su una linea tracciata con la spada di legno, in modo che le mogli degli dèi continuassero a stare accanto ai loro mariti. Ma c'erano anche ritualisti meno timorosi e più sbrigativi, devoti alla metafisica più che alla tranquillità coniugale degli dèi. Eminente fra questi fu Yajnavalkya. Ogni volta, le sue parole puntavano dritte al bersaglio. Ricordava certi maestri zen della pittura cinese, che emanano una forza fisica a stento trattenuta e guardano il mondo come fosse una foglia secca.

A lungo alcuni ritualisti avevano tormentato Yajnavalkya chiedendogli dove occorresse deporre il burro, per non creare turbolenze fra gli dèi e le loro mogli. Yajnavalkya capiva benissimo che la preoccupazione del sacrificante non era tanto

per gli dèi, quanto per la propria moglie, che si sarebbe anch'essa sentita *esclusa*, per ovvia imitazione delle mogli degli dèi. Una moglie che si sente esclusa è sempre pericolosa. Comincia col sentirsi insoddisfatta del marito. E poi, chissà, può approfittare di quella separazione per cercarsi altri uomini. Yajnavalkya sapeva tutto questo. E volle rispondere con insolenza, mettendo il dito sulla piaga: « Che importa se sua moglie [del sacrificante] va con altri uomini? ». Perché una tale bruschezza? Come sempre accadeva con Yajnavalkya, il tagliare corto serviva a ricondurre subito a un punto metafisico, l'unico che gli stava veramente a cuore. Il burro deve essere deposto sull'altare perché il sacrificio deve edificarsi dal sacrificio. Se fosse deposto fuori, il sacrificio dovrebbe ricorrere a qualcosa di esterno. Mentre è indispensabile che il sacrificio sia autosufficiente e autogenerante, con tutti i paradossi e le contraddizioni che ciò implica. Questo era il precetto supremo. E certo non poteva essere leso perché ci si preoccupava della tranquillità coniugale di un sacrificante. Sulla questione non era più il caso di tornare. Con questo tono parlò Yajnavalkya.

Un giorno Yajnavalkya disse che doveva scegliere un luogo di culto per Varsnya, il quale intendeva celebrare un sacrificio. Allora Satyayajna (del quale nulla sappiamo, se non che il suo nome significa « discendente di Vero Sacrificio ») disse: « Invero tutta la terra è divina: un luogo sacrificale è ovunque si possa sacrificare dopo aver delimitato il luogo con la formula appropriata ». Ancora una volta Yajnavalkya appariva là dove era in gioco un punto dirimente della teologia. L'affermazione del suo interlocutore bastava a respingere ogni eccessiva preoccupazione geomantica. E accennava a una questione capitale: tutto si decide quando una formula sacrificale si imprime su un luogo come un sigillo e lo trasforma. Ma il testo dello *Satapatha Bràhmana* va oltre e afferma - senza che si possa dire se è sempre una dottrina di Satyayajna o si tratta di un'aggiunta di Yajnavalkya - che « sono gli officianti il luogo sacrificale: i brahmani che, esperti nella dottrina, capaci di

ripeterla, sapienti, sacrificano, sono la stabilità: consideriamo ciò la massima vicinanza [agli dèi], per così dire». Ovunque si trovi un perfetto brahmano, quello è il luogo del sacrificio. Una lontana risonanza di quelle parole agiva in Thomas Mann quando disse che, là dove lui era, si trovava anche la lingua tedesca.

Janaka voleva celebrare un sacrificio con grandi onorari. Grandi onorari significava molti officianti. Radunò mille vacche. Sulle corna di ogni vacca legò pezzi d'oro. Janaka voleva capire chi fra i brahmani era andato più in là nella conoscenza; chi era il *brahmistha*, «il più addentro nel *brahman*» (tutta l'India è stata una domanda sul *brahman*). A lui sarebbero state consegnate le vacche. Yajnavalkya disse allora al suo discepolo Sàmasravas: «Portale via». I brahmani si risentirono: «Come può dire chi è il più addentro nel *brahmani*». Si fece avanti Asvala, sacerdote presso il re, e chiese a Yajnavalkya: «Tu sei più addentro di tutti nel *brahmani*». Yajnavalkya rispose: «Rendiamo omaggio al *brahmistha*, ma desidero le vacche ». A questo punto Asvala si azzardò a interrogarlo.

Fu una lunga sequenza. Yajnavalkya rispose alle domande di sette brahmani e di una donna. I brahmani furono Asvala, Jàratkarava Artabhàga, Bhujyu Làhyàyani, Usasta Cakrayana, Kahola Kausitakeya, Uddalaka Aruni, Vidagdha Sàkalya. La donna era Gàrgi Vacaknavì, la tessitrice.

Che cosa volevano sapere? Il primo fu Asvala, che era un sacerdote di casa, uno *hotr*, avvezzo a recitare inni e formule nonché a versare le oblazioni. Volle partire da ciò che è più sicuro, da ciò che è la base di tutto: il rituale. Occorreva verificare se quel tracotante Yajnavalkya conosceva davvero i fondamenti delle cerimonie.

Ma voleva anche accertare se Yajnavalkya era in grado di connettere il rituale con quella che era la prima e l'ultima questione: la morte. Il rituale e la morte: chi è capace di rispondere su queste due parole potrà dire che sa, che è addentro nel *brahman*. L'inizio fu la morte: « Qui tutto è afferrato dalla morte, tutto è assoggettato alla morte: in qual modo un sacrificante può sottrarsi alla presa della morte? ».

Dire « il sacrificante » equivaleva a nominare quello che, da Descartes in poi, è il «soggetto»: l'essere generico, senziente, che guarda il mondo e incontra la morte. La domanda sottintendeva questo: prima ancora di tentare di dire ciò che è, il pensiero deve servire per sottrarsi alla morte, che è una «presa». L'uomo è l'animale che tenta di sfuggire al predatore. Ma come fare? Con il rituale, che implica - molto spesso - l'uccisione di animali. Questo pensava Asvala, questo era ciò che faceva ogni giorno. Ma era giusto? Era sufficiente? E come avrebbe risposto, ora, Yajnavalkya? Avrebbe capito che la sua domanda ne nascondeva un'altra: « Come faccio io, un officiante, uno *hotr*, a sottrarmi alla morte? ».

Yajnavalkya capì - e rispose con somma delicatezza: « Per mezzo dello *hotr*, del fuoco, della parola. Di fatto lo *hotr* del sacrificio è la parola. Ciò che questa parola è, è il fuoco. E lo *hotr*, è la liberazione, è la totale liberazione ». Parole che implicavano questo: «Asvala, tu ti sottrai alla morte facendo ciò che fai ogni giorno ». Dopo questa risposta, ogni domanda successiva poteva sembrare ridondante.

Esaltato nel profondo, Asvala non lo mostrò, ma volle proseguire usando altrettanta delicatezza. Yajnavalkya aveva risposto sciogliendo il quesito che da sempre assillava Asvala nella sua opera di officiante. Ma anche Yajnavalkya era un officiante. Non uno *hotr*, però, bensì un *adhvaryu*, uno di quegli esseri dediti al gesto, che si affaccendavano nelle operazioni del rito, mormorando le formule in una sorta di brusio ininterrotto.

Se non disponeva della parola piena, che permetteva agli *hotr* di salvarsi, come avrebbe potuto sottrarsi alla morte? Questo volle chiedere ora Asvala, con una rispettosa manifestazione di interessamento: «'Yajnavalkya, questo tutto è raggiunto da notte e giorno, è assoggettato a notte e giorno, con quale mezzo un sacrificante potrà liberarsi da questa presa?». "Per mezzo dell' *adhvaryu*, per mezzo della vista, del sole: di fatto la vista è l'*adhvaryu* del sacrificio, questa vista è il sole laggiù, è *V adhvaryu*, è la liberazione, è la totale liberazione"».

Come due complici adusi al procedimento ricorsivo, sia Asvala sia Yajnavalkya avevano mantenuto lo stesso impianto formulare, nella domanda e nella risposta. E rivelandosi alleati nella stessa impresa: il sacrificio. Se il sacrificio riusciva a liberare un certo tipo di officiante, ugualmente avrebbe agito per l'altro, anzi per tutti gli altri, anche per gli *udgàtr*, i « cantori » - e infine per i brahmani, che assistevano immobili e silenziosi alle cerimonie, ma erano l'invisibile camera dove tutto si svolgeva appena prima di manifestarsi. Se le risposte di Yajnavalkya erano giuste, le vite stesse di coloro che lo interrogavano potevano ritenersi salvate, liberate: *sa muktih*, *sàtimuktih*. *Ati*, « di là da », « oltre ». Liberati « di là da » tutto.

Idam sarvam, « questo tutto » : così chiamavano il mondo e ciò che esiste. E «questo tutto» era preda della morte - anzi di Morte, che è un personaggio, maschile. Questo fu il primo pensiero di Asvala - e la prima domanda per Yajnavalkya. Il « sacrificante », *yajamàna*, quindi l'uomo in genere, attorno al quale gli officianti ogni giorno operavano (e Asvala era uno di loro), aveva qualche mezzo per sfuggire alla morte? I riti avevano il potere di agire sulla morte, contro la morte? Non si trattava di vincere o eliminare la morte. Sarebbe stata una stolta pretesa. Si trattava di indicare un modo con cui qualcuno «si libera totalmente (*atimucyate*) » dalla presa della morte. Non bastava liberarsi, occorreva liberarsi « di là da ». Liberarsi da « questo tutto », dal mondo intero.

Non c'era domanda più elementare e primitiva. Anche Yajnavalkya diede la risposta più elementare: bastava che Asvala facesse ciò che faceva ogni giorno. Bastava che agisse come *hotr*, come officiante del sacrificio che pronuncia le giuste formule, bastava che usasse la parola e il fuoco. L'unione dei gesti dello *hotr*, della sua voce e del fuoco su cui ardeva l'oblazione secondo Yajnavalkya erano sufficienti per non essere più raggiunti dalla morte, per non essere più toccati da Morte.

Domanda e risposta si articolavano in poche parole. Prima dei teoremi, occorre enunciarne gli assiomi. E Yajnavalkya aveva subito enunciato l'assioma su cui si fondava la vita intorno a lui. Da lì si poteva partire se si voleva inoltrarsi nel *brahman*, come il re Janaka aveva richiesto.

Le domande successive alla prima, trafiggente, di Asvala *non* furono ridondanti, anche se poteva sembrare che fossero poste per scrupolo di completezza (per accertare come anche gli altri officianti - l'*udgàtr*, l'*adhvaryu* e il brahmano - avrebbero potuto liberarsi, al pari dello *hotr*). Asvala chiese a Yajnavalkya come si potesse non essere assoggettati al giorno e alla notte, alla quindicina anteriore e alla quindicina posteriore (al crescere e al calare della luna). Sottintendeva: come si può non essere sottomessi al dileguarsi di qualsiasi cosa, come si può non essere sottomessi al tempo. La morte era solo il pungiglione del tempo. Da quella ferita occorre cominciare. Ma dietro la morte c'era il puro fatto dello scomparire. Perciò il sacrificio produceva innanzitutto la morte, con l'uccisione delle vittime, ma anche la pura scomparsa, versando o bruciando le oblazioni nel fuoco. La liberazione dalla servitù (alla morte, al tempo) passava attraverso una serie di atti (il sacrificio) che ribadivano quella servitù. Era un rompicapo che Asvala volle lasciare ad altri interroganti. Per ora, attraverso Yajnavalkya, aveva acquisito che, se voleva la « totale liberazione », doveva continuare a fare esattamente ciò che aveva sempre fatto.

Sull' *udgàtr* e l'*adhvaryu* le domande di Asvala seguirono la falsariga della prima, sostituendo il tempo alla morte. Ma, nel passare al ruolo del brahmano officiante, Asvala cambiò registro. Questo corrispondeva alla peculiarità del ruolo del brahmano. Se si assimilano gli officianti a un quartetto d'archi, il brahmano sarebbe uno strumentista che non suona mai e interviene soltanto se gli altri sbagliano. L'immobilità scrutatrice del brahmano non è simmetrica rispetto agli altri officianti, che sono vincolati al gesto, all'atto, alla parola. Perciò la domanda di Asvala assunse una forma diversa. Disse: «L'atmosfera non offre qualcosa come un punto d'appoggio. Per quale via il sacrificante si avvierà al mondo celeste?». La risposta di Yajnavalkya fu: «Per mezzo del brahmano officiante, per mezzo della mente, della luna. Il brahmano è la mente del sacrificio ». Così anche per mezzo del brahmano si poteva giungere alla liberazione, grazie a un improvviso dislivello nell'argomentare, che coincideva con la menzione della mente. E poteva sembrare sconcertante che qualcosa di mutevole come la mente (perciò assimilata alla luna) potesse garantire un «punto d'appoggio» - e di conseguenza la liberazione dalla mutevolezza stessa, dalla quale discende il dileguarsi progressivo di tutto. Era un altro rompicapo. Ma anche questa volta Asvala, puntiglioso officiante, non volle soffermarsi oltre. Gli premeva maggiormente accertare se Yajnavalkya era in grado di precisare le *sampad*, le «equivalenze» che punteggiano in ogni sua fase il sacrificio. E Yajnavalkya, ancora una volta, diede risposte immediate e soddisfacenti. Non era solo un metafisico, era un tecnico.

Quando si nomina la «mente», *manas*, si sale sempre (o si scende - è indifferente) di un gradino. La mente non è mai sullo stesso piano del resto. Può essere onnipresente o assente. In ogni caso, nulla cambierà nella descrizione e nel funzionamento di ciò che avviene. Con la stessa, insufficiente persuasività, il tutto può essere considerato impensabile senza la mente o pensabile soltanto se la mente non c'è. La prima

caratteristica della mente è quella di non concedere certezze enunciabili né sulla sua presenza né sulla sua assenza.

Questo corrispondeva perfettamente al ruolo del brahmano officiante. Era possibile descrivere lo svolgimento, senza errori, di un sacrificio ignorando la presenza del brahmano officiante. Ma era anche possibile descriverlo come la messa in atto di stati successivi della mente dello stesso brahmano, dell'algoritmo che si svolgeva in lui. Perciò Yajnavalkya disse che il brahmano officiante « è la mente del sacrificio ».

Il sacrificio vedico non era soltanto una cerimonia durante la quale si trattava di eseguire una sequenza

(li gesti canonici, ma un torneo speculativo, dove si rischiava la vita. Il *brahmodya* (la disputa sul *brahman*) incuneato nel rito lasciava sempre aperta la possibilità che a uno dei disputanti *scoppiasse la testa*. E poteva avvenire per due motivi: o perché il disputante non aveva saputo rispondere a un quesito o perché aveva posto un quesito di troppo. Non rispondere abbastanza, domandare troppo: erano questi i due casi che facevano rischiare la morte. « Se non mi spieghi questo, la mia testa scoppierà » è la minaccia che Yajnavalkya rivolse all'insinuante Sàkalya. E non era certo un eccesso momentaneo: era parte del rito, era il sottinteso del rito. Se, avvicinandosi al *brahman*, non si rischia la testa, vuol dire che non si sta parlando del *brahman*. Quella volta, quando Sàkalya non seppe rispondere, la sua testa volò in pezzi. Perfino con Gargi, la teologa, Yajnavalkya formulò la sua minaccia, questa volta perché Gargi si era avvicinata al *domandare troppo* quando aveva posto il quesito: « I mondi del *brahman* su quale (rama sono tessuti? ». Allora Gargi tacque e si salvò.

Il divieto di porre certe questioni voleva essere un tentativo di proteggere un certo ambito della conoscenza, senza sottostare ad alcun obbligo di spiegarlo? Se così fosse stato, si sarebbe

trattato di una vieta strategia sacerdotale, di un genere che tutti i Voltaire futuri sarebbero stati pronti a irridere. Ma non era così. Come si dimostrò in un altro scontro fra Gàrgì e Yajnavalkya.

Gargì, oltre che teologa, era una tessitrice. Pensava che la metafisica dovesse trasparire nella sua arte come in tutto il resto. Per questo preferiva porre quesiti connessi con il suo mestiere: perché era ciò che meglio conosceva. Così, per due volte, chiese spiegazioni a Yajnavalkya sulla «trama» su cui una certa cosa era tessuta. Dopo essere stata respinta una volta - e minacciata di un'orribile morte - per la sua domanda, si potrebbe pensare che Gàrgì avrebbe scelto tutt'altra via. Invece tornò a parlare di « trama ». Cambiando però il *modo* (e forse questo era il punto: proibita non era una certa domanda, ma un certo modo di porla). Non si deve tuttavia pensare che questa volta Gargì si presentasse con maniere più miti e ossequiose. Al contrario: Gàrgì disse subito che avrebbe parlato «come un guerriero del paese dei Kàsi o dei Videha, che si faccia avanti tenendo in mano due frecce pronte a trafiggere l'avversario». Ma la formulazione della domanda era cambiata. Questa volta era kantiana. Gàrgì chiese innanzitutto su che trama il *tempo* («ciò che si chiama passato, presente, futuro») era tessuto. Yajnavalkya rispose: «Sulla trama dello spazio (*àkàsa*)». Ora Gàrgì aveva di riserva la sua seconda e *ultima* domanda: « Su quale trama lo spazio è tessuto?». A questo punto Gàrgì avrebbe potuto aspettarsi, come nell'occasione precedente, un secco rifiuto di rispondere, accompagnato da una minaccia mortale. Così non fu. Anzi, la risposta di Yajnavalkya fu immediata e diffusa. Disse che la trama dello spazio era tessuta sull'«indistruttibile (*aksara*)». E si lanciò in un discorso altissimo, teso, lirico, per spiegare che cosa era l'*aksara*. Disse che, se uno non lo conosce, qualsiasi siano i suoi meriti accumulati con le buone opere — dai sacrifici all'ascesi -, rimarrà « un miserabile ». Sarebbero passati molti secoli - quasi trenta - perché di quell'« indistruttibile » si tornasse a parlare

con autorevolezza comparabile, negli aforismi che Kafka scrisse a Zùrau, fra il settembre 1917 e l'aprile 1918. Kafka fu più breve, più asciutto di Yàjnavalkya, forse perché temeva che a lui stesso, da un momento all'altro, potesse saltare la testa. Ma identico era l'oggetto delle loro parole.

Interrogato da Gàrgì, Yàjnavalkya definì l'« indistruttibile » per via negativa, come avrebbe fatto, in seguito, tutta la discendenza dei grandi mistici. E aggiunse una precisazione che altrove non si incontra: l'indistruttibile «non mangia nulla e nessuno lo mangia». Qui parlava la voce dell' *adhvaryu*, quell'officiante che incessantemente compie i gesti dovuti durante il sacrificio. E tale Yajnavalkya appunto era. Per il tecnico del sacrificio, essenziale per definire l'appartenenza o inappartenenza al mondo è la catena di Agni e Soma, del divorante e del divorato. Soltanto di ciò che si sottrae a quella catena si può dire che è *oltre* - e che oltre di esso non si può andare.

Il discorso di Yajnavalkya proseguì ancora per poco, sempre intercalato dal nome di Gàrgì, come se il brahmano volesse chiudere in una morsa l'attenzione della tessitrice. Si avvicinava infatti il punto cruciale: gli uomini sono fieri di vedere, di udire, di percepire, di conoscere. Di tutto questo sono convinti di essere fatti. E ora giungeva Yàjnavalkya e parlava di «questo indistruttibile, o Gàrgì, che non è visto e vede, non è udito e ode, non è pensato e pensa, non è conosciuto e conosce». E al tempo stesso «è l'unico che vede, l'unico che ode, l'unico che pensa, l'unico che conosce». Perciò gli uomini, qualsiasi cosa facciano, sono passivi, agiti da un'entità che possono anche non riconoscere. E, se mai se ne accorgono e si rivolgono verso ciò che li agisce, devono constatare che non possono conoscerlo. Eppure soltanto « colui che non abbandona questo mondo senza aver conosciuto questo indistruttibile » può essere considerato un brahmano. Ma come si può conoscere ciò che

non si lascia conoscere? Soltanto per una via: diventando in qualche misura quella cosa stessa.

Di questo è fatta, disse Yājñavalkya, la trama di ciò che è, di quello spazio su cui persino l'inafferrabile tempo è tessuto. E quella trama è indistruttibile. Quella trama è l'indistruttibile, *aksara*. Allora Gārgi si rivolse agli altri brahmani che stavano ascoltando e disse loro, con malcelata improntitudine, che dovevano sentirsi soddisfatti. Aggiunse poi che nessuno avrebbe mai battuto Yājñavalkya in un *brahmodya*.

Imponente per mole, venerabile per antichità, assiduamente frequentato e saccheggiato dagli studiosi, lo *Satapatha Brāhmaṇa* avrebbe dovuto indurli a concedergli la prima attenzione che ogni opera si augura: essere considerata come un tutto - e in primo luogo nella sua forma. Questo non è avvenuto. Al punto che, ancora oggi, non si dà un'edizione completa dello *Satapatha Brāhmaṇa*, che dovrebbe includere, come sua parte finale, la *Brhadāranyaka Upaniṣad*. Nel dicembre del 1899, giunto alla fine della sua grandiosa impresa di traduzione dello *Satapatha Brāhmaṇa*, che lo aveva assorbito per più di vent'anni, Julius Eggeling avvertiva tranquillamente: «Il presente volume completa l'esposizione teorica del cerimoniale sacrificale, portandoci così alla fine della nostra impresa. I rimanenti sei capitoli dell'ultimo libro del Brāhmaṇa formano la cosiddetta *Brhadāranyaka*, o grande trattato della foresta, la quale, essendo una delle dieci Upaniṣad primitive, è inclusa nella traduzione condotta dal professor F. Max Müller di quegli antichi trattati teosofici pubblicati in questa serie ». Era un modo candido di annunciare che lo *Satapatha Brāhmaṇa* era stato amputato di una sua parte. E questa parte mancante sarebbe stata da allora più volte tradotta e commentata, da sola o unita ad altre Upaniṣad, come uno dei più celebri testi del pensiero indiano.

La scelta filologica era incongrua, come se la *Repubblica* di Platone continuasse a circolare amputata del suo decimo libro, quello che contiene la storia di Er il Panfilio, colui che, dodici giorni dopo la sua morte, « trovandosi già sul rogo tornò in vita e, tornato in vita, raccontò ciò che aveva visto laggiù » con immagini che da allora si sono insediate nella vita mentale dell'Occidente. O come se, rimanendo in ambito indiano, il *Mahàbhārata* venisse pubblicato senza includervi la *Bhagavad Gītā*.

Così lo *Satapatha Brāhmaṇa* nell'edizione di Eggeling non contiene i « cento cammini » - cioè le cento « lezioni », *adhyāya*, di cui si parla nel titolo -, ma soltanto novantaquattro. Per leggere le ultime sei occorre proseguire con la *Brhadāranyaka Upaniṣad*. A ciò si è aggiunta un'ulteriore distorsione: non solo si è accettata l'amputazione del testo, ma per lunghi anni si è sviluppata la teoria, del tutto infondata, che fra le prime Upaniṣad e i Brāhmaṇa vi fosse una radicale opposizione, corrispondente a una rivolta dei « principi » (gli *ksatriya*, secondo la traduzione di Renou) contro i torvi brahmani, superstiziosamente devoti al rituale. Scegliendo perciò di ignorare, con tutta la boria della scienza, che lo *Satapatha Brāhmaṇa* si dichiara, alla fine della sua ultima parte, essere opera appunto di uno di quei brahmani: Yajnavalkya. Il quale avrebbe dovuto aspettare, per essere rivendicato con argomenti incontrovertibili in quanto autore e personaggio sia del Brāhmaṇa sia della susseguente Upaniṣad, un magistrale articolo di Louis Renou: *Les Relations du Satapathabrāhmaṇa avec la Brhadāranyakopaniṣad et la personnalité de Yājñavalkya*. Pubblicato nel 1948 su una rivista di scarsa circolazione - « Indian Culture » - e protetto dai molteplici sbarramenti delle sigle e abbreviazioni vediche nonché da numerose puntualizzazioni filologiche, quello studio è rintracciabile oggi, in piena solitudine, nel secondo volume dello *Choix d'études indiennes* di Renou. Così una questione capitale - la ricomposizione della prima figura di *autore* con una possente

fisionomia che si profila nell'India vedica - continua a rimanere nell'ombra protettiva dell;} filologia. Eppure nessuno come Yajnavalkya potrebbe valere da contrappunto e contrapposizione vedica al Buddha.

Il brahmano si riconosce da una certa luce, da uno splendore che è detto *brahmavarcasa*, «splendore del brahmano ». Quella luce è data dal *brahman* ed è l'unico fine del brahmano, osservò Yajnavalkya: «Questo dovrebbe volere il brahmano: essere illuminato dal *brahman*». Ma l'accensione di quella luce avviene simultaneamente a quella del fuoco, dei metri e delle stagioni. Il brahmano che recita i «versi dell'accensione (*sàmìdheni*)» è egli stesso uno dei destinatari che quei versi devono accendere. E, come il fuoco accompagnato dai versi ha una luce più intensa, « invulnerabile, intoccabile», così il brahmano avrà una luce diversa da ogni altro uomo. Questa è l'origine percepibile della sua autorità. Se un giorno si dirà, spesso con qualche astio, che il brahmano appare « invulnerabile, intoccabile», sarà perché in lui si trasmette, forse anche stravolto, un ultimo bagliore della luce del fuoco che un giorno un altro brahmano accese pronunciando i «versi dell'accensione».

Tutte le forme divine sono presenti nel fuoco: quando è appena acceso e sprigiona solo fumo, è Rudra; quando già arde, è Varuna; quando divampa, è Indra; quando si abbassa, è Mitra. Ma l'unica forma in cui il fuoco lascia trasparire una luce intensa, senza bisogno di fiamma, è il *brahman*-. «Quando le braci splendono intensamente, quello è il *brahman*. E se qualcuno desidera conseguire lo splendore brahmanico, che egli offra allora». La misteriosa qualità dei brahmani è innanzitutto un momento nella vita del fuoco, riconoscibile ogni giorno. Il mistero si presenta come qualcosa che è sotto gli occhi di ciascuno - «mistero palese» dirà un giorno Goethe. Non è più nascosto, né più inaccessibile. Il sacrificante che voglia avvicinarsi non ha che da scegliere *quel momento* per presentare la sua offerta. Si raccomanda solo la costanza: il

sacrificante dovrà offrire sempre allo stesso tipo di fuoco per un anno. Ogni volta dovrà aspettare il momento delle braci. Non potrà dedicarsi un giorno al fuoco divampante, un giorno al fumo, un giorno al fuoco che si abbassa. Sarebbe come cercare acqua scavando con una vanga per poco tempo, sempre in punti diversi. Non si troverà mai nulla.

Negli ultimi anni di Baudelaire, i vignettisti parigini lo irridevano come il poeta della *Charogne*. Più delle poesie erotiche, era quello il testo scandaloso per eccellenza. Nessun poeta - si diceva - aveva mai osato accostare il corpo dell'amata e la carogna abbandonata di un animale.

Eppure qualcuno aveva preceduto Baudelaire, con audacia non minore, nel parlare di una carogna. Si trattava di Yājñavalkya, se a lui si attribuiscono certe parole che si incontrano nel quarto *kāṇḍa* dello *Satapatha Brāhmaṇa*-. «Gli dèi dispersero in parte quell'odore e lo deposero negli animali domestici. È questo l'odore di carogna negli animali domestici: perciò non ci si deveappare il naso all'odore di carogna, questo è l'odore del re Soma».

Due figure - la donna amata e il re Soma - si rivelano nel fetore della carogna. Per Baudelaire, con un brivido di ripulsa e di segreto compiacimento. E' l'orrore che si spalanca dietro l'apparenza, come i moderni sospettano. Perciò sono così frenetici. Fuggono, non si soffermano, hanno paura che l'apparenza si trasformi sotto i loro occhi. Per Yājñavalkya, invece, l'accettazione è completa. Anzi, si collega a una prescrizione che viene imposta a un senso molto primitivo: l'olfatto, restio a obbedire.

Qualcosa di remoto e possente doveva essere sottinteso in quella proibizione. Si doveva risalire al momento più pauroso per gli dèi, quando Indra aveva scagliato la folgore sull'informe Vrtra, ma non era affatto sicuro di averlo ucciso. Allora si

nascode. Acquattati dietro di lui, altrettanto dubitasi e terrorizzati, erano gli dèi. Dissero a Vàyu, Vento: «Vàyu, scopri se Vrtra è morto o vivo; perché tu sei il più veloce fra di noi: se vive, tornerai subito qui». Vàyu accettò, dopo aver chiesto una ricompensa. Quando tornò, disse: «Vrtra è ucciso: fate con l'ucciso quello che volete». Gli dèi si precipitarono. Sapevano che il corpo di Vrtra era gonfio di *soma*, perché dal *soma* Vrtra era nato. Ciascuno voleva saccheggiare il cadavere, attingerne la porzione più grande. Si accorsero che il *soma* puzzava: «Aspro e putrido si effondeva verso di loro: non era adatto per essere offerto né era adatto per essere bevuto ». Allora chiesero di nuovo aiuto a Vàyu: «Vàyu, soffiagli sopra, rendilo appetibile per noi». Vàyu chiese un'altra ricompensa. Poi si mise a soffiare. Il lezzo cominciava a disperdersi. Gli dèi lo depositarono nell'odore di carogna che è negli animali domestici. Poi Vàyu soffiò ancora. Finalmente il *soma* si poteva bere. Gli dèi continuarono a disputarsene le parti. Intorno, il mondo era cosperso di fetide carogne. Ma anche in loro era il *soma*. Agli uomini sarebbe spettato ricordarlo. Se le incontravano, non avrebbero dovuto tapparsi il naso.

Durissime le esigenze dei ritualisti: il *soma*, la pianta inebriante che cresce sulla montagna Mujavant, poteva anche farsi trovare sempre più di rado, poteva anche sparire, ma i riti che la celebravano sarebbero continuati, identici. All'unico si sarebbe dato un sostituto. Passo fatale. Il rito si sarebbe celebrato con un'altra pianta, sprovvista dei poteri del *soma*. Ma sarebbero rimasti gli inni. E se un giorno, vagando, si fosse incontrata la carogna di un animale, era proibito turarsi il naso. Perché anche in quel corpo disfatto, come in tutti i corpi, un giorno si era depositato il *soma*. Anzi, quell'odore repellente era il «segno distintivo del re Soma». Il *soma* è il bene allo stato grezzo. Già intollerabile in sé, diventa ancor più intollerabile quando si mescola con il «male di Morte», *pàpmà mrtyuh*. Appunto allora occorre accettarlo, inalarlo, lasciare che penetri in noi. Il bene è qualcosa contro cui la natura si rivolta. Ma

bisogna domarla. A questo servono i riti. E neppure questo era sufficiente, per i ritualisti. Il pensiero deve estendersi anche al caso. Anche all'incontro imprevisto con la carogna di un animale, mentre si cammina in una zona poco battuta.

Quel Sé, *àtman*, che «esisteva da solo all'inizio» aveva la forma di una « persona », *purusa*, ma non era semplicemente un uomo. E non vedeva nulla al di fuori. Desiderava il piacere, ma « il piacere non è per chi è solo». Allora decise di dividersi in due: un essere femminile e un essere maschile. «Perciò Yajnavalkya ha detto: "Noi siamo ciascuno una metà"». Qui più concisa e più scabra, secondo lo stile di Yàjnavalkya: ma la dottrina era la stessa che un giorno avrebbe esposto Aristofane, durante il simposio che Platone ha raccontato.

L'osservazione di Yàjnavalkya è densa di implicazioni. Innanzitutto spiega perché « il vuoto lasciato viene riempito dalla donna». Così fu anche all'inizio, perché il Sé, appena diviso in due, si congiunse con quella donna che aveva fatto uscire da sé. «Così nacquero gli uomini». A questo punto viene fatto riferimento per la prima volta al pensiero della donna: «Allora essa riflette: "Come può congiungersi con me, dopo avermi generato da sé? Su, bisogna che mi nasconda". Lei diventò vacca, lui toro. Si unì a lei: nacquero le vacche. Lei diventò giumenta, lui stallone». Con suprema rapidità, si evoca il gesto della donna che fugge (per) ostilità? per sedurre meglio? per l'uno e per l'altro motivo?) e la sequenza zoologica. La guerra strindberghiana dei sessi e le metamorfosi animali di Zeus. Che procedono senza requie: «Così venne generato tutto ciò che va per coppie, sino alle formiche». Anche se quelle storie di coiti multipli e metamorfici potrebbero essere greche, il dettaglio delle formiche è la sigla dell'autore vedico.

C'è qualcosa nel piacere sessuale che lo rende diverso da ogni altro e supremo. «*Eros anikate machan*», «Eros invincibile in battaglia» scrisse Sofocle - e non fu mai confutato. Ma perché è

così? Anche a questo la risposta più immediata e più convincente venne data da Yajnavalkya: «Come un uomo fra le braccia di una donna amata non sa più niente del fuori, niente del dentro, così questa persona (*purusa*), abbracciata *dall'âtman* della conoscenza, non sa più niente del fuori, niente del dentro». Nessun altro piacere è così affine all' *âtman*, perché nessuno riconduce così vicino all'origine, quando *attuari* aveva la «forma di Purusa» - e quella Persona, solitaria e anteriore al mondo, «aveva la dimensione di un uomo e di una donna strettamente abbracciati».

Secondo Renou il *brahmodya*, con la sua alta rischiosità, era la cellula formale che collegava i Bràhmana alle Upanisad. A riprova, nei *kànda* 10 e 11 dello *Satapatha Bràhmana* e nella parte dominata da Yajnavalkya nella *Brhadàranyaka Upanisad* si incontrano « gli stessi interlocutori, lo stesso tipo di scene, spesso gli stessi dettagli nella fraseologia». Sicché si può dire che le Upanisad non solo non si oppongono, ma « non sono altro ... che il fedele prolungamento dei Bràhmana».

E Renou sarebbe andato ancora oltre: «Scavando più in profondità, occorre osservare che la nozione stessa di *brahman*, quale viene elaborata nel pensiero delle Upanisad, è essa stessa un prodotto del *brahmodya*: nel senso che è appunto in questa forma di dialettica e in questo clima di tenzone che si è costituita la speculazione sul *brahman*, nucleo delle Upanisad ».

Ora, all'interno della *Brhadàranyaka Upanisad* si può assistere non solo agli esempi supremi di *brahmodya*, ma a un primo tentativo della forma di sfilarsi da se stessa, di uscire dal proprio guscio e procedere in una nuova direzione, che — in mancanza di altro termine e prima ancora che la nozione esistesse - potrebbe essere definita come quella del *romanzo*. Il protagonista rimane lo stesso Yajnavalkya. Ma il tono cambia d'improvviso. Si è concluso il grandioso *brahmodya* con Janaka e si avvia la sezione finale della quarta « lezione » con queste

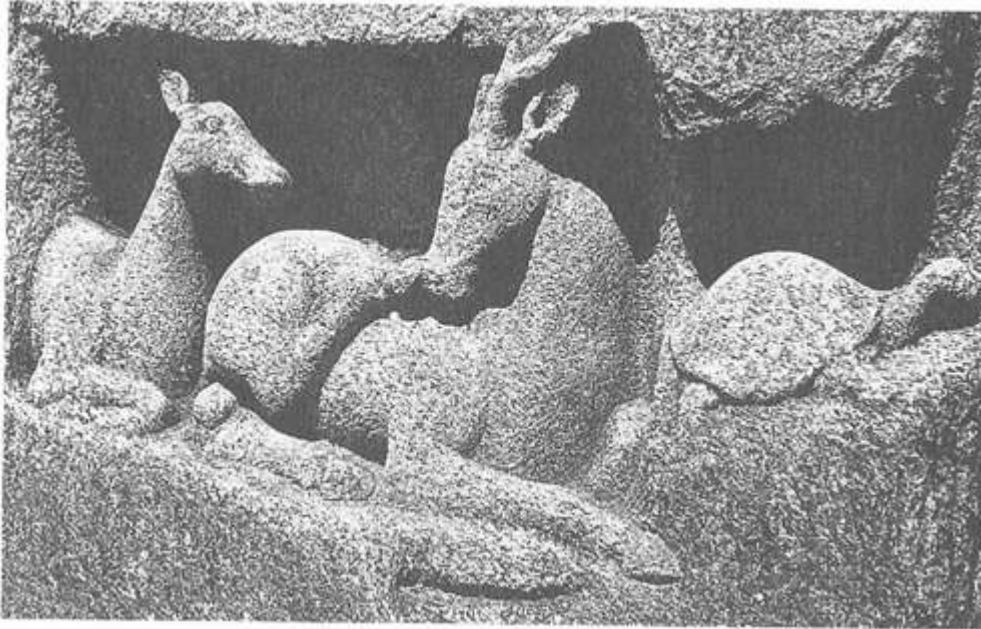
parole: «A quel tempo Yàjnavalkya aveva due mogli, Maitreyi e Kàtyàyanl. Maitreyi sapeva parlare del *brahman*, Kàtyàyanl possedeva la conoscenza delle donne. Quando Yàjnavalkya si propose di entrare in un altro genere di vita, "Maitreyi," disse Yàjnavalkya "voglio lasciare questi luoghi per condurre la vita di monaco errante: perciò voglio fare un accordo fra Kàtyàyanl e te"».

Per la prima volta, qui siamo proiettati lontano dal clima delle dispute e dei riti. Stiamo assistendo a un dialogo intimo, sobrio, senza cerimonie, fra due vecchi coniugi. Ed è come se l'essenza della prosa, della prosa che racconta, senza metro e senza obblighi rituali, ci invitasse a chinarci su una storia privata, la storia irripetibile di tre persone. Il grande brahmano Yàjnavalkya prende congedo dai suoi lettori attraverso le interposte persone delle sue due mogli, Maitreyi e Kàtyàyanl, delle quali nulla sappiamo se non che una è versata nel *brahman* mentre l'altra possiede la conoscenza propria delle donne (qualsiasi cosa ciò possa significare). E' un momento di altissima intensità, non solo perché prelude a un discorso di Yàjnavalkya che |può essere considerato la sua ultima parola sull'*àtman* e in particolare su quell'« amore del Sé » senza il quale anche il *brahman* ci «abbandona» —, ma perché nella composizione della *Brhadàranyaka Upanisad* viene ripetuto due volte, in termini simili (2, 4, 1-14; e 4, 5, 1- 15). Ed è alla fine dell'insegnamento a Maitreyi che Yajnavalkya ripete la sua definizione per via negativa dell' *àtman*, in termini identici a quelli che già aveva usato con il re Janaka. Questa volta Yàjnavalkya non lascia la scena per passare ad altre dispute e ad altre sessioni sacrificali. Questa volta si legge: «Dopo aver così parlato, Yàjnavalkya si allontanò ». Il testo prosegue per altri due *adhyàya*, senza più coinvolgerlo. Quella scena con Maitreyi, quelle parole sull'*atman* componevano la sua ultima apparizione prima che si dileguasse nella foresta. E il dettaglio che suggella l'entrata nel regno del romanzo è che l'ultima preoccupazione manifestata da Yajnavalkya fosse quella di

stabilire un « accordo » fra le due mogli che si apprestava ad abbandonare.

III

ANIMALI



Corroso dalla tracotanza del sapere, il giovane Bhrgu, figlio del dio sovrano Varuna, venne mandato dal padre per il mondo (in questo mondo, secondo lo *Satapatha Bràhmana*, o nell'altro mondo, secondo la versione del *Jaiminiya Bràhmana*) per *vedere* ciò che il sapere da solo non rivelava. Si trattava di scoprire come il mondo stesso è fatto. Una visione la cui mancanza rende vano ogni sapere.

A est, Bhrgu incontrò uomini che squartavano altri uomini. Bhrgu chiese: «Perché?». Gli risposero: «Perché questi uomini fecero lo stesso con noi nell'altro mondo». Anche a sud incontrò la strana scena. A ovest c'erano uomini che mangiavano altri uomini e stavano seduti, tranquilli. E anche a nord, in mezzo a grida lancinanti, c'erano uomini che mangiavano altri uomini.

Quando Bhrgu tornò dal padre, sembrava aver perso la parola. Varuna lo guardò con soddisfazione, pensando: «Allora ha visto». Era venuto il momento di spiegare al figlio ciò che aveva visto. Gli uomini a est, disse, sono gli alberi; quelli a sud sono gli armenti; quelli a ovest sono le erbe. Infine quelli a nord, che gridavano mentre altri uomini li mangiavano, erano le acque.

Che cosa aveva visto Bhrgu? Che il mondo è fatto di Agni e Soma, di questi due fratelli. Cresciuti come due Asura nel ventre di Vrtra, lo abbandonarono per seguire il richiamo di un altro loro fratello, Indra, e passare dalla parte dei Deva. Poi « uno dei due diventò il divorante e l'altro diventò cibo. Agni diventò il divorante e Soma il cibo. Quaggiù non vi è altro che divorante e divorato». In tutto ciò che accade, senza eccezione e a ogni livello, si hanno questi due poli. Ma Bhrgu scoprì anche qualcos'altro: i due poli erano reversibili. In un qualche momento le posizioni si invertiranno, anzi *dovranno* invertirsi, perché tale è l'ordine del mondo. Questo spiega perché tutto ciò che si dice di Agni in un qualche momento possa dirsi anche di Soma. E viceversa. Fenomeno che aveva già sconcertato Abel Bergaigne.

Le rivelazioni che Bhrgu incontrò erano incastonate una nell'altra. In primo luogo: l'atto ultimo a cui tutti gli altri si riconducevano era l'atto del mangiare - o comunque l'atto del recidere, dello svelle. Ogni atto che consuma una parte del mondo, ogni atto che distrugge. Non si dà uno stato neutro, in cui questo non avvenga. L'atto del mangiare è una violenza che fa sparire il vivente in molte sue forme. Che si tratti di erbe, di piante, di alberi, di animali o di esseri umani, il processo è identico. C'è sempre un fuoco che divora e una sostanza che viene divorata. Questa violenza, che è un dolore e una tortura, un giorno sarà esercitata su chi la mette in atto da parte di chi la subisce. Tale catena di eventi non è modificabile. Ma il guasto profondo, la paralisi che ciò produce in chi lo percepisce

possono essere medicati, rimediati - apprendiamo. E' questo il sapere di Varuna, che Bhrgu non sarebbe riuscito ad attingere senza l'urto di ciò che vide girando il mondo — o anche l'altro mondo. E qual era il rimedio? L'atto stesso di percepire ciò che è - e di manifestarlo, non già con un enunciato, ma con una serie di gesti: nel caso, con una serie di gesti da compiere nell'*agnihotra*, il più elementare fra tutti i riti. Versare latte nel fuoco - ogni mattino, ogni sera si significava accettare che ciò che appare scompaia e che quella scomparsa *serva* a far sussistere qualcos'altro, nell'invisibile. Questo fu l'insegnamento che Varuna volle impartire al figlio.

Dalla storia di Bhrgu è facile desumere quanto i veggenti vedici fossero abili nel cogliere il male con suprema acuità. Per loro, il male si svelava già nel momento in cui un'ascia si abbatteva su un albero o una mano strappava un'erba. Era il male metafisico, insito in tutto ciò che è costretto a distruggere una parte del mondo per sopravvivere, quindi in primo luogo nell'uomo. Rispetto ai moderni, che hanno teso a limitare il male all'atto volontario, l'area che esso veniva a ricoprire era molto più vasta. E includeva certi atti involontari, nonché atti che semplicemente non possono essere evitati, se gli uomini vogliono sopravvivere - per esempio l'atto del mangiare. Il male è dunque ubiquo e pervasivo. Questo spiega allora perché il sacrificio sia altrettanto ubiquo e pervasivo. Il sacrificio è l'atto con cui il male viene condotto alla coscienza, con arte appresa da «colui che sa così». Quel processo in cui il male si ripete ed è guidato, nella sua totalità, verso la coscienza, attraverso gesti e formule, è il rimedio supremo che noi possiamo opporre al male. Al di fuori di esso, vale la meccanica che si rivela nel viaggio di Bhrgu. Chi mangia sarà mangiato. Chi ha fatto a pezzi sarà fatto a pezzi. Chi ha consumato cibo diventerà cibo egli stesso.

L'atrocità diffusa, l'alternanza incessante e inarrestabile fra divorante e divorato, che Bhrgu aveva constatato nella sua

peregrinazione per tutti i quadranti del mondo - e che il padre Varuna gli insegnò a superare mediante la pratica del sacrificio -, non scompaiono mai, anzi traspaiono minacciosamente anche durante l'esecuzione del sacrificio stesso. Le vampe sacrificali sono altrettanti occhi, «fissano l'attenzione sul sacrificante e puntano su di lui ». Ciò che più desidererebbero non è l'oblazione, ma il sacrificante stesso. Davanti al fuoco, il sacrificante si sente osservato, guatato. L'occhio che lo scruta è l'occhio del fuoco. Prima di formulare egli stesso un desiderio, sente che è il fuoco a desiderare lui, la sua carne. Qui avviene la sostituzione, il riscatto del Sé: ultima, brusca operazione a cui ricorre il sacrificante per offrire al fuoco qualcosa in luogo di se stesso. Il sacrificante offre cibo per evitare di diventare cibo egli stesso.

Nel suo viaggio terrorizzante Bhrgu incontrò un mondo dove gli animali divoravano gli uomini. Ma non si trattava soltanto di un rovesciamento dell'ordine. Era anche uno squarcio di chiarezza sulla storia dell'umanità, come se finalmente qualcuno avesse istruito Bhrgu su certi suoi antenati. La fase in cui gli uomini, più che divorare, venivano divorati non è che il primo, lunghissimo segmento della loro storia. Varuna voleva che dell'educazione del figlio facesse parte anche questa visione del passato, così come un giovane viene mandato in un buon collegio per imparare la storia del suo paese. Anche questo furono gli uomini vedici: trascuravano, più di qualsiasi altro popolo, la storia - però mantenevano il contatto, più di qualsiasi altro popolo, con la remota preistoria, che traspariva nei loro riti e nei loro miti.

Nel paesaggio vedico c'è un oggetto che emana terrore e venerazione: il palo sacrificale. Fra gli emblemi di quell'epoca, l'unico tuttora visibile. Anche oggi, in certi villaggi dell'India, si può osservare un pezzo di legno che spunta dal suolo, senza ragione apparente. Madeleine Biardeau ne ha trovati molti, in varie parti dell'India, constatando che si trattava di quel «palo»,

yupa, di quella «folgore» di cui parlavano i ritualisti vedici. Ma perché una « folgore » ? Per capirlo, occorre risalire a una storia lontana:

«Ci sono un animale e un palo sacrificale, perché non immolano mai un animale senza un palo. Ecco perché è così: gli animali in origine non si sottomettevano al fatto di diventare cibo, così come ora sono diventati cibo. Come l'uomo qui cammina su due gambe ed eretto, così essi camminavano su due gambe ed eretti.

«Allora gli dèi percepirono quella folgore, cioè il palo sacrificale; lo innalzarono e, per paura di esso, gli animali si rattroppirono e si misero a quattro zampe, e così diventarono cibo, come oggi sono cibo, perché si sottomisero: perciò immolarono l'animale soltanto al palo e mai senza un palo.

« Dopo aver condotto avanti la vittima e fatto divampare il fuoco, egli lega l'animale. Ecco perché è così: gli animali in origine non si sottomettevano al fatto di diventare cibo sacrificale, così come ora sono diventati cibo sacrificale e vengono offerti nel fuoco. Gli dèi li rinchiusero: anche così rinchiusi, non si rassegnarono.

«Essi dissero: "In verità, questi animali non sanno come questo avviene, che il cibo sacrificale viene offerto nel fuoco, e non conoscono quel luogo sicuro [il fuoco] : offriamo fuoco nel fuoco dopo aver rinchiuso gli animali e fatto divampare il fuoco, ed essi sapranno che così si prepara il cibo sacrificale, che questo è il suo luogo; che è proprio nel fuoco che il cibo sacrificale viene offerto: e di conseguenza si rassegnarono e si disporranno favorevolmente a essere immolati".

«Dopo aver in primo luogo rinchiuso gli animali e fatto divampare il fuoco, offrirono fuoco nel fuoco; e allora essi [gli animali] seppero che così veramente si prepara il cibo

sacrificale, che questo è il suo luogo; che è proprio nel fuoco che il cibo sacrificale viene offerto. E di conseguenza si rassegnarono e si disposero favorevolmente a essere immolati ».

Sarebbe vano cercare un altro testo che racconti con così alta precisione, con così alto pathos il passaggio decisivo che si formalizzò con la macellazione degli animali domestici: l'istituzione della dieta carnea. Fu una necessità, ma soprattutto una colpa, una immane colpa. Per giustificare la necessità, si provvide a dar forma all'edificio teologico del sacrificio, tempio-labirinto, pieno di camminamenti e cunicoli, dalle biforcazioni innumerevoli. E la necessità del sacrificio avrebbe incorporato in sé la colpa, anzi l'avrebbe acuita e custodita, come in uno scrigno. Quella colpa alludeva a un'altra colpa, più radicale, di cui il sacrificio sarebbe stato una conseguenza: la *colpa dell'imitazione*, di quella scelta remota che aveva spinto una specie di esseri predati ad appropriarsi di comportamenti tipici dei loro nemici predatori. Primo gesto contro natura - nessun'altra specie avrebbe osato tanto -, che un giorno sarebbe stato inteso come la natura stessa dell'uomo.

Più che «animale malato», secondo la formula di Hegel, animale mimetico per eccellenza (e si può anche pensare che la mimesi fosse appunto la sua malattia), l'uomo è l'unico essere del regno animale ad aver abbandonato la sua natura, se per natura si intende il repertorio di comportamenti del quale ogni specie appare provvista fin dalla nascita. Forte, ma non tanto forte da non dover riconoscere la propria inermità di fronte ad altri esseri - i predatori -, l'uomo decise in un certo momento, che può anche essere durato centomila anni, non di opporsi ai suoi avversari ma di *imitarli*. Fu allora che l'essere predato si addestrò a diventare predatore. Aveva denti e non zanne - e unghie insufficienti per dilaniare la carne. Né poteva disporre di un veleno prodotto dal suo corpo, come i serpenti, temibili predatori. Dovette allora ricorrere a qualcosa di cui nessuno dei

predatori disponeva: l'arma, lo strumento, la protesi. Così nacquero la selce scheggiata e la freccia. A questo punto, con l'imitazione e la fabbricazione di strumenti, erano stati compiuti i due passi decisivi che tutto il resto della storia avrebbe provato a elaborare, sino a oggi: la mimesi e la tecnica. Se si guarda indietro, il dissestamento prodotto dal primo passo - quello della mimesi, per cui gli uomini decisero di imitare, fra tutti gli esseri, appunto quelli dai quali venivano spesso uccisi - è incomparabilmente più radicale e sconvolgente rispetto a ogni passo successivo. Una risposta a quello sconvolgimento fu il sacrificio, nelle sue svariate forme. Null'altro può spiegare perché un comportamento così incongruo rispetto a ogni altro riscontrabile nel regno animale si sia manifestato pressoché ovunque, nelle forme più diverse ma pur sempre collegate da alcuni tratti essenziali. Prima ancora di assumere qualsiasi altro significato, il sacrificio era una risposta a quell'immenso sconvolgimento all'interno della specie - e un tentativo di riequilibrare un ordine che era stato per sempre leso e violato.

Soltanto in questo modo può essere inteso il sacrificio: non già copertura della colpa, *pia fraus* che permette al mondo di procedere grazie all'astuzia dei sacerdoti. Ma elaborazione speculativa che innanzitutto esalta la colpa. La esalta al punto da persuadere la vittima, da renderla favorevolmente disposta a essere immolata. Così non accade, ovviamente. Nessuno si illude che il capro o il cavallo si lascino convincere a essere uccisi e macellati. Nessuno dei ritualisti deve averlo creduto. Ma compiere un gesto in quella direzione, pronunciare formule con quella intenzione: tale è il supremo sforzo concesso al pensiero, concesso all'azione, là dove si scontrano con l'inconciliabile. Tentativo illusorio, provvisorio. Eppure quella consapevole illusione è l'unica forza che permette di stabilire una distanza, fosse anche minima, dal semplice atto di uccidere.

Mai altrove nell'antichità (in seguito la questione non si sarebbe più posta, così convinto era l'uomo della sua superiorità morale) qualcuno aveva osato dire che gli animali in origine camminavano eretti e che *diventarono* quadrupedi soltanto perché terrorizzati da qualcosa: da un palo, solitario, ottagonale, cinto da una corona d'erba per coprire la sua nudità. La scoperta del palo non veniva attribuita agli uomini, ma agli dèi, come se quel palo fosse davvero *axis mundi*-. e la vita non fosse concepibile senza di esso. Eppure il palo non è sufficiente: costringe gli animali a camminare a quattro zampe, nel terrore, ma non li convince ad accettare di essere macellati. Occorse allora che gli dèi proponessero una sottigliezza teologica: spiegaronο agli animali che il sacrificio era un'offerta di «fuoco nel fuoco». Formula misteriosa: ma tutto lo *Satapatha Bràhmana*, e in particolare le sezioni sull'altare del fuoco, sono dedicate a illustrarla. Non fu dunque sufficiente quella « folgore » che è il palo sacrificale. Diffuse il terrore, ma gli animali ancora non si sottomettevano. Sopravvenne allora la teoria, l'alta speculazione liturgica. Soltanto allora gli animali si rassegnarono. O almeno si disse che gli animali si rassegnavano.

Il terrore non è soltanto negli animali. E' nell'uomo. Appena ha visto apparire il « palo », lo *yupa*, l'uomo ha capito che dovrà uccidere quegli esseri che, fino a un momento prima, camminavano come lui e accanto a lui. Gli toccherà prendere in mano la corda che immancabilmente è legata al palo. C'è un momento di paralisi. Allora la liturgia dice: «Sii audace, uomo!». Poi l'uomo procede, tenta di farsi coraggio. Anche questa volta, si appiglia alla teologia: quel nodo che le sue mani inavvertitamente stanno già preparando non è altro che «il cappio dell'ordine del mondo». Quanto alla corda, è la « corda di Varuna ». E' come se fossero gli dèi ad agire. E con ciò sugli dèi si scarica la colpa. Nel momento critico - il momento in cui l'officiante lega l'animale al palo - ogni parte del suo corpo è invasa da un dio, membro per membro. Anche l'impulso che lo

fa agire è attribuito a Savitr, che è l'Impulsore. Così egli dice: «Per impulso del divino Savitr io ti lego con le braccia degli Asvin, con le mani di Pusan, te gradito ad Agni e Soma ». Chi agisce è come un sonnambulo. Come attribuirgli la colpa?

Ma nulla basta mai per scaricarsi della colpa, nemmeno gli dèi. Così, pochi istanti dopo, il sacrificante sentirà il bisogno di chiedere il permesso di uccidere alla madre e al padre della vittima: « E possa tua madre consentire, e tuo padre...». Ma nemmeno questo basta. Allora il sacrificante aggiunge: «E tuo fratello, il compagno nell'armento». E con ciò intende: «Qualsiasi essere ti sia consanguineo, con la loro approvazione ti uccido». Nulla meno dell'unanimità è ciò che ci è richiesto per uccidere.

Secondo lo *Satapatha Brahmano*, non furono gli uomini a *raggiungere*, nel corso dei millenni, la posizione eletta, emancipandosi dalla loro vita di primati quadrupedi. Al contrario: gli uomini furono i soli a mantenere la posizione eretta, mentre tutti gli altri animali si rattrappirono e dovettero *imparare* a camminare a quattro zampe. Che cosa decise la loro sorte? Il sacrificio, quindi l'uccisione. Gli animali non riescono a mantenere la posizione eretta *per paura dell'uccisione*: hanno visto il palo, sanno che sono destinati a essergli legati, sanno che poi saranno uccisi. Gli uomini invece mantengono la posizione eretta perché sanno di essere i sacrificanti. E' questo il discrimine che orienta il corso della storia umana.

A questo punto un coro di voci concordi ribadirà che la visione darwiniana ha soppiantato una volta per tutte il pensiero dello *Satapatha Bràhmana*, come se quest'ultimo fosse un preludio infantile e sconcertante alla scoperta di ciò che veramente è accaduto. Ma non è forse una insanabile amputazione eliminare la visione vedica? Non vi si offre forse alla conoscenza qualcosa che altrimenti rimarrebbe muto e ignorato? La comunanza fra uomo e mondo animale trova qui

un suo fondamento inscalfibile, che va ben al di là di ogni empatia. Non sono più gli uomini a essersi emancipati dai loro compagni animali. Ma gli animali si presentano come esseri decaduti, che hanno dovuto sottomettersi alla condizione di vittima. Una umanità illuminata potrebbe accogliere in sé al tempo stesso, con equanime lungimiranza, la visione di Darwin e la visione dei Brāhmaṇa. Improbabile umanità.

«Allora egli indossa una veste, per completezza: di fatto egli così indossa la propria pelle. Ora quella sa pelle che appartiene alla vacca in origine era sull'uomo.

«Gli dèi dissero: "La vacca sostiene tutto quaggiù; su, mettiamo sulla vacca quella pelle che ora sta sull'uomo: così sarà in grado di sostenere la pioggia e il freddo e il caldo".

«Di conseguenza, dopo aver scorticato l'uomo, posero la sua pelle sulla vacca, che con essa ora sopporta la pioggia e il freddo e il caldo.

«Così l'uomo venne scorticato; perciò quando anche un filo d'erba o qualcos'altro lo taglia, il sangue sgorga. Allora posero quella pelle, la veste, su di lui; e per questa ragione soltanto l'uomo indossa una veste, perché gli è stata messa addosso come una pelle. Perciò occorre fare attenzione a essere vestiti bene, in modo da poter essere totalmente rivestiti della propria pelle. Perciò la gente ama vedere anche una persona brutta vestita bene, perché è rivestita della propria pelle.

« Perciò egli non stia nudo in presenza di una vacca. Perché la vacca sa che essa indossa la pelle di lui e corre via per paura che egli voglia riprendersela. Perciò anche le vacche si avvicinano fiduciosamente a coloro che sono ben vestiti ».

Se si vuole un esempio di storia abissale nello stile dei Brahmana questo potrebbe essere adatto. Soltanto Kafka, nei suoi racconti di animali e uomini, ha raggiunto una simile

tensione. Qui il presupposto della storia è l'intera preistoria: il lungo periodo di faticosa, oscura differenziazione dell'uomo dagli altri esseri, che culminò quando si riuscì a raccogliere tutti questi esseri sotto una sola parola: *animali*. In quel periodo avvenne la stupefacente, lentissima trasformazione dell'uomo da predato in predatore. La scoperta della dieta carnea: colpa originaria e impulso travolgente di sviluppo e accrescimento di potenza. Una storia troppo remota e troppo segreta per aver lasciato una qualche traccia verbale. Ma una storia che si è depositata nello strato meno accessibile della sensibilità di chiunque.

Rispetto alla vacca, come rispetto all'antilope - animale non sacrificabile (perché selvaggio), che però diventerà l'animale araldico del sacrificio -, l'uomo sa di avere una colpa insanabile. E' vero che « la vacca sostiene tutto quaggiù », ma in compenso l'uomo la scuoiava. Per nutrirsi, l'uomo uccide un essere che già lo nutre. Così estrema è questa colpa che, per parlarne, occorrerà inventare una storia che ne rovesci i termini. Allora l'uomo troverà una giustificazione: nel suo tremore, nella sua incertezza, nel ricordo della sua inermità.

L'uomo è l'unico animale scorticato. E non già per natura - un tempo aveva anche lui una pelle -, ma perché gli dèi, in un certo momento, hanno deciso di scorticarlo e dare la sua pelle alla vacca. Questa è la vera storia dei primordi. Alla quale gli uomini furono costretti a risalire quando cominciarono a nutrirsi della carne della vacca e anche a scuoiarla. Per giustificarsi, l'uomo ha dovuto tenere vivo il ricordo di un'età in cui era un animale come tanti altri, protetto come tutti da una pelle. Poi è diventato un'unica piaga: «Essendo stato scorticato, l'uomo è una piaga; e, facendosi ungere, guarisce della sua ferita: perché la pelle dell'uomo è sulla vacca, e anche quel burro fresco viene dalla vacca. Egli [l'officiante] gli fornisce la sua pelle, e per questa ragione [il sacrificante] si fa ungere». Nel suo stato di derelizione, questo essere che non ha più difesa dal

mondo ritrova, attraverso il burro che lo unge, la propria pelle: con quella benefica unzione la vacca restituisce all'uomo qualcosa di ciò che da lui ha ricevuto. Ne consegue, fra l'altro, che l'uomo è una sorta di reietto della natura. Basta un filo d'erba per farlo sanguinare. La sua unica possibilità di sopravvivere e sottrarsi a quell'eccesso di sofferenza che lo contraddistingue sta nell'artificio: l'unzione che ricopre il suo corpo, le vesti che formano una nuova pelle. A quel punto, grazie alla possente catapulta di pratiche ignorate da ogni altro essere, l'uomo potrà tornare a mescolarsi con la natura. Ma che non appaia nudo dinanzi alla vacca: l'animale ricorderebbe la crudele storia passata e fuggirebbe via, temendo di perdere la sua amata pelle. La vacca fugge l'uomo non già per paura di essere scorticata, ma perché un essere scorticato - l'uomo - potrebbe tentare di riappropriarsi della sua pelle, che ora adorna la vacca. C'è un insondabile imbarazzo, quando il corpo nudo dell'uomo si trova in mezzo ad animali: sentimento che è difficile negare, ma su cui non sembra si sia soffermata l'attenzione. Per i ritualisti vedici, invece, era la traccia di antichi e dolorosi eventi che ancora si ripercuotevano nel rito. E soprattutto: era il ricordo dell'unica giustificazione possibile nei rapporti con quei miti animali che accompagnavano la vita degli uomini nella pioggia, nel gelo e nella calura. Al tempo stesso occorre aggiungere che, nella lunga storia che separa i ritualisti vedici da Lord Brummell, mai sarebbe stata offerta una spiegazione così chiaroveggente dell'importanza dei vestiti. E mai sarebbe stata offerta una giustificazione più convincente del peculiare imbarazzo che è connesso, per gli uomini, alla nudità.

L'India vedica è l'unico luogo, nella storia del mondo, dove si sia posto il seguente quesito: perché è giusto che «l'uomo non stia nudo in presenza di una vacca » ? Né gli antichi né i moderni sembrano aver avuto una preoccupazione del genere. Ma l'avevano i ritualisti vedici. I quali conoscevano anche la risposta: perché «la vacca sa che essa indossa la pelle di lui

[dell'uomo] e corre via per paura che egli voglia riprendersela ». E aggiungevano poi una deliziosa nota frivola, fondata su un'altra osservazione sconcertante: «Perciò anche le vacche si avvicinano fiduciosamente a coloro che sono ben vestiti». Forse soltanto Oscar Wilde, se l'avesse conosciuta, sarebbe stato in grado di commentare con autorevolezza questa motivazione del *vestir bene*.

Quanto ai ritualisti vedici, la suffragavano attraverso una storia che un giorno altri avrebbero forse definito un mito, ma che nelle loro parole suonava come una secca, anonima cronaca delle origini. Era cominciato tutto quando gli dèi, guardando alle cose della terra, si erano resi conto che la vita intera veniva sostenuta dalla vacca. Gli uomini erano i suoi parassiti. Qualcuno fra gli dèi - non sappiamo quale — esortò gli uomini a lasciare che la loro pelle fosse usata per ricoprire le vacche. Così gli dèi scorticarono l'uomo. Se si vuole risalire alle origini, questo è dunque lo stato naturale dell'uomo: lo Scorticato, come negli atlanti cinquecenteschi di anatomia. Al contrario degli ingenui positivisti, che nelle vetrine dei musei di storia naturale presentavano l'uomo dei primordi ancora coperto da un vello scimmiesco, i ritualisti vedici lo vedevano non già come il tracotante sovrano della creazione, ma come l'essere più esposto, più facilmente vulnerabile dal mondo esterno. Per loro, l'uomo non solo nascondeva una ferita, ma era una sola ferita. Vollero aggiungere un dettaglio eloquente: anche un filo d'erba può far sgorgare il sangue dell'uomo, questo emofiliaco per vocazione.

Fra i molti caratteri che contraddistinguono l'uomo (a seconda delle prospettive: è il solo che ha la parola, è il solo che ride, è il solo che piange, è il solo che celebra sacrifici), il fatto di essere la sola creatura che senta il bisogno di vestirsi viene generalmente considerato il segno più chiaro del suo nesso inscindibile con l'artificialità. Ma, anche in questo, i ritualisti vedici pensavano diversamente - e confutarono in anticipo tutti

coloro che vissero dopo. Secondo loro, quando all'inizio del rito di «consacrazione», *dìksà* (che è anche un'iniziazione), il sacrificante indossa una veste di lino, in quel momento «indossa la propria pelle ». Solo allora l'uomo recupera la sua « completezza ». Solo allora torna a quello che era il suo stato originario.

Totale rovesciamento rispetto alla visione corrente: qui l'artificio è il segno della riconquista di una natura integra. Riconquista sempre provvisoria, perché alla fine della liturgia l'uomo dovrà liberarsi di tutti gli oggetti (e delle vesti) che ha usato durante il rito - tornando così alla sua condizione di essere impuro e scorticato. La *naturalezza* è uno stato temporaneo, connesso a una veste e a una certa sequenza di gesti (il rito).

L'*unzione*, fino alla cerimonia che consacrava i re occidentali, è stato uno dei gesti più ricorrenti nei riti, nei luoghi più vari. Ma nessuna delle spiegazioni che ne furono date è azzardata quanto quella che offrirono i ritualisti vedici. Il suo presupposto è che l'uomo non parta da zero, ma da meno di zero. La sua condizione originaria non è solo quella di un essere impuro, immerso nella non-verità. All'inizio, l'uomo non dispone neppure del suo corpo intero. Prima che cominciasse ad agire, su di lui qualcuno ha agito, scorticandolo. Perciò l'uomo, all'inizio, è una sola piaga. La ferita, per lui, non è una parte lesa del suo corpo, ma la totalità di quel corpo. L'unzione ricopre quella ferita senza margini con una invisibile pellicola, morbida e umida, che rende possibile il movimento, la vita. L'immensità dell'opera rituale e la sua meticolosa ossessività, per essere capite, vanno commisurate a questa condizione di partenza, che è di totale inermità e puro dolore. E soltanto questo può giustificarle.

Se gli uomini delle origini (si intenda: gli uomini che non avevano ancora istituito i riti sacrificali) erano esseri scorticati

e doloranti, privi di «completezza», la decisione di uccidere buoi e vacche non potè che sembrargli blasfema. Osservavano quei mansueti e possenti animali, che pascolavano ovunque, protetti da una magnifica epidermide, come una provocazione vivente, come certi ricchi che ostentano gioielli comprati all'asta dei beni di una famiglia fallita. Avvolti in panni improvvisati, per non insospettirli, gli uomini si avvicinarono agli animali e li uccisero. Avevano deciso di arrestare la vita degli esseri che fino allora erano stati sostegno della vita stessa. Il sacrificio, la teoria e la pratica del sacrificio, furono la lunga, esasperata, capziosa, temeraria elaborazione di quel gesto in atti, in formule, in canto. Ora gli uomini si aggiravano in vesti di lino: si diceva che l'ordito e la trama del tessuto fossero dovuti ad Agni e a Vāyu e che a produrli « tutte le divinità avevano parte ». Gli stessi dèi che prima li avevano scorticati ora si premuravano di proteggerli.

La più diffusa obiezione ai vegetariani moderni suona così: Voi evitate di mangiare carne di bovini, ma della loro pelle sono fatte le vostre scarpe, le vostre cinture, i vostri abiti. Come potete pretendere di rifiutare con coerenza l'uccisione di questi animali, che continua a compiersi anche per fornire i vostri oggetti d'uso? Non c'è risposta convincente a questa domanda - ed è solo patetica quella di chi dichiara di usare solo scarpe di corda o di plastica o cinture di stoffa o metallo. Il ciclo della fabbricazione industriale è molto più sofisticato - e non c'è modo di assicurarsi che non si venga in contatto per qualche via con i prodotti secondari della macellazione.

I ritualisti vedici non si trovavano di fronte a questa incongruità, ma sapevano perfettamente che l'atto di mangiare carne animale era una *crux metaphysica*, forse non risolvibile. Ed è proprio qui che si faceva avanti Yajnavalkya.

Siamo nel terzo *kāṇḍa* dello *Satapatha Brāhmaṇa*, quindi in una parte dell'opera di cui secondo la tradizione è autore

Yàjnavalkya stesso. Ma, esattamente come avverrà poi nel *Mahàbhàrata*, dove Vyàsa è autore e al tempo stesso appare occasionalmente da personaggio, così anche nella forma trattatistica del Bràhmana l'autore Yàjnavalkya riesce più volte a insinuarsi in scene varie - e sempre in passaggi decisivi. Sempre con battute pungenti e sbrigative, come Marpa con il suo bastone, pronto a usarlo per risvegliare l'allievo, che un giorno sarebbe diventato Milarepa.

Che cosa accade con il passo successivo a quello in cui si è mostrato come gli uomini siano esseri scorticati e come la loro pelle rivesta ora i bovini? Così è per decreto degli dèi. Ne consegue che, se agli uomini rimane vietato riprendere la propria pelle strappandola alle vacche, tanto più non potranno ucciderle, tanto più non potranno mangiarle. Qui ci si trova in prossimità del punto di origine per il divieto dell'alimentazione carnea in India. Da qui una linea ininterrotta conduce alle vacche circolanti nel traffico metropolitano o accovacciate, meditando, sui gradini dei templi. Eppure gli stessi ritualisti vedici non si dedicavano forse a descrivere instancabilmente sacrifici di animali, che poi in parte venivano offerti agli dèi, in parte mangiati dagli officianti?

Il punto era delicatissimo - e richiedeva l'intervento risolutivo di Yajnavalkya. Innanzitutto si dice che un officiante introduce il consacrato, il quale ora indossa una veste di lino e perciò è tornato ad avere una pelle, nel capanno predisposto nell'area sacrificale. E subito si aggiunge la prescrizione: «Che egli [il consacrato] non mangi vacca o bue; perché la vacca e il bue certamente sostengono tutto qui sulla terra». Anche in questo caso occorre risalire a una decisione degli dèi. I quali si erano detti: «Certamente la vacca e il bue sostengono tutto qui: su, conferiamo alla vacca e al bue ogni specie di vigore che appartiene alle altre specie!». Non era dunque soltanto l'epidermide degli uomini che era stata trasferita ai bovini. Ma la forza in genere, dispersa nella natura. I bovini diventavano

così un concentrato del tutto. Ucciderli avrebbe significato uccidere il tutto. Perciò, «se uno dovesse mangiare un bue o una vacca, sarebbe come se, per così dire, uno mangiasse tutto o, per così dire, come se si distruggesse tutto ». Già l'insistenza - due volte in due righe - sulla particella *iva*, « per così dire », ci avverte che ci troviamo in una zona altamente pericolosa e delicata. Il tono si fa grave - e subito dopo risuona una minaccia che è una delle prime formulazioni della dottrina della reincarnazione: «Uno [che agisse] così potrebbe rinascere come uno strano essere, come uno di cattiva fama, come uno di cui si dice: "Ha fatto abortire una donna" o "Ha commesso un peccato". Perciò egli non deve mangiare [carne di] bue o vacca».

Il discorso è teso, asciutto, sembra non ammettere repliche. Ma si capovolge nella fase successiva: «Tuttavia Yàjnavalkya disse: "Io, per parte mia, la mangio, purché sia tenera"». Poi il testo passa oltre, senza commentare. Lo specillo metafisico di Yàjnavalkya aveva toccato un punto che volentieri viene evitato: sussiste un *piacere* del mangiare carne di animali morti, profondamente ancorato nella fisiologia, così come il piacere sessuale. Anche in quel caso, il piacere e la colpa nascono insieme - e rimangono indissociabili. Quando si risale oltre una certa soglia nella filogenesi, non si sfugge a questi moti contrastanti e simultanei, che non sono ancora sentimenti ma prescrizioni oscure e fortissime: accenni ai nostri ricordi più antichi, dai quali però un muro invalicabile ci separa, come dai sogni che si sono cancellati.

Quali conseguenze trarre da tutto questo? Il dubbio è insanabile. La dottrina esposta nello *Satapatha Brāhmaṇa* sembra prescrivere, con argomenti vari e tono severo, l'astensione dalla carne. D'altra parte il supposto autore del testo interviene con irruenza e insolenza per dire l'opposto. Quale sarà la giusta dottrina?

La colpa connessa al sacrificio - colpa per l'uccisione e per la distruzione in genere: più radicalmente, *colpa per ciò che scompare* - non si estende soltanto agli animali, ma al mondo vegetale, così come dal sacrificio le piante e gli alberi potranno essere salvati. *Tutti* vengono uccisi, a partire dal sacrificante, che si è appena sottratto - provvisoriamente - quando «Agni e Soma hanno preso fra le loro mascelle colui che si consacra», e a partire da Soma stesso, che verrà ucciso dal pestello nel mortaio. Altri infine saranno legati al « palo », prima di essere uccisi. E ogni vittima ha diritto a una eufemizzazione dell'evento: l'uccisione sacrificale viene definita « acquietamento ». Al cavallo del sacrificio l'officiante si rivolge con parole di alto, visionario, delicato lirismo, promettendogli che non gli sarà fatto male e che percorrerà la via degli dèi, così come i cacciatori siberiani si rivolgevano con dolcezza e devozione all'orso che stavano per uccidere. Qualcosa di simile accade con l'albero. L'officiante ha persino l'ordine di assicurargli: « Quest'ascia affilata ti ha condotto verso una grande beatitudine ». Così si intende mitigare l'urto di una «folgore»: «perché l'ascia è una folgore ». *Folgore* è tutto ciò che ha un potere assoluto. Ma troppo sottili erano i ritualisti per definire in questo modo solo alcune armi potenzialmente letali: «il rasoio è una folgore», ma è anche vero che «l'acqua è una folgore », e « il burro chiarificato è una folgore», così come «l'albero che abbattono per farne il palo sacrificale è una folgore» e «l'anno è una folgore». E un giorno accadde che «gli dèi percepirono quella folgore: il cavallo». Nel caso dell'albero, di quel «signore della foresta» che viene prescelto per il sacrificio del *soma*, l'attenuazione del colpo sarà ottenuta soprattutto deponendo sul tronco un filo d'erba *darbha*. Sarebbe stolto ironizzare sull'esiguità del mezzo. Soltanto un ciuffo di erba *darbha* può purificare il viso di colui che è un « consacrato », *diksita*, e perciò può apprestarsi a sacrificare: « Perché impuro, invero, è l'uomo; è marcio dentro in quanto dice la non-verità; e l'erba *darbha* è pura ».

Scegliere l'albero da abbattere per farne lo *yupa*, il « palo » sacrificale, che compendia in sé la totalità del sacrificio è come scegliere la vittima in genere, è l'atto in cui si manifesta il mistero dell'elezione. Perciò il ritualista lo osserva con supremo scrupolo, perciò il sacrificante deve mettere in gioco tutta la sua sottigliezza. Quale albero sceglierà? Non quello più vicino, nella foresta. Sarebbe troppo rozzo e troppo semplice. Sarebbe come se bastasse farsi avanti per essere scelti - e bastasse ritrarsi per non esserlo. Ma il sacrificante non sceglierà neppure l'albero più lontano. Allora gli ultimi sarebbero i più esposti - e tutti, se non volessero essere scelti, potrebbero precipitarsi nelle posizioni più visibili. Anche in questo caso la scelta non sarebbe più misteriosa. No, il sacrificante sceglierà «sul lato più vicino del lontano » e « sul lato più lontano del vicino ». E dove comincia *il lontano*, nella foresta? Dov'è che *il vicino* raggiunge il suo limite? Nessuno può saperlo. Nemmeno il sacrificante, prima del momento imperscrutabile in cui dirà all'albero, con quel tono sinistro e mellifluido che conoscono tutte le vittime: «Te noi favoriamo, o divino signore della foresta ».

Questo modo di trattare il mistero dell'elezione ci mette di fronte a una diversità e peculiarità irriducibili, dalla parte brahmanica. Davanti all'insieme di lina foresta dove è tenuto a scegliere un albero fra tanti ugualmente adatti, un Occidentale medio abitante dell'oggi (ma anche, molto probabilmente, un antico) direbbe: il primo o l'ultimo o uno a caso. Tutti e ire i criteri vengono scartati dal ritualista vedico. Con stupore, ma senza sforzo, si può seguire il ragionamento che induce a escludere la scelta del primo e dell'ultimo. Ma il punto delicato e arduo è l'esclusione della terza (e più ovvia) possibilità: la scelta a caso. Poiché si tratta dell'elezione - non solo: ma dell'elezione di ciò che rende possibile il sacrificio. Ed eliminare, o per lo meno eludere, l'arbitrio in questa scelta significa abrogare la sovranità del caso là dove più ferisce. Ma riuscirà il sacrificante nel suo intento? Non proprio. Il caso verrà circoscritto, ma non espunto. Soprattutto, verrà *coperto*.

La scelta si presenta come motivata - ma la motivazione dovrà convivere con l'arbitrio. Cercare l'eletto «sul lato più vicino del lontano» e « sul lato più lontano del vicino » può suonare insensato, ma indica un atto che non è casuale eppure non può che rimanere imperscrutabile, anche se è compiuto da un qualsiasi officiante e non da una inaccessibile divinità. Così si garantisce che ciò che avviene - e soprattutto ciò che avviene nel momento critico: quello dell'elezione - non sia totalmente arbitrario, ma neppure sia ricostruibile attraverso una catena finita di passi. E' ciò che un giorno, con Godei, sarà chiamato «indecidibile». E' come se l'indeterminazione radicale irrompesse qui nel pensiero, separandosi sia dall'alea che da ogni *ratio*. Pur non essendo casuale, l'elezione rimarrà imperscrutabile, innanzitutto per colui che l'ha compiuta.

Quanto dovrà essere lungo il palo sacrificale? Cinque cubiti, viene spiegato con dovizia di argomenti: «Perché quintuplice è il sacrificio e quintuplo è l'animale sacrificato e ci sono cinque stagioni nell'anno». Tanto dovrebbe bastare.

Ma subito dopo seguono i motivi - non meno convincenti - in forza dei quali dovrebbe essere di sei cubiti o di otto o di nove o di undici, dodici, tredici, quindici. Esempio del rigoglio brahmanico delle corrispondenze, che fa subito pensare a un loro reciproco annullarsi. E a una loro arbitrarietà immedicabile. Frequente abbaglio, che impedisce di notare come alcune misure siano escluse: il palo non potrà comunque essere di sette, dieci o quattordici cubiti. *Non* tutto, dunque, si equivale. Ma il passo decisivo sopravviene alla fine, quando si discute l'eventualità che il palo possa anche *non* essere misurato. Come il continuo, l'implicito, l'indistinto, anche l'«incommensurabile» va considerato e omaggiato, soprattutto quando si tratta di una folgore, se si ricorda che la prima delle folgori, quella di Indra, era essa stessa «incommensurabile » - e grazie al suo potere gli dèi conquistarono il tutto. Si assiste qui alla compresenza dei due impulsi fondamentali nel pensiero

brahmanico: la furia classificatoria, debordante ed esaustiva, da una parte; e la sottesa disponibilità a riconoscere un'immensità che tutto travolge e ovunque è avvertibile.

Nei libri di scuola e di scienza si legge che gli uomini furono prima raccoglitori e cacciatori, poi pastori e agricoltori. Due fasi che spartiscono la storia dell'umanità per centinaia di migliaia di anni, occupando l'agricoltore il segmento di gran lunga più corto. Ma sarebbe sufficiente dire che gli uomini vissero in una prima fase *con* gli animali (uccidendoli ed essendone uccisi) e in una fase ulteriore vissero *degli* animali (con la domesticazione). Uccidere animali dovevano comunque, cacciandoli o macellandoli. Ciò che cambiava era il rapporto con gli esseri che uccidevano: consanguinei e affini nella prima fase, utili e sottomessi nella seconda.

Inoltre la formula «caccia e raccolta» accorpa due fasi distinte. Prima di essere raccoglitori e cacciatori, gli uomini dovettero essere raccoglitori e cacciati. Rispetto agli uomini, alcune specie di predatori erano assai meglio addestrate a cacciare. Le zanne della tigre o del lupo erano armi ben più potenti delle mani dell'uomo. Ma questa zona grigia della preistoria viene occultata nella formula «caccia e raccolta». Allora maturò, per un tempo che si misura in decine di millenni, quel mutamento irreversibile che fu il passaggio alla caccia.

L'Odissea lo annuncia fin dal sesto verso del primo canto: Odisseo è *colui che rimane solo*. Situazione anomala, che richiedeva un poema intero per manifestarsi - e tutta la letteratura successiva, fino a Kafka. *Nell'Iliade* nessuno rimaneva solo. Anche Achille, l'unico per eccellenza, era attorniato dai molti. Quanto a Odisseo, certamente non aveva cercato la solitudine, ma gli era stata rivelata dalle circostanze. Una irrimediabile cesura sopravviene, un giorno, a separarlo dai suoi compagni. E' un singolo episodio, che basta a distaccare

per sempre la sua sorte e la sua figura da tutte le altre: Odisseo è il solo che non si sia cibato degli armenti del Sole.

Già in mare aperto, quando la sua nave si stava avvicinando all'isola di Trinachia, Odisseo aveva udito un suono misterioso: un rombo lontano e continuo. Allora capì: quel suono proveniva dagli animali dell'isola che Circe e Tiresia gli avevano ingiunto di evitare. Guidati da due fanciulle dai nomi luminosi, Faetusa e Lampetie, quegli animali - «sette armenti di vacche e altrettante belle greggi di pecore / di cinquanta bestie ciascuno » - erano la mandria del Sole. Ciascuno di loro la sostanza di una parcella del tempo, un giorno fra i trecentocinquanta dell'anno lunare. Erano esseri che «non generano / e non muoiono mai ». Erano la vita inesauribile. Odisseo sapeva che non avrebbe dovuto avvicinarsi troppo a quel suono. Nessuno fra i molti accorgimenti dell'intelligenza per i quali sarebbe stato celebrato andava così lontano, nessuno si addentrava negli ambulacri del divino come la ferma obbedienza a quell'arcano divieto. Inutile essere accorti se non si è teologi. E Odisseo, quel giorno, fu eminente teologo.

Non così i suoi compagni. Costretti dalla fame, accecati dalla necessità («Odiose sono tutte le morti per gli infelici mortali / ma la cosa più miserevole è morire di fame e per fame subire la sorte » disse allora Euriloco ai compagni di Odisseo), circondarono e massacrarono la mandria del Sole. Ciò che si compì allora fu una lesione primordiale, che mai si sarebbe sanata. La vita uccideva la vita. Era la prima delle colpe, da cui le altre discendono. Ma gli uomini non sono mai semplici. Vollero mascherare la loro avidità di cibo inscenando un sacrificio, anche in mancanza degli elementi giusti (il vino della libagione, l'orzo) per compiere la cerimonia. Il cibo non era più una conseguenza secondaria del sacrificio. All'opposto, il sacrificio era il pretesto per divorare il cibo. Eì di fatto i compagni di Odisseo si cibarono per sei giorni della carne degli animali uccisi, « le vacche migliori del Sole ». Le avevano scelte

con cura - e andarono ben oltre la loro fame. Mangiarono per il piacere e il senso di sovranità di chi divora carne morta.

Eppure non era carne morta. Quando disposero gli spiedi sul fuoco, si accorsero che quelle carni si muovevano, come se respirassero. E soprattutto emettevano un suono - profondo, ininterrotto. Nessun altro ha assistito a quella scena di orrore supremo. C'era solo un occhio estraneo, l'occhio dell'unico che non mangiava e osservava: quello di Odisseo. E fu allora che si divisero per sempre le sorti. Odisseo era diventato, di colpo, *l'uomo solo* («mi forzate perché sono solo» aveva già detto ai compagni, avamposti dell'umanità intera). Sapeva che avrebbe continuato a vivere fra coloro che uccidono la vita. Ma non avrebbe più avuto compagni di avventura. Presto sarebbero annegati tutti. Con Odisseo rimase allora soltanto la dea dall'occhio glauco, Atena.

Di fronte all'autosacrificio di un dio (Prajapati) che crea il mondo o lo salva (Cristo), i moderni, che rifuggono dal sacrificio, si inchinano. Autosacrificio è l'essenza stessa del gesto sublime, eroico. L'abnegazione è il sigillo della nobiltà d'animo.

Ma l'autosacrificio, oltre che dagli dèi, è praticato anche dagli animali. Numerose testimonianze, soprattutto dell'Asia centrale e orientale, parlano di animali che *vengono incontro* al cacciatore per essere uccisi. Sono impietositi dalla sua fame e si offrono alle frecce. Agli dèi e agli animali appartiene il gesto supremo. Gli uomini possono solo imitarli.

IV

IL PROGENITORE



Il dio all'origine di tutto non aveva un nome, ma un appellativo: Prajàpati, signore delle creature. Lo scoprì

quando uno dei suoi figli, Indra, gli disse: «Voglio essere ciò che tu sei». Allora Prajàpati gli chiese: «Ma io chi (*ka*) sono?». E Indra rispose: «"Appunto ciò che hai detto". Quindi Prajàpati ebbe per nome Ka».

Indra voleva la «grandezza» o, secondo altri, lo «splendore» del Padre. E Prajàpati se ne spogliò senza difficoltà. Così Indra divenne re degli dèi, anche se Prajàpati era stato «l'unico signore della creazione». Ma non erano la «grandezza» o lo «splendore» che facevano di Prajàpati il «dio unico al di sopra degli dèi», formula che soltanto per i tardivi lettori occidentali racchiude una incompatibilità. Ciò a cui Prajàpati non avrebbe potuto rinunciare era un altro elemento: l'ignoto, l'irriducibile ignoto. Nell'istante in cui seppe di essere Ka, Prajàpati diventò il garante dell'incertezza connessa al domandare. Garantiva che sarebbe sempre sopravvissuta. Se Ka non esistesse, il mondo sarebbe una sequenza di domande e di risposte, alla fine della quale tutto potrebbe essere fissato una volta per sempre - e dalla vita potrebbe essere espunto l'ignoto. Ma poiché Prajàpati «è tutto» - e Prajàpati è Ka -, in ogni parte del tutto è operante una domanda che trova una risposta nel nome del tutto. E questo a sua volta ripropone la domanda, che si apre sull'ignoto. Non si tratta però di un ignoto che tale è per l'insufficienza dell'intelletto umano. Quell'ignoto è tale anche per il dio che lo include nel suo nome. L'onniscienza divina non si estende a se stessa.

Non meraviglia che gli dèi, figli di Prajàpati, abbiano sempre più trascurato il padre, fino a dimenticarlo. Per esercitare un potere occorre fondarsi sulla certezza. E Prajàpati, anche se era colui «del quale tutti gli dèi riconoscono gli ordinamenti », aveva delegato senza resistenze l'esercizio della sovranità. A sé aveva riservato soltanto l'ignoto, che era annidato nel suo nome. Un ignoto che circondava ogni certezza come un'isola è bagnata da un oceano non prosciugabile. Per l'amministrazione della vita comune, la preminenza dell'ignoto era un pericolo - e

andava obliterata. Per la vita abissale della mente - là dove la mente si ricollegava alla sua origine: Prajapati —, era il respiro stesso della vita. Così come Ka era stato « il soffio unico degli dèi ».

Prajapati: il dio creatore che non è del tutto sicuro di esistere. Prajapati è il dio che non ha identità, origine di tutti i paradossi insolubili. Tutte le identità sorgono da lui, che ne manca. E perciò fa un passo indietro o di lato, lasciando che si sfreni la corsa degli esseri, pronti a dimenticarlo. Ma poi torneranno a lui, per chiedergli ragione. E la ragione non potrà che risultare simile a quella che li ha fatti sorgere: un rito, una composizione di elementi, di forme, provvisoria garanzia di esistenza, l'unica. Rispetto a ogni dio del monoteismo, come anche a tutti gli altri dèi plurali, Prajapati è più intimo e più remoto, più elusivo e più familiare. Chiunque pensi lo incontra di continuo là dove la parola, il pensiero prendono forma, là dove si dissolvono. Quello è Prajapati.

Nello *Satapatha Brahmano*, innumerevoli volte si torna alla scena che avvenne «all'inizio», quando Prajapati « desiderò ». E la maggior parte delle volte si legge che Prajapati volle riprodursi, volle riconoscere altri esseri al di fuori di sé. Ma c'è un passo dove si dice che Prajapati ebbe un altro desiderio: «Possa io esistere, che possa essere generato». Quindi il primo essere incerto sulla propria esistenza fu il Progenitore. E ne aveva motivo, perché Prajapati era composto dall'amalgama di sette *rsi*, quei «veggenti» che a loro volta erano altrettanti « soffi vitali », incapaci però di esistere *da soli* Prima del dramma delle cose generate si era svolto quello di ciò che temeva di non giungere a esistere. Fu questo che segnò per sempre il carattere di Prajapati e fece di lui il più fantomatico, il più angosciato, il più fragile fra tutti gli dèi creatori. Non somigliò mai a un sovrano che guarda ebbro i suoi domini. Lasciò quel sentimento a uno dei suoi figli, a Indra - e lo compatì per questo. Sapeva

che, insieme all'ebbrezza, e intrecciata a essa, Indra avrebbe incontrato la beffa e il castigo.

Per cogliere la differenza tra Prajàpati e gli dèi, basta pronunciare una formula rituale a voce bassa. La voce bassa è indistinta — e già quell'indistinto ci mette in contatto con la natura di Prajàpati, che tale è. Giocando con i metri, con i nomi, con le formule, con il mormorio, con il silenzio, il sacrificante riesce a muoversi tra le varie forme del divino. Ma, anche nel caso del gesto più elementare, dovrà ricorrere allo strato più misterioso e più vasto, a quell'indistinto dove incontrerà soltanto Prajàpati — e se stesso.

A differenza di Elohim, Prajàpati non pone mano alla creazione come un artigiano all'opera, ma è il processo stesso della creazione: in essa si fa e si disfa. Quanto più Prajàpati procede nella creazione, tanto più si disarticola e si estenua. Il suo sguardo non è mai esterno a ciò che fa. Non può mai dire: «E' buona», guardando la sua opera. Appena si volge all'esterno, evoca un altro essere, Vàc, la « seconda », una colonna d'acqua che era un essere femminile, scrosciante fra cielo e terra. E subito i due si congiunsero. Così poco esterno alla sua creazione era Prajàpati che, secondo alcuni testi, fu egli stesso a rimanere ingravidato: « Con la sua mente egli si congiunse con Vac, Parola: egli diventò gravido con otto gocce ». Che diventarono altrettanti dèi, i Vasu. Quindi li dispose sulla terra. Il coito continuava. Prajàpati venne ingravidato di nuovo da undici gocce. Diventarono altri dèi, i Rudra. Allora li dispose nell'atmosfera. Ma ci fu anche un terzo coito. E Prajàpati fu ingravidato da dodici gocce. Questa volta furono gli Àditya, i grandi dèi della luce: « Egli li pose nel cielo ». Otto, undici, dodici: trentuno. Prajàpati venne ingravidato da un'altra goccia: i Visvedevàh, Tutti-gli-dèi. Si era giunti a trentadue. Mancava un essere solo per completare il pantheon: Vac stessa, la trentatreesima.

Ora Prajàpati cominciò a distaccarsi da lei. Era estenuato, sentiva che le sue giunture si stavano sconnettendo. I soffi vitali, i Saptarsi, lo abbandonavano. E con loro si allontanarono, a schiere, i trentatré dèi. Prajàpati rimase solo di nuovo, come all'inizio, quando tutto era vuoto intorno a lui. Non era più l'unico, ma il trentaquattresimo, che presto si sarebbero dimenticati di includere nella lista degli dèi. E un giorno lontano certi indologi avrebbero detto di lui che era un'astrazione tardiva ed esangue, null'altro che una elucubrazione dei ritualisti.

«Veramente all'inizio qui c'era l'*asat*. A questo proposito dicono: "Che cos'era quell'*asai*?". I *rsi*: erano loro, all'inizio, l'*asat*. E a proposito dicono: "Chi erano questi *rsi*?". Ora, i *rsi*? sono i soffi vitali. Poiché prima di tutto questo essi, desiderando questo, si consumarono (*rà-*) nella fatica e nell'ardore, sono chiamati *rsi*».

Se l'*asat* è un luogo abitato, certamente deve anche *essere*, ma con speciali modalità. All'inizio contiene soltanto soffi vitali, che Indra riesce ad accendere (*indh-*).

Il nome *rsi* deriva da quell'ardore che è il *tapas*, il nome ladra dall'accensione dei soffi vitali. L'*asat* perciò è un luogo dove all'inizio un'energia sta bruciando. Così dai soffi nacquero « sette persone (*purusa*) ». I primi esseri con una fisionomia furono perciò i *rsi*: i Saptarsi, i Sette Rsi delle origini. Ma i Saptarsi si accorsero subito del limite della loro potenza. Generati dai soffi, non erano a loro volta capaci di generare. Perciò il loro primo desiderio fu quello di agire di concerto, trasformandosi in una sola persona. Questa doveva essere la loro impresa: comprimersi, condensarsi in un solo corpo, occupandone le varie parti: «Due sopra l'ombelico e due sotto l'ombelico; uno sul lato destro, uno sul lato sinistro, uno alla base ». Ora c'era un corpo, però mancava la testa. Operarono ancora, estrassero ciascuno da se stesso l'essenza, la linfa, il

sapore, *rasa*. E li concentrarono tutti nello stesso luogo, come in un vaso: quella fu la testa. Ora la persona composta dai Sette Veggenti era completa. E «quella stessa persona diventò Prajàpati». Così fu creato il Progenitore, colui che generò tutto, inclusi i soffi, Indra e i Saptarsi che lo avevano faticosamente creato.

A parte le complicazioni della generazione reciproca, per cui i Saptarsi danno forma a Prajàpati, il quale a sua volta li genererà (procedimento canonico nel pensiero vedico), a parte ogni considerazione sulla successione dei tempi, appare chiaro che *l' asat* è un luogo di qualcosa che vuole manifestarsi, che arde per manifestarsi, ma che ne è impedito. Al tempo stesso, tutto ciò che rientrerà in « ciò che è », *sat*, e in primo luogo Prajàpati, sarà debitore dell'*asat* per la sua origine, che risale a quel periodo oscuro in cui i Sette Veggenti si consumavano elaborando un ardore, dedicandosi alla prima di tutte le ascesi, se la parola torna ad assumere il suo significato di « esercizio », *àskesis*. Quanto all'*asat*, più che al *non essere*, nel senso del *me ón* parmenideo, si rivelava vicino a qualcosa che si potrebbe definire come l' « immanifesto ».

Prajàpati non è soltanto « colui che trova ciò che si è perso », ma è anche egli stesso il primo a venir perso. La sua essenza soprannumeraria fa sì che in ogni momento Prajàpati rischi di essere *di troppo*. Le creature appaiono grazie alla sovrabbondanza che è in Prajàpati, ma - una volta che i mondi si sono costituiti - tendono ben presto ad amministrare soltanto se stesse, dimenticando la loro origine. Anzi, non riconoscendola più. Sembra che abbiano fatto subire a Prajàpati anche questa dura umiliazione. Quando Prajàpati ebbe finito di emettere le creature, «diventò emaciato. Allora non lo riconobbero, perché emaciato. Egli si unse gli occhi e le membra». Ultimo atto del Progenitore, ormai abbandonato. Prajàpati tornava a essere solo, come all'inizio, ma ora perché irriconoscibile. Macilento, inerme, mentre si dedicava a ungersi

gli occhi e le membra, Prajàpati stava inventando il trucco. Compiva quei gesti perché voleva di nuovo essere riconosciuto. Lo stesso avrebbero cercato, un giorno, donne e uomini: « Quando si ungono gli occhi e le membra, attirano la bellezza su se stessi: e gli altri li notano ». E' questo il primo *éloge du maquillage*, di cui Baudelaire avrebbe apprezzato il pathos e la frivolezza.

Che cos'è il cavallo? Un occhio di Prajàpati, che si era gonfiato e poi distaccato. Lo *Satapatha Bràhmana* non indugia un istante su questa affermazione (nulla è strano per il ritualista vedico), anzi passa subito a trarne conseguenze di vasta portata: «L'occhio di Prajàpati si gonfiò; si distaccò: da esso fu prodotto il cavallo; e in quanto si gonfiò (*asvayat*), quella è l'origine del cavallo (*asva*). Per mezzo del sacrificio del cavallo gli dèi lo [l'occhio] ridisposero nel suo luogo; e in verità colui che celebra il sacrificio del cavallo rende Prajàpati completo, e diventa completo egli stesso; e questo infatti è l'espiazione per tutto, il rimedio per tutto. Con esso gli dèi superarono ogni male, persino l'uccisione di un brahmano superarono con esso; e colui che celebra il sacrificio del cavallo supera ogni male, supera l'uccisione di un brahmano».

L'occhio si gonfia perché *desidera* distaccarsi. E desideri distaccarsi perché l'occhio vuole incontrarsi con un altro occhio - e riflettersi in esso. Non ha senso produrle il mondo se non c'è innanzitutto un occhio che lo guarda e, così facendo, ingloba lo stesso Prajàpati in sé, così come Prajàpati ingloba nel suo sguardo il mondo. A (questo punto Prajàpati e il suo occhio-diventato-cavallo sono potenze pari e opposte, che accolgono in sé (nella propria pupilla) l'immagine dell'altro. Paradossalmente, però, mentre il cavallo-nato-dall'occhio è intero, completo, non è tale Prajàpati, il Progenitore. Sempre aperta e la ferita nell'orbita dell'occhio che si è distaccato. Ora, Prajàpati desiderava creare un occhio che lo guardasse, ma lo desiderava *dentro di sé*. Per la prima volta un essere desiderava

costruirsi come una dualità di Sé e Io. Perché ciò avvenisse, occorre che il cavallo-occhio venisse reintegrato nel suo luogo d'origine. A ciò avrebbero provveduto gli dèi con il sacrificio del cavallo. La reintegrazione di un frammento (l'occhio) doveva avvenire attraverso l'uccisione di un essere integro (il cavallo).

Immensa è la varietà dei riti vedici, ma tutti - senza una sola eccezione - convergono verso un gesto: offrire qualcosa nel fuoco. Che si tratti di latte o del succo di una pianta o di un animale (secondo certi testi, anche di un uomo) ucciso, il gesto ultimo è il medesimo. Per i ritualisti vedici, l'uccisione non è solo connessa al sangue. Per loro - e lo hanno ripetuto tenacemente, per decine e decine di volte - *ogni* offerta è un'uccisione. Perfino il più elementare dei riti, 1 ' *agnihotra*, la libagione di latte nel fuoco, rinnova il gesto di Prajàpati, che in origine, quando la natura ancora non esisteva, offrì il proprio occhio per appagare la fame del figlio Agni: «Prajàpati non trovò nulla che potesse sacrificare [ad Agni], Prese il proprio occhio e l'offrì in oblazione dicendo: "Agni è la luce, la luce è Agni, *svàha*'». L'occhio è la più dolorosa *pars prò toto* scelta da un dio suicida: Prajàpati. Le procedure assumono le forme più varie, l'inscalfibile unità si ritrova solo in quel gesto dell'offrire nel fuoco.

Prajàpati ebbe non soltanto il privilegio di essere abbandonato dai suoi figli, le creature che aveva appena «emesso (*asrjata*)». Ma riuscì anche a farsi cancellare dalla storia per secoli. Quando il suo nome riaffiorò nelle pagine degli indologi occidentali del tardo Ottocento, il tono era spesso deprecatorio. E urtanti fra tutte apparivano le storie dello *svuotamento* di Prajàpati dopo la creazione (strano che fra questi studiosi - spesso devoti cristiani - nessuno si ricordasse della *kénosis* di Cristo secondo Paolo: eppure si trattava della stessa parola). Deussen trovava quelle storie «stravaganti ». Ma A.B. Keith andò oltre: parlò di « stupidi miti », con burbera impazienza («i

dettagli di questi stupidi miti sono del tutto trascurabili»). Evidentemente l'idea di un creatore il quale, esausto dopo la sua opera, si trasforma in un cavallo e nasconde il muso sotto terra per un anno, mentre dalla testa gli spunta un albero *asvattha* (*Ficus religiosa*), il che a sua volta provoca speculazioni sul rapporto fra il cavallo, *asva*, e l'albero: ebbene tutto questo dovette sembrare *troppo* a certi austeri studiosi occidentali. Quale sarebbe stato, allora, il confine tra le grandi civiltà (come l'India) e i *primitivi*, ai quali per definizione si può concedere tutto?

La creazione non fu per Prajàpati un atto singolo, ma una successione di atti. Sempre ostacolati, spesso falliti. La sua faticosa serie di gesti nel creare è affine al tentativo umano di comporre una serie di gesti *giusti*, il rito. Anche trenta volte si poteva ripetere una cerimonia, nell'antica Roma, se i gesti e le parole non erano stati del tutto *giusti*. Per Prajàpati, il più grande ostacolo fu quello di creare esseri di natura sessuale. Le sue prime creature bastavano soltanto a se stesse. Apparivano perfette, ma presto sparivano, come gli «uomini fatti fuggacemente» del presidente Schreber. Che cosa gli mancava? I capezzoli. Quegli orifizi da cui un cibo avrebbe potuto essere trasmesso ad altre creature - e così instaurare la catena dei viventi. Non molto sappiamo dei primissimi tentativi, ma da vari segni risulta che fossero effimeri, come se mancassero di sostanza. Così giunse il momento in cui Prajàpati si disse: «"Voglio creare un fondamento fermo sul quale le creature che emetterò si stabiliranno con saldezza invece di continuare a vagare stoltamente da tutte le parti senza un fondamento fermo". Egli produsse questo mondo terrestre, il mondo intermedio e il mondo laggiù ». Non si trattava soltanto di ottenere creature durevoli, ma di provvederle di un terreno compatto su cui poggiare. La terra, lo spazio intermedio, il mondo celeste sarebbero stati quella scena, quello sfondo.

Il dramma di Prajàpati si era svolto senza testimoni ed era durato un tempo lunghissimo, precedente agli dèi. Dramma autistico, non aveva conosciuto requie né la consolazione di uno sguardo esterno, che potesse compatire o condannare - non importava —, ma comunque partecipare a ciò che avveniva. Né i prodigi né le disfatte si distinguevano dai miraggi. Eppure erano l'unica sostanza di cui Prajàpati disponesse. Da essa doveva nascere, dopo lunga elaborazione, ciò che un giorno - ingenuamente - sarebbe stato chiamato *realtà*.

Il ritualista sobriamente racconta: « Mentre egli [Prajàpati] praticava il *tapas*, luci ascendevano da quelle sue ascelle; e quelle luci sono quelle stelle: quante stelle ci sono, tanti sono i pori in quelle ascelle; e quanti sono quei pori, altrettanti sono i *muhurta*, le ore, in mille anni». Fu quello il periodo eroico di Prajàpati. Teneva le braccia alzate, nell'oscurità, perché tale è la posizione di chi invoca e di chi offre. Quella è la misura di tutto: la misura di una Persona con le braccia alzate. Globi di luce ascendevano dalle sue ascelle e andavano a conficcarsi nella volta del cielo. Formavano disegni, illuminavano a poco a poco una scena che rimaneva desolata e silenziosa. Dopo mille anni giunse il primo mutamento: una brezza. Era « quel vento che, soffiando, qui ripulisce tutto; e quel male che ripulì è questo corpo». Quel vento che soffiava dopo mille anni di stasi e ardore fu certamente un sollievo per Prajapati. Ma non ci viene detto quanto durò né se sia riuscito a eliminare - e non solo a purificare - il male.

Dio solitario, da cui tutto sorge, Prajàpati non è certo un dio onnipotente. Ma ogni suo gesto è fatale, perché fondatore - e subito minaccia di essere fatale anche per lui. Generando dalla bocca il figlio primogenito, Agni, egli lo fece essere una bocca, costretta a divorare cibo. Da allora, la terra sarebbe stata il luogo dove qualcuno divora qualcun altro, dove il fuoco incessantemente consuma qualcosa. Perciò Agni, fin dal primo istante, apparve coincidente con Morte.

Ebbe inizio così il primo dramma, senza spettatori. Nasce Agni - e Prajàpati, cogitabondo, ha qualche dubbio sul figlio. Sembra far fatica a capire che, se Agni non può che divorare, l'unico essere che egli potrà divorare è il padre. Così si mostra la prima immagine terrorizzante: «Agni si volse verso di lui con la bocca aperta». Questa bocca spalancata del figlio pronto a divorare il padre è il sottinteso di tutta l'immensa costruzione sacrificale, come se mai potesse darsi complessità e intrico sufficiente per coprire la brutalità di quell'immagine. Ciò che segue è uno strano, misterioso processo: «La sua grandezza fuggì da lui [Prajàpati]». Il terrore aveva prodotto nel dio una scissione, anzi l'espulsione di una sua potenza, qui chiamata «grandezza». Che cos'era questa grandezza? Parola, Vàc. Un essere femminile che abitava in Prajàpati e che il terrore aveva fatto sprigionare da lui. E ora Vàc gli si poneva davanti come un altro essere, che gli parlava.

Prajàpati sapeva che era indispensabile offrire qualcosa, per evitare che il figlio lo divorasse. *Ma non c'era materia*. Soltanto stropicciandosi le mani Prajàpati riuscì a creare qualcosa di consistente: un liquido che ricordava il latte ed era costituito dalla secrezione che trasudava dalla sua pelle di essere terrorizzato. Offrire? Non offrire? In quel momento risuonò una voce esterna a Prajàpati, imperiosa, e disse: «Offri!».

Prajàpati obbedì - e in quel momento si decisero le sorti del mondo. Mentre compiva il gesto dell'offerta, si rese conto che era stato lui stesso a parlare: «Quella voce era la sua (sva) grandezza che aveva parlato (àha) a lui ». Prajàpati esalò allora quel suono: svàhà, che fino a oggi avrebbe accompagnato innumerevoli offerte, l'invocazione augurale per eccellenza.

Scena rapinosa, violenta, che celava in sé il primo sdoppiamento: se Parola non fosse stata espulsa al di Inori di Prajàpati e non gli avesse parlato, nulla avrebbe potuto persuadere Prajàpati al gesto dell'offerta. D'altra parte - e qui è

sovrana la delicatezza del liturgista -, finché Prajàpati, quindi colui che ha generato lutto nel mondo, inclusi gli dèi, è rimasto dalla parte del dubbio, « è rimasto fermo dalla parte migliore », in quanto ha provocato Parola, Vàc, a uscire da lui stesso. Il suo non sapere lo ha salvato.

La scena permette di assistere alla nascita dell'offerta come misura ultima di autodifesa. Il momento è cruciale, perché sull'offerta - e su una catena ininterrotta di offerte - si fonda il mondo successivo. Ma un altro evento irreversibile si era compiuto in quella scena, più discretamente. E le sue conseguenze non sarebbero risultate minori. Nel momento in cui Prajàpati ha dato forma per la prima volta alla parola *svàhà*, è nata l'auto riflessione. «*Sva àha* », « ciò che è suo ha parlato », implica la formazione di due soggetti, di una prima e di una terza persona all'interno della stessa mente, che è Prajàpati. Tutto ciò che chiamiamo pensiero - ma anche tutta l'immane, nebbiosa, sfrangiata estensione della vita mentale - fissava in quel momento i due poli su cui ogni attimo di coscienza si sarebbe retto. Appena si riconosce la propria voce in un essere separato, si crea un Doppio che dialoga per sempre con colui che dice Io. E l'Io stesso rivela di non essere l'ultimo, ma soltanto il penultimo fondo di ciò che avviene nella mente. Accanto a un Io ci sarà sempre un Sé - e accanto al Sé ci sarà sempre un Io. Quello fu il momento in cui si divisero e si riconobbero. Solo perché l'Io di Prajàpati era attanagliato dall'incertezza, egli poi ha potuto obbedire al suo Sé, che gli parlava attraverso Vac. Questo il ritualista non vuole dirci esplicitamente, ma è il perno della dottrina. Qui essa appare nella sua forma più remota, inavvicinabile, scabra. Ed è anche quella decisiva. Se Prajapati non avesse obbedito a quella voce, il mondo non avrebbe fatto in tempo a nascere. L'offerta fu il mezzo, l'unico mezzo possibile per sfuggire a una minaccia mortale. Ben prima che per gli uomini, per il loro Progenitore. Perciò gli uomini devono imitarlo celebrando l' *agnihotra*, versando latte nel fuoco, ogni mattina e ogni sera.

Prajapati era disteso e il suo corpo era un solo dolore. Gli dèi gli si avvicinarono per alleviargli la pena — e forse guarirlo. Tenevano in mano gli *havis*, offerte di vegetali, di riso, di orzo, ma anche di latte, burro e cibi cotti. Con quelle offerte volevano medicare le giunture allentate di Prajapati. Innanzitutto quella fra giorno e notte, perché Prajapati era fatto di tempo. Perciò l'aurora e il crepuscolo. Lì occorreva agire. Così istituirono l'*agnihotra*, quella libagione che va eseguita ogni giorno al sorgere del sole e al tramonto. Poi si concentrarono sulle fasi lunari, che rendono anch'esse visibile il tempo e le sue giunture. Infine pensarono alle stagioni, ai loro inizi, percepibili e sicuramente dolenti nel corpo del Progenitore.

L'azione rituale si rivolgeva immancabilmente a quei pericolosi momenti di passaggio in cui la presenza del tempo appariva evidente: l'entrare nella luce e l'uscirne. Così l'*agnihotra* diventò il primo fra i riti, una cellula capace di sprigionare una immensa energia, che invadeva la totalità del tempo.

« Prajapati concepì una passione per sua figlia, che era o il Cielo o Usas, l'Aurora:

«"Che possa congiungermi con lei!" pensò e si congiunse con lei.

«Questo certamente era un male agli occhi degli (lei. "Colui che agisce così verso sua figlia, nostra sorella, [fa male]" pensarono.

« Gli dèi dissero allora al dio che è signore degli animali: "Certamente fa male colui che agisce così verso sua figlia, nostra sorella. Trafiggilo!". Rudra, presa la mira, lo trafisse. Metà del seme di lui cadde a terra. E così è avvenuto.

«In rapporto a questo, così ha detto il *rsi*: "Quando il Padre abbracciò la Figlia, congiungendosi con lei, versò il seme sulla terra". Questo diventò il canto chiamato *àgnimàruta*: in esso si mostra come gli dèi fecero sorgere qualcosa da quel seme. Quando l'ira degli dèi si quietò, curarono Prajapati ed estrassero quella freccia; perché Prajapati certamente è il sacrificio.

« Dissero: "Pensate a come tutto questo possa non perdersi e a come possa essere una piccola porzione dell'offerta stessa".

«Dissero: "Portatela da Bhaga, che sta seduto a sud: Bhaga la mangerà come prima porzione, così che sarà come se venisse offerta". Così la portarono da Bhaga, che sedeva a sud. Bhaga la guardò: gli bruciò gli occhi. E così avvenne. Perciò dicono: "Bhaga è cieco".

«Dissero: "Non è stata ancora acquietata: portatela da Pusan". Allora la portarono da Pusan. Pusan la assaggiò: gli spezzò i denti. Così avvenne. Perciò dicono: "Pusan è sdentato". E perciò, quando preparano un pasticcio di riso bollito per Pusan, lo preparano con riso macinato, come si fa per uno sdentato.

«Dissero: "Ancora non è stata acquietata qui: portatela da Brhaspati". Allora la portarono da Brhaspati. Brhaspati si affrettò da Savitr, perché Savitr è l'Impulsore. "Dài impulso a questa per me" egli disse. Savitr, in quanto è colui che dà impulso, diede di conseguenza impulso, e avendo ricevuto impulso da Savitr essa non lo ferì; perciò da allora è acquietata. E questa è la prima porzione ».

Gli dèi esistono già, in quanto assistono alla scena, anzi istigano Rudra a trafiggere il Padre con la sua freccia per punirlo del male che sta compiendo - e che certamente non è l'incesto, perché, poco più avanti nello stesso *Satapatha Brahmano*, giunti alla storia di Manu e del diluvio, si legge che

Manu si congiunse con sua figlia e «attraverso di lei generò questa stirpe [degli uomini], che è la stirpe di Manu; e qualsiasi benedizione egli invocasse attraverso di lei, tutto gli fu concesso». D'altra parte, è proprio dal seme versato per terra dal Padre piagato, nel momento in cui si distacca dalla Figlia, che sorgeranno poi gli dèi stessi, a cominciare dagli Aditya, gli dèi maggiori. E nascono perché sono essi stessi ad agitare e riscaldare la pozza formata dal seme del Padre, sino a trasformarla in un lago ardente. E' come se gli dèi avessero bisogno di nascere *una seconda volta* — e questa volta da un atto sessuale colpevole e interrotto: come se, in certo modo, avessero provocato quella scena violenta per potere essi stessi nascere in quel nuovo modo, che un giorno gli uomini avrebbero considerato quanto mai innaturale.

Gli dèi vengono attraversati da due sentimenti successivi: l'ira verso il Padre e la preoccupazione di curarlo. L'ira corrisponde alla violenza che è onnipresente nel sacrificio. La cura della ferita, che è il sacrificio stesso, sarebbe invece l'elemento di salvezza insito nel sacrificio. I due elementi convivono nel minuscolo lacerto di carne che viene strappato dal corpo di Prayàpati, là dove si è conficcata la freccia. Quella è la carne stessa del sacrificio, poiché «Prajàpati certamente è il sacrificio », ma la punta metallica viene scagliata da un altro mondo: Prajàpati è il cacciatore cacciato, il sacrificante sacrificato. Questo è insostenibile anche per gli dèi. Quel brandello di carne è come un ultrasuono intollerabile, che li sopraffà. Il sacrificio è più potente degli dèi.

Ma tanto occorre perché si formasse la *prima porzione* del sacrificio, quella primizia che conteneva in sé la dirompente potenza e il significato del tutto: «Ora, quando [l'officiante] taglia la prima porzione (*pràsitra*), taglia ciò che è ferito nel sacrificio, ciò che appartiene a Rudra ». Sacrificio è una ferita - e il tentativo di guarire una ferita. E' una colpa - e il tentativo di sanarla. «Ciò che è ferito nel sacrificio, ciò che appartiene a

Rudra»: l'opera dei brahmani, e degli uomini in genere, è il sempre vano tentativo di guarire una ferita che è insita nell'atto stesso in cui l'esistenza si manifesta, non solo prima degli uomini, ma prima degli dèi. Gli dèi, allora, furono solo spettatori e istigatori. Attori furono Prajàpati, Rudra, Usas. E la scena era un mondo prima del mondo, che con il mondo non si confonderà mai.

L'equilibrio cosmico si regge su due entità minuscole, dal potere immenso: il chicco d'orzo nel cuore, di cui parleranno le Upanisad, capace di espandersi di là da tutti i mondi, e il *pràsitra*, la « prima porzione » che spetta al brahmano, quel frammento della carne di Prajàpati lacerata dalla punta della freccia di Rudra. Anche di essa si dice che deve essere grande come un chicco d'orzo o una bacca di *pippala* (*Ficus religiosa*).

Quella *parte di Rudra* ha qualcosa di eccessivo, dissolvente. Eppure, era quella necessariamente la *prima offerta* del sacrificio. Senza quell'inizio, l'intera opera sarebbe stata futile. Ma quella prima offerta era appunto l'intrattabile, l'indominabile. Gli dèi già disperavano. Si stavano arrendendo a una pura forza che li sopraffaceva. In quel momento si mostrò la suprema accortezza del brahmano. Brhaspati da tempo celebrava i riti per gli dèi. I quali fino allora non avevano capito che questo gli conferiva una sapienza superiore. Brhaspati si valse dell'aiuto di Savitr, l'Impulsore, ma poi fu il primo e il solo ad avvicinare la bocca a quel minuscolo pezzo di carne. Lo ingoiò, disse, «con la bocca di Agni»: fuoco con fuoco. Ma non osò masticarlo. Poi si pulì la bocca con l'acqua, nel silenzio. In quel momento gli dèi capirono l'indispensabilità dei brahmani. Capirono che il brahmano è «il medico migliore» del sacrificio. Senza di lui non avrebbero più potuto fare un passo. Ogni opera possibile era per loro un sacrificio, ma il sacrificio non era sostenibile senza l'assistenza di quell'essere che osava avvicinare la sua bocca al brandello di carne ferita. Nella loro purezza, nel candore delle loro vesti, i brahmani portarono da

allora con sé il ricordo di quel gesto con cui per la prima volta il sangue della ferita era scomparso in uno di loro, che lo aveva assorbito senza farsene distruggere. E da allora accadde che talvolta mostrassero una certa altezzosità anche verso gli dèi.

Il brahmano si distingue da ogni altro perché la sua fisiologia è tale da permettergli di assumere un potente veleno, che abbatterebbe chiunque. Allo stesso modo Siva riuscì a bere il veleno del mondo, che poi formò una chiazza blu sul suo collo. Se Siva e i brahmani si sarebbero mostrati, in varie circostanze, ferocemente avversi, questo non bastava a coprire la loro complicità fondamentale: quella di essere gli unici che avevano la capacità di assorbire il veleno del mondo. Il brahmano non agisce, se non quando egli solo può agire, come nel caso del *pràsitra*, che soltanto da lui può essere mangiato. Non parla, se non quando egli solo può parlare - e ciò accade se nell'esecuzione del sacrificio vengono commessi errori. Allora il brahmano dispone di tre invocazioni - *bhur*, *bhuvas*, *svar* - che operano come farmaci applicati sulle giunture allentate della cerimonia. Quelle parole non sono confondibili con le altre parole della liturgia. La parola del brahmano « è carica dell'inesplicito illimitato, *anirukta*, di cui il silenzio è l'emblema». In quanto portatore dell'«inesplicito illimitato», il brahmano è il rappresentante diretto di Prajàpati. Quando Prajàpati svanirà dalla mitologia, e il suo posto verrà occupato da Brahmà, rimarranno i brahmani.

Per il resto, il brahmano osserva, silenzioso, ciò che accade. Sta seduto a sud, perché quella è la zona pericolosa, da cui in ogni istante può venire un attacco. Da parte di chi? Quando erano gli dèi a officiare, si temevano gli agguati degli antidèi, degli Asura e dei Raksas, demoni malvagi. Gli uomini invece devono guardarsi dal «rivale malevolo»: dal nemico in genere, dall'avversario, che è l'ombra sempre presente in ogni celebrazione liturgica.

Il brahmano è il «guardiano» del sacrificio. In questo corrisponde ai Saptarsi, che dall'alto dei sette astri dell'Orsa Maggiore sorvegliano la terra. Il suo silenzio lo assimila a Prajàpati e lo distacca dalla ressa degli dèi. Tutti i compiti del brahmano si riducono a uno: sanare quella ferita che è il sacrificio. E' sua cura principale che la ferita sia inferta nel modo giusto, perciò sorveglia i gesti e le parole degli altri sacerdoti. Infine ricompone il sacrificio lacerato avvolgendolo nel suo silenzio.

Molti sono i paradossi nei rapporti fra Prajàpati e Mrtyu, Morte (essere maschile). Prajàpati nacque provvisto di una vita di mille anni. E, poiché mille sta a indicare una totalità, si poteva pensare che ciò indicasse una durata illimitata. Ma, quando Prajàpati si dedicò a generare le creature, quando delle creature era gravido, Morte si installò nella matrice e le afferrò una a una. Il risultato del duello fu evidente: «Mentre Prajàpati stava generando gli esseri viventi, Mrtyu, Morte, quel male, lo sopraffece». Prajàpati perciò venne sconfitto e neutralizzato durante il processo stesso della creazione. Per mille anni dovette praticare il *tapas* per superare quel male che è Morte. Ma di quali anni si parla? Quei mille anni sono gli stessi che segnavano la durata della sua vita? In tal caso la vita di Prajàpati sarebbe consistita in un lungo, inesauribile esercizio per contrastare il predominio - già affermato - di Morte. Quindi la vita di colui al quale le creature devono la vita sarebbe stata innanzitutto un tentativo di rispondere a Morte e sottrarsi al suo potere.

Con quali mezzi Prajàpati provvide a creare gli esseri e i mondi, nei suoi rinnovati tentativi? Con l'«ardore», *tapas*, e con la «visione» di un rito. Atti connessi: l'ardore fomenta la visione, la visione esalta l'ardore. Non c'è traccia di una *volontà*, di una decisione sovrana e astratta, che si impone all'esterno. O meglio: ogni volontà è un «desiderio», *kàma*, che si elabora

nell'ardore e si delinea nella visione. Non si dà una volontà scissa dalla sua laboriosa fisiologia.

La morte non è intrinseca alla divinità, ma è intrinseca alla creazione (perché la creazione riuscita è sessuale: allo stesso modo, nel mondo naturale, la morte entrerà in gioco insieme alla riproduzione sessuale). Non c'è creazione senza morte — e quella morte non si insedia soltanto nelle creature, ma nel loro Progenitore. Perciò gli dèi, figli di Prajàpati, gli rimproveravano di aver creato Morte. E talvolta erano paralizzati dalla percezione che Prajàpati stesso era Morte. Ma, come sempre avviene ai figli, poco sapevano della storia del Padre. Il fatto di essere Anno, quindi Tempo, lo esponeva a una continua disgregazione. Non poteva evitare di convivere con quei due parassiti irriducibili, che egli stesso aveva creato ma si annidavano in lui e ugualmente andavano ad annidarsi in ogni essere generato.

La connessione fra il male e Mrtyu, Morte, nonché quella fra la morte e il desiderio vennero illuminate definitivamente quando si giunse all'equivalenza: «Morte è fame». In questa rivelazione si stringeva il vincolo fra il desiderio e il male, per tramite di Morte. Fame è un desiderio, ma un desiderio che implica un'uccisione, perché fa sparire qualcosa. L'inevitabilità di quel male che è Morte si dava così nel primo desiderio di far durare, di perpetuare la vita, che è fame.

Come già gli dèi, gli uomini lamentarono che il loro padre Prajapati avesse generato anche Mrtyu, Morte. Ricordavano sempre che: «Al di sopra delle creature, [Prajàpati] creò Morte come colui che le divora». Ma Prajapati fu anche il primo a provare terrore di Morte, che era insediata in lui, seppure racchiusa nell'immortale. Quella parte di lui ebbe paura di Morte con la stessa intensità e violenza che poi avrebbero conosciuto gli uomini. La prima fra tutte le fughe per nascondersi - precedente alle fughe di Agni, di Indra, di Siva - fu

quella di Prajàpati che, per sfuggire a Morte, diventò acqua e argilla. La terra nacque come rifugio dalla paura di Morte. Eppure Morte si mostrò benevola con Prajàpati. Rassicurò gli dèi che non lo avrebbe ferito. Sapeva infatti che Prajàpati era protetto dalla sua parte immortale. Ma Morte andò oltre: invitò gli dei a cercare il padre disperso, li invitò a ricomporlo. Quindi l'altare del fuoco non soltanto salvava Prajàpati dall'agonia, ma ricomponeva il suo corpo disarticolato *su istigazione di Morte*. Un'ambiguità che non si sarebbe mai dissolta. In fondo, fra tutti i suoi figli, Morte era stato il primo a chiedersi dove fosse scomparso il padre. Mentre gli dèi forse erano già sfiorati da quella indifferenza che poi verso il padre avrebbero mostrato. Ma si misero al lavoro e, strato per strato, disposero i mattoni uno sull'altro.

Prajàpati è colui che sconfisse Mrtyu, Morte, in un duello interminabile e incerto («continuarono per molli anni senza riuscire per lungo tempo a essere trionfanti»). Alla fine Morte si rifugiò nel capanno delle donne. Ma in altri casi, in altri racconti (precedenti? successivi? simultanei?) Prajàpati è Morte. In quanto tali!, terrorizzava non solo gli uomini ma gli dèi: « Gli dèi avevano paura di questo Prajàpati, l'Anno, Morte, il Terminatore, temendo che egli, mediante il giorno e la notte, raggiungesse la fine della loro vita». Per eliminare - o almeno attenuare - quella paura furono inventati vari riti: *l'agnihotra*, il sacrificio della Luna Nuova e della Luna Piena, il sacrificio di animali, il sacrificio del *soma*. Ma ne risultò una serie di fallimenti: « Offrendo questi sacrifici non raggiunsero l'immortalità».

Fu lo stesso Prajàpati a insegnare agli dèi e agli uomini come andare oltre. Li aveva visti affaccendati a costruire un altare di mattoni, ma continuavano a sbagliarsi nelle dimensioni, nella forma. Come un padre paziente, Prajàpati disse loro: «Non mi disponete in tutte le mie forme; mi fate o troppo grande o insufficiente: perciò non diventate immortali». Ma quale poteva

essere la forma giusta? Quella che sarebbe riuscita a riempire totalmente la cavità del tempo, impilando tanti mattoni quante sono le ore dell'anno: diecimilaottocento. Tanti furono i mattoni *lokamprnà*, «che riempiono lo spazio ». E questa volta gli dèi riuscirono a diventare immortali.

Mrtyu era preoccupato. Pensava che un giorno anche gli uomini, che imitano gli dèi, sarebbero riusciti a diventare immortali. Allora «Morte disse agli dèi: "Certamente in questo modo tutti gli uomini diventeranno immortali e quale sarà allora la mia parte?". Essi dissero: "D'ora in poi nessuno sarà immortale con il corpo: solo quando avrai preso il corpo come tua parte colui che deve diventare immortale o per mezzo della conoscenza o per mezzo dell'opera sacra diventerà immortale dopo essersi separato dal corpo"». Anche quando tutti i calcoli sono giusti, anche quando i $10.800 + 360 + 36$ mattoni corrispondono, uno per uno, alle indicazioni di Prajàpati, l'ultimo interlocutore è sempre Morte. Che non voleva rinunciare alla sua parte, solo perché gli dèi erano diventati maestri nel comporre forme. Se ora anche gli uomini, impilando mattoni, fossero riusciti a diventare immortali, Morte sarebbe rimasto senza funzione, come un pastore ozioso abbandonato dal suo gregge. Gli dèi videro in questo l'occasione per stabilire un'altra barriera verso gli uomini. Non intendevano assistere al diluirsi dei propri privilegi duramente conquistati. Così, al di sopra delle teste degli uomini, fu siglato il patto fra Morte e gli dèi. Gli uomini sarebbero sì diventati immortali, ma senza il corpo. Quelle erano le spoglie per sempre abbandonate a Morte. E questo è il punto che ha sempre reso dubbia ogni promessa di immortalità. Gli uomini infatti preferivano quel loro corpo caduco agli splendori dello spirito. Diffidavano delle anime disincarnate, entità vagamente tediose e sinistre. Così il compromesso fra gli dèi e Morte fu percepito come un inganno.

L'immortalità celeste che gli dèi concessero agli uomini era un'immortalità diminuita. Nel corso del tempo il corpo celeste era destinato ad assottigliarsi e sgretolarsi. Di nuovo avrebbe agito l'attrazione verso la terra, come un possente risucchio verso il basso. In altre forme, sarebbe ricominciata la vita. Ma anche si sarebbe ripetuta la morte. Così gli uomini finirono per vedere le molte vite soprattutto come una sequenza di morti. E pensarono che, per sfuggire alla morte ripetuta,> l'immortalità celeste non bastasse. Occorreva liberarsi della vita stessa.

Già nei Bràhmana - e non solo nelle Upanisad - il veto nemico non è Morte, Mrtyu, ma «morte ricorrenti' », *punarmrtyu*. L'ossessione per la catena delle morti e quindi delle nascite - non è buddhista, ma vedica. Il Buddha formulò diversamente, con deviazioni radicali ali, una via per sottrarsi alla catena. Ma la dottrina i he lo aveva preceduto non era meno audace.

Dove era finito Morte, dopo l'estenuante duello con Prajàpati, dopo che si era rifugiato nel capanno delle donne? Nessuno l'ha visto uscire da lì, fino a oggi. Non per questo Morte è scomparso. Per vederlo, basta alzare lo sguardo. La luce del sole ci abbaglia in un chiarore diffuso. Ma all'interno vi scopriamo un cerchio nero. Permane, insistente, nell'occhio. È una figura, un uomo nel Sole: quello è Morte. E lì sarà sempre, perché « Morte non muore », protetto tutt'intorno dall'immortale. Questo è il suo beffardo paradosso: la perennità del guscio garantisce anche la perennità di ciò che cela: in questo caso, Morte. Quando si celebra l'immortale, al tempo stesso - e senza saperlo - si celebra Morte, che sta «dentro l'immortale».

«Prajàpati stava ardendo mentre qui creava gli esseri viventi. Da lui, esausto e surriscaldato, uscì Sri, Splendore. Stava lì splendente, luccicante e tremante. Gli dèi, vedendola così splendente, luccicante e tremante, fissarono la loro mente su di lei.

«Dissero a Prajàpati: "Uccidiamola e portiamole via tutto questo". Egli disse: "Questa Sri è una donna e la gente non uccide una donna, ma piuttosto le strappa via tutto e la lascia viva"».

Sri, lo splendore del mondo, fu il primo oggetto di rapina. Era una fanciulla luminosa, che tremava nella solitudine, mentre occhi avidi si fissavano su di lei. Il primo pensiero che ebbero fu quello di ucciderla. Subito lo riferirono al Padre. Prajàpati agonizzava. Stava pensando piuttosto alla sua morte. Creare lo aveva divolto dall'interno. E ora i suoi figli venivano a chiedergli approvazione perché volevano uccidere la sua ultima figlia, la più giovane. Prajàpati sapeva che l'ira o la furia non sarebbero state efficaci con gli dèi. Erano troppo rapaci. In fondo erano ancora esseri sprovvisti di qualità, dovevano ancora conquistarsi ogni sorta di incanto e di potenza. Non erano molto diversi dai predoni in agguato sulle strade. Ai quali era inevitabile avvicinarli, anche se gli uomini ancora non esistevano - e neppure i banditi. Così Prajàpati disse: «Uccidere una donna è cosa che non si usa. Ma strapparle tutto quello che ha addosso, fino alla più sottile cavigliera, questo si può fare ». Gli dèi seguirono il consiglio del Padre, che già disdegnavano, ma in fondo era l'unico essere che avesse conoscenza di qualcosa. Gli dèi sapevano soltanto di essere i *parvenus* del mondo. Si allontanarono, persuasi dal Padre.

Erano dieci, nove maschi e una femmina. Accerchiarono Sri e la sopraffecero. Ciascuno degli assalitori aveva qualcosa di preciso in mente di cui voleva impadronirsi. Sri rimase abbandonata, tremante più che mai prima. Ma splendeva sempre, perché a ogni patina di luce che le strappavano un'altra affiorava. Eppure non lo sapeva. Disperata, umiliata, pensò anche lei di chiedere consiglio al Padre. Prajàpati continuava ad agonizzare. Tutto era successo come aveva previsto. Si trattava ora di dare il consiglio più efficace alla figlia. Sri non avrebbe mai potuto recuperare i suoi superbi ornamenti con la forza. Le

avrebbero riso in faccia. E i più gentili avrebbero chiesto qualcosa in cambio. Così Prajàpati suggerì l'idea del sacrificio. Nella radura desolata si trattava di predisporre un certo numero di offerte. Modeste, adagiate su cocci. Ma che altro c'era, tutt'intorno? Sterpi e sabbia. Come una fanciulla diligente nella cucina di casa, Sri preparò le offerte agli esseri che l'avevano assalita. Umilmente, chiedeva indietro altrettante parti di se stessa, come la Sovranità o le Belle Forme. Gli dèi ascoltarono in silenzio le sue invocazioni - e ne apprezzarono la precisione. Poi, con cautela, si avvicinarono e accettarono le povere offerte. Sri tornò a vestirsi, a poco a poco, delle sue guaine luccicanti. Ma non per questo gli dèi ne furono da allora privati. Ciascuno avrebbe continuato a sovrintendere a quegli splendori - per lo meno se, dopo Sri, altri esseri, per esempio gli uomini, avessero continuato a presentare le loro offerte, magari un pò più ricche.

«All'inizio», *agre*, il sacrificio è un accorgimento suggerito da Prajapati alla figlia per rispondere alla rapacità degli dèi. Gli uomini non vi ebbero parte, se non molto più tardi - e soltanto come imitatori di quegli eventi. Il fatto precedente a ogni fatto fu una violenza, una lacerazione prolungata, le cui conseguenze occorreva rimediare, mitigare. «Ciò che appare, nel momento stesso in cui appare, è già un oggetto di rapina» pensò Prajapati, colui che per primo l'aveva subita, in quanto senza esitare lo avevano depredato di lui stesso. Così come poi era accaduto a sua figlia. Ma, se il mondo voleva esistere, se voleva avere una storia e un qualche senso, tutto ciò che era uscito da Prajapati e poi era scomparso come bottino da nascondere doveva essere ritrovato e reintegrato. Lunga impresa, 'unga quanto il mondo. Perché arrivasse a buon fine, occorreva che altre cose, magari un pò d'acqua o un pasticcio di riso, venissero consumate, distrutte. Ogni giorno occorreva mettere in opera il sacrificio. Quella era l'opera, l'unica opera. Ogni azione, ogni gesto sarebbe stato una sua parte. Questo pensò allora Prajapati, riverso e abbandonato.

Che cosa avvenne di Prajapati alla fine dei suoi mille anni tormentosi e solitari? Lo *Satapatha Bràhmana* chiosa: «Riguardo a questo si dice nel *Rgveda*: "Non è vana la fatica che gli dèi guardano con favore": perché in verità, per colui che sa così, non c'è fatica vana e gli

dèi guardano con favore ogni sua azione ». Questa glossa è posta a conclusione del racconto dei mille anni passati da Prajapati praticando il *tapas*, mentre Morte lo opprimeva. Ed è una risposta al primo dubbio che assillava i ritualisti: sarà il *tapas* efficace? E sarà sempre efficace? Il *tapas* di Prajapati è bastato a generare il mondo: ma il *tapas* degli uomini ne erediterà in qualche modo l'efficacia? La risposta è nel verso del *Rgveda*: non c'è alcun automatismo nell'efficacia del *tapas*, che è la fatica, lo sforzo per eccellenza, ma uno sforzo che può anche essere vano, in quanto nulla ha effetto se gli dèi non lo guardano con favore. Al tempo stesso gli dèi non possono esimersi dal guardare con favore lo sforzo di « colui che sa così » : la conoscenza coarta in qualche modo gli dèi, li obbliga a guardare con perenne favore « colui che sa così ». Perciò gli dèi paventano la conoscenza negli uomini. Sanno che alla conoscenza non possono resistere.

Quando Prajapati fu disarticolato, la sequenza delle scene che avvennero variò tra diversi generi letterari. Con Agni, il figlio primogenito, che subito volle divorare il Padre, si scoprì la tensione irreprimibile del dramma fra padre e figlio, ridotto ai suoi elementi costitutivi. Intorno, tutto era vuoto e deserto. Con quegli altri figli che erano i Deva, le scene furono ancora una volta drammatiche, ma con un sospetto di commedia - e di macabra comicità, se non altro nell'immagine dei figli che fuggivano, ansiosi e furtivi, tenendosi stretto qualche lacerto del corpo del Padre. Con i Gandharva e le Apsaras, invece, si entrò in piena *féerie*. Qui il pittore chiamato a celebrare l'evento sarebbe dovuto essere Füssli. Dalle membra doloranti di Prajapati uscivano a coppie, come un corpo di ballo, i

Gandharva e le Apsaras, modelli di tutti i Geni e di tutte le Ninfe. Si cingevano alla vita, erano l'origine di ogni coppia. Né si preoccupavano di impadronirsi di qualche brandello del corpo del Padre. Innanzitutto, erano «profumo», *gandha*, e «bella forma». Così ebbe inizio la letteratura galante: «Da allora in poi, chiunque va dalla compagna desidera dolce profumo e bella forma».

Ma il Padre agonizzante li osservava e già pensava a come catturarli, come riassorbirli nel proprio corpo, dal quale erano evasi. Questa volta però non ci fu scontro e neppure un negoziato, come era stato il caso con Agni, con i Deva, con gli Asura. Questa volta tutto avvenne come in un numero di Busby Berkeley. Prajapati scelse l'accerchiamento. E l'arma per accerchiare Geni e Ninfe sarebbe stata un carro, presto gremito di quegli esseri leggeri e incoscienti, brulicanti. A sua volta, «questo carro è il sole laggiù». E alla sua luce i morbidi corpi delle Apsaras diventavano moscerini. Così accadde che Prajapati si riappropriò di quegli innumerevoli esseri demonici che, allacciati in coppie, si erano allontanati da lui.

Dopo aver creato gli esseri viventi, Prajapati aveva assistito a un crudele spettacolo: «Varuna li afferrava [con il suo laccio]; e, appena afferrati da Varuna, si gonfiavano». Occorreva sanare quei poveri idropici con le oblazioni del *varunapraghàsa*, una delle quali consisteva nello spargere frutti di *karira* (famiglia dei capperi) su alcuni piatti di latte coagulato: «Segue poi un dolce su un coccio per Ka; perché, per mezzo di quel dolce su un coccio per Ka, Prajapati conferì felicità (*ka*) alle creature, e così ora il sacrificante conferisce felicità alle creature per mezzo di quel dolce su un coccio: questo è il motivo per cui vi è un dolce su un coccio per Ka ». Quel dolce su un coccio serviva a rivelare qualcosa che altrimenti sarebbe potuto sfuggire. Gli uomini già sapevano che il mistero dell'identità si annidava non negli dèi, ma nel loro Progenitore: Prajapati. Ora, dietro quel nome, che era piuttosto un appellativo, se ne scopriva un altro, che era un

pronome interrogativo: Ka, *Chi*? E dietro di esso? Non si riconoscevano altri nomi. Si era nell'indefinito, illimitato, traboccante, che era la natura stessa di Prajàpati. Una natura che obbligava a muovere un passo al di là degli dèi. Ma verso dove? Di Prajapati poco si sapeva, rispetto alla sua immensità senza margini. E, in quel poco, ciò che spiccava era la sofferenza, il lungo tormento del corpo disarticolato e piagato. Che altro? Desiderio puro - o elaborato nell'arduo, sfibrante *tapas*. Così si avvicinavano a lui con cautela, come a qualcuno di dolorante. E qui si mostrò l'imprevisto: Ka significa anche *felicità*. Perciò sul latte coagulato si spargevano frutti di *karira*: per conferire felicità alle creature. Già questo coglieva di sorpresa. Colui che era l'immagine del tormento diventava l'accesso alla felicità. Ma che cos'era la felicità? I figli di Prajapati, per esempio, sembravano conoscere soltanto la fame o la fuga. E ora scoprivano che nel loro Padre qualcos'altro si celava, come la sillaba *ka* nella pianta *karira*. Come raggiungerlo? Una volta Prajapati rispose al quesito, con la precisione di un agrimensore: « Quanto voi offrite, tanto è la mia felicità ». La felicità appariva connessa, saldamente vincolata all'offerta. E l'offerta prima era quella costruzione di mattoni nella quale si ricomponeva il corpo di Prajàpati. Infatti: « In quanto per lui vi era felicità (*ka*) in ciò che veniva offerto (*ista*), perciò essi sono mattoni (*istakà*)». Così la parola che designava i mattoni dell'altare del fuoco congiungeva in sé, con il legame più forte, che è quello della sillaba con la sillaba adiacente, *offerta* (*isti*) e la *felicità* (*ka*). Così significando «felicità nell'offerta». Fu una sorpresa, quella frase del Padre, che si incise nella memoria dei figli. Da allora si affaccendarono come non mai intorno all'altare del fuoco, impararono a elaborare una composizione di *mattoni felici*, perché volevano testardamente ricomporre l'identità perduta del Padre. Soltanto così gli avrebbero restituito la felicità, soltanto così la felicità sarebbe discesa su loro stessi, attraverso quel dolce adagiato su un coccio.

Ma la speculazione linguistica dei ritualisti è inarrestabile. Un ulteriore significato affiora nella *Chândogya Upanisad*. E viene dalla voce più autorevole, quella dei fuochi che lo studente Upakosala aveva curato per dodici anni, durante il suo noviziato presso Satyakàmajàhala. Il maestro aveva congedato tutti i suoi discepoli, ma non Upakosala, che era diventato triste e si rifiutava di mangiare. La moglie del maestro gli chiese il perché e Upakosala rispose: «In questa persona ci sono desideri molteplici. Sono colmo di malesseri. Non mangerò». Fu quello il momento in cui i fuochi decisero di intervenire. Erano grati a quello studente che li aveva curati con scrupolo. Vollero spiegargli, con il minimo di parole, qualcosa di indispensabile. Dissero: «Il *brahman* è soffio, il *brahman* è felicità (*ka*), il *brahman* è spazio (*kha*)». Lo studente era ancora perplesso. Disse: «So che il *brahman* è soffio. Ma non so che cosa sono *kae kha*». I fuochi risposero: «Ciò che è *ka* è *kha*, ciò che è *kha* è *ka*». Il testo aggiunge: « Gli spiegarono così il soffio e lo spazio». Dai commenti linguistici (*Brhaddevatà* e *Nirukta*) si acquisisce che *Ka* era anche *kàma*, « desiderio », e *sukha*, « felicità ». Ma ora anche *kha*, « spazio », si sovrapponeva nello stesso nome. E che cosa fosse viene precisato in un punto cruciale della *Brhadàranyaka Upanisad*: «Il *brahman* è *kha*, spazio; lo spazio è primordiale, lo spazio è ventoso ».

Gli etimologisti e i lessicografi ci avvicinano a certi dettagli eloquenti che non sempre i ritualisti concedono. Dietro il corpo disarticolato di Prajapati, che « ha corso tutta la corsa » ed è finito per cadere sul proprio occhio, da cui sgorgava cibo come fossero lacrime («Da lui, così caduto, fluiva il cibo: era dal suo occhio sul quale giaceva che il cibo fluiva»), dietro la sua figura indistinta alla quale il figlio Indra ha presto voluto sottrarre grandezza e splendore, si cominciava a intravedere una sterminata estensione di desiderio, che si sovrapponeva a una felicità precedente a ogni esistenza, in uno spazio precedente a tutto e capace di accogliere tutto, in una perenne circolazione di venti. E questo era *Ka*.

Ka, kha: distinte nella grafia, quasi indistinte nel suono, quelle due sillabe, congiungendosi, dovevano sanare ogni tristezza. Perché? Questa volta, in *ka*, solo nell'ombra si profilava Prajapati, mentre si stagliava il significato di «felicità», *sukha*. La felicità si diffondeva nello spazio (*kha*) - e lo spazio permetteva alla felicità di respirare. In altra occasione, un altro maestro aveva precisato a Upakosala che cos'è quella semplice apertura dello spazio che è *kha* (e significa anche «orifizio», «ferita», «zero»).

Ma come si manifesta il *brahman* in *kha*, nello « spazio aperto » ? In forma di clessidra. Che nella parte superiore si espande nella totalità dello spazio esterno. Nella strozzatura si contrae in un punto quasi impercettibile, situato in una minuscola cavità nel cuore di ciascuno. Dietro la quale si spalanca un'immensità equivalente a quella del mondo esterno. E' la parte inferiore della clessidra. Attraverso la strozzatura passa il granello di senape upanisadico (ed evangelico) e si espande nell'invisibile. Un passo della *Chândogya Upanisad* enuncia tutto questo (una rivelazione che sconvolge ogni pensiero precedente) nel modo più piano, più diretto, come in una conversazione pacata, persuasiva: «Ciò che si chiama *brahman* è questo spazio, *àkàsa*, che è esterno all'uomo. Questo spazio che è esterno all'uomo è lo stesso che è interno all'uomo. E questo spazio interno all'uomo è quello stesso che sta dentro il cuore. E' il pieno, l'immutabile». L'aura che avvolge le persone è l'impronta che lascia presagire la presenza della parte inferiore della clessidra. Per i romantici tedeschi l'esplorazione dell'interiorità era una ricerca tenace della strozzatura nella clessidra, senza l'ausilio dei riti e dei fuochi.

Arka: parola che appartiene a un linguaggio segreto, di cui poco sappiamo. Lo riconobbe il più severo sacerdote dello *Satapatha Bràhmana*, Armand Minard, che dedicò l'opera della sua vita a commentarlo, sillaba per sillaba, non senza la perversa soddisfazione di renderne l'accesso ancora più arduo:

«*arka*-. raggio (lampo, fiamma, fuoco, sole), - pianta le cui foglie fiammate portano l'offerta a Rudra nella sua centuria lumi ale (*satarudriya*), - laude, inno (= *uktha*), che è forse il senso primo (Ren. JAs 1939 344 n. 1). Questa polisemia alimenta infinite speculazioni (così X 6 2 5- 10). E la parola è (quasi: 525 a) sempre, come qui (e !363), presa in due o più sensi». Queste parole commentano *Satapatha Bràhmana*, 10, 3, 4, 3 («Conosci tu I 'arkaì Ebbene, che la tua Signoria si degni di insegnarcelo») e possono dare il brivido dell'ebbrezza filologica a cui Minard si abbandonava. In altro stile, gli fa «la controcanto Stella Kramrisch: «*Arka* è qualsiasi cosa irradi. E' raggio, splendore e folgore. E il canto».

Il passo commentato da Minard è un esempio insolente di questionario per enigmi, dove dietro ai dettagli *dell' arka* in quanto pianta (*Calotropis gigantea*) traspare il corpo dell'uomo («Conosci i fiori *dell'arka*? Con ciò intendeva gli occhi» - e così via per gli altri organi), mentre a sua volta dietro l'*arka* si profilava Agni, fino all'equazione ultima: «Colui che considera Agni come *arka* e come l'uomo, nel suo corpo quell'Agni, *l'arka*, sarà costruito attraverso la conoscenza che "Io qui sono Agni, l'arca"». Ma nell'arca erano insediati anche Ka e *ka*, «felicità». Subito dopo l'inizio della *Brhadàranyaka Upanisad*, trascinante corteo di divinità guidate dalla fanciulla Aurora, Usas, che si svela essere «la testa del cavallo del sacrificio», si passa all'arca: «All'inizio non c'era niente quaggiù. Tutto era avvolto da Morte [Mrtyu], dalla fame, perché fame è Morte. Egli [Mrtyu] concepì questo pensiero: "Che io possa avere un Sé". Così avviò una preghiera. E, mentre pregava, furono generate le acque. Egli disse: "Mentre pregavo [*are-*] mi è toccata la felicità [*ka*] così Senart, ma *ka* significa anche «acqua», perciò divelle traduce: «Mentre mi dedicavo a una recitazione liturgica, l'acqua sgorgò da me »] ". Da questo deriva il nome *arka*. La felicità tocca a colui che sa così perché *V arka* si chiama *arka* [qui divelle è in difficoltà perché deve tradurre in questo modo: «L'acqua sgorga da colui che sa così »] ».

Ma la narrazione prosegue: « Le schiume delle acque si solidificarono e fu la terra. Sulla terra egli [Mrtyu] si affaticò. Quando fu sfinito e ardente, l'essenza del suo fulgore divenne il fuoco ». Dopo le acque e la terra, altri pezzi del mondo si formavano: il sole, il vento. Era il soffio della vita che si scomponeva in parti. Allora Morte desiderò: «Che possa nascere un secondo Sé. Morte, che è fame, si congiunse mentalmente (*manasà*) in un coito (*mithunam*) con Parola, Vàc. Ciò che era il seme divenne l'Anno». La Parola, Vàc, come figlia con cui immediatamente congiungersi, l'apparizione del Tempo (Anno) : tutto questo si è già incontrato nel lungo testo di cui la *Brhadàranyaka Upanisad* è la parte finale, il congedo: nello *Satapatha Bràhmana*. Però lì il soggetto era Prajàpati, qui Mrtyu, Morte, che continua a comportarsi come Prajàpati. Pratica il *tapas*, si estenua, si disarticola. Dal suo corpo fuggono «i soffi: lo splendore, l'energia». Come accade anche nelle storie di Prajàpati, il suo corpo si gonfia. E' una carcassa, ma ospita ancora la mente. Allora Mrtyu pensò di farsi un altro corpo. Nella mente si formularono le stesse parole che si era detto all'inizio: « Che io possa avere un Sé ». Allora diventò cavallo, *asva*, perché si era «gonfiato», *asvat*. E una volta che Mrtyu si è gonfiato nel cavallo, potrà sacrificarlo, perché « ciò che si era gonfiato era diventato adatto al sacrificio (*medhya*)». Questa è l'origine del sacrificio del cavallo, *asvamedha*. Sentiamo qui agire lo stesso procedimento, cifrato e fulmineo, che agiva per la parola *arka*. Infatti il testo non manca di accennarlo: «Sono due, *arka* e *asvamedha*, ma c'è una divinità unica, che è Mrtyu». Sino in fondo, sino all'istituzione dell' *asvamedha*, che è il sovrano fra i sacrifici, Mrtyu e Prajàpati hanno proceduto l'uno nelle orme dell'altro, come due doppi di se stessi. Ma solo ora, nell'*Upanisad* «della foresta», si formula l'ossessione lancinante dei ritualisti vedici, che nei *Bràhmana* appare più fuggevolmente: la «morte ricorrente», *punarmrtyu*, il supremo fra i mali che si possono subire. E la potenza che permette di sfuggirle è lo stesso Mrtyu, Morte: «Evita la morte ricorrente, la

morte non può raggiungerlo, Mrtyu diventa il suo Sé, diventa una di queste divinità [colui che sa così] ».

Come si era giunti a questo stupefacente rovesciamento, per cui Morte diventava la liberazione dalla morte? Era stato un procedimento in vari stadi. All'inizio: «Prajàpati creò le creature: dai soffi ascendenti emise gli dèi, dai soffi discendenti i mortali. E, al di sopra delle creature, creò Morte come colui che le divorava». Più avanti nello stesso *kànda* dello *Satapatha Bràhmana* si parlava di Prajàpati che, « dopo aver creato le cose esistenti, si sentì svuotato ed ebbe paura di Morte ». Più avanti ancora, si dice: «Morte, che è il male (*pàpmà mrtyuh,*)» sopraffecce Prajàpati mentre stava creando. Quanto più si procede nel testo, tanto più Mrtyu si avvicina a Prajàpati e lo assedia: presenza incombente, infine duellante. E, quando si arriva alla *Brhadàranyaka Upanisad*, la situazione è ormai rovesciata: non si parla più di Prajàpati, il soggetto è Mrtyu - e Morte si sottopone a tutte le prove, a tutte le fatiche attraversate da Prajàpati. Questo significa forse che l'*Upanisad* opera un mutamento radicale di prospettiva? Certamente no. Tutto era predisposto. Già nel decimo *kànda* dello *Satapatha Bràhmana* si leggeva che Prajàpati è « l'Anno, Morte, il Terminatore ».

A otto anni, il piccolo brahmano si presentava al maestro e diceva: « Sono venuto per diventare un allievo». Allora il maestro gli chiedeva: «*Ka* (Chi, Quale) è il tuo nome?». Nella domanda era inclusa la risposta: «*Ka* è il tuo nome». In quel momento l'allievo entrava nell'ombra di Prajàpati, assumendone persino il nome: «Così egli lo rende appartenente a Prajàpati e lo inizia ». Tutto il resto era una conseguenza. Il maestro prendeva la mano destra dell'allievo e diceva: «Sei discepolo di Indra. Agni è il tuo maestro ». Potenti divinità, che gettavano un'ombra. E in quell'ombra si trovavano Prajàpati e l'allievo stesso, che in quell'istante si avviava verso una lunga trasformazione. Sarebbe durata dodici anni.

«Prajàpati veramente è quel sacrificio che qui si celebra; e da cui queste creature sono nate: e similmente nascono ancora oggi». Queste parole, nettamente scandite, si ritrovano per tre volte identiche, a breve distanza. Suonano come un avvertimento, un accordo iniziale. Ci ricordano che la teologia di Prajàpati è innanzitutto una liturgia. Non si tratta soltanto di ricostruire quali furono in origine gli atti di Prajàpati perché fossero prodotti gli esseri. Ora si tratta di compiere atti corrispondenti perché gli esseri continuino a essere prodotti. L'azione di Prajàpati è ininterrotta e perenne. E' l'azione che si compie nella mente, in ogni mente, che lo sappia o no, quando dalla sua estensione inarticolata e senza bordi si distaccano forme che hanno un profilo e si distinguono da altro.

Per i veggenti vedici, la cosmogonia non era il racconto canonico dei primordi, ma un genere letterario, che ammetteva un numero indefinito di varianti. Tutte però compatibili - *iva*, «per così dire». O almeno tutte convergenti su un punto che non veniva mai meno: il sacrificio. Il sacrificio era la respirazione delle cosmogonie multiple: storie di un sacrificio specifico che al tempo stesso fondavano il sacrificio. Su che cosa accadde a Prajàpati in origine vengono date versioni numerose e divergenti all'interno di una stessa opera. E ogni volta la nuova versione serve a spiegare qualche dettaglio del mondo quale è. Se le storie di Prajàpati non fossero una pluralità irriducibile, il mondo sarebbe più povero, meno agile, meno capace di metamorfosi. Quanto più variegata l'origine, tanto più fitta e impenetrabile la tessitura del tutto. Per designare la quale si usa dire «i tre mondi»: il cielo, la terra e lo spazio atmosferico. Tutto ciò che avviene si svolge fra quei tre strati della realtà. E tanto già basterebbe a rendere l'insieme sufficientemente complicato, perché i rapporti fra quei tre livelli sono fittissimi.

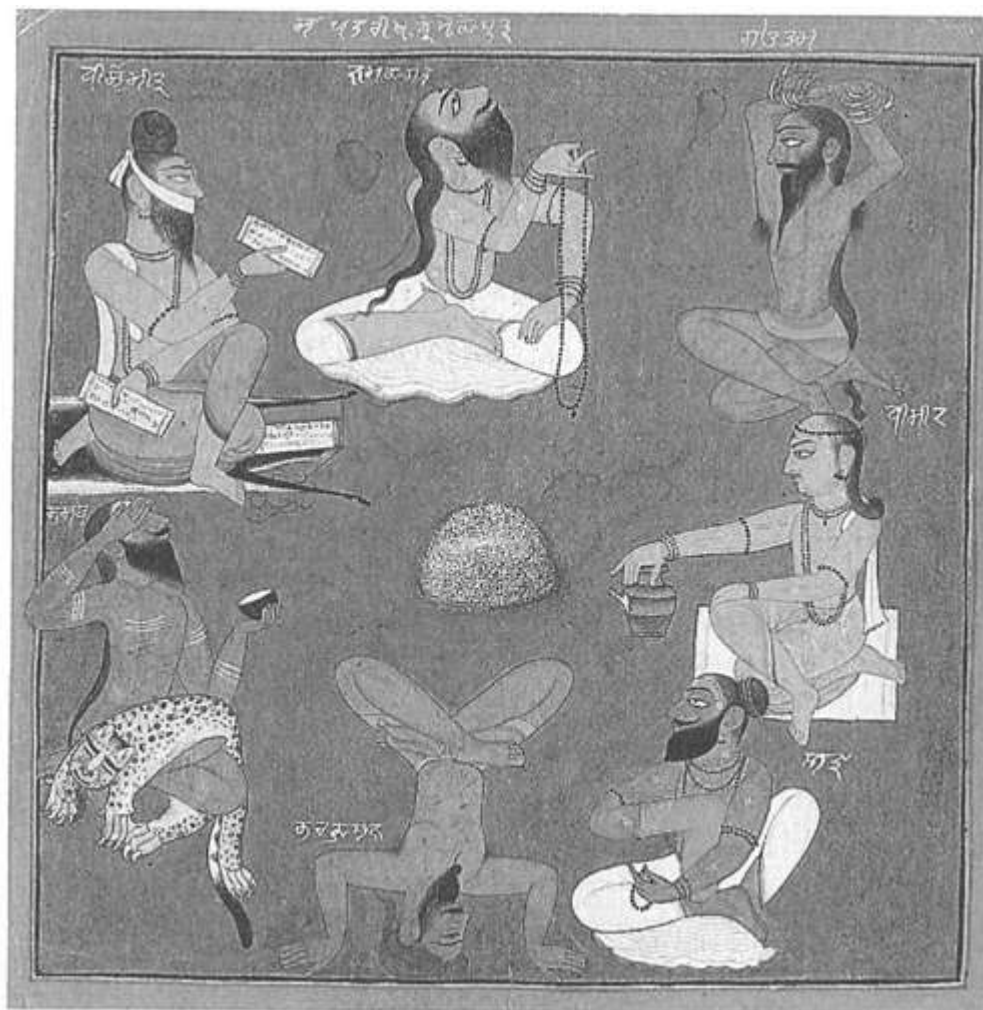
Ma il ritualista è l'uomo del dubbio. Per ogni gesto che compie, lo pungola una domanda: sarà questo *il* gesto da compiere? Coprirà questo gesto tutta la realtà? O rimarrà comunque una

realtà ulteriore, che questo gesto non riesce a toccare? Così, a un certo punto, il ritualista accenna a un *quarto mondo*. Se questo mondo esistesse, sarebbe una rivelazione squilibrante, perché tutto ciò che si è compiuto sino allora ha a che fare e soltanto con tre mondi. Non basterà la pura esistenza del quarto a vanificare una tale visione? E non sarà forse, quel quarto mondo, oltraggiato per non essere mai stato preso in considerazione? Eppure «incerto è se il quarto mondo esista». Quindi si riconosce che vi è un dubbio insanabile sull'esistenza stessa di un intero mondo. Come fare? Il ritualista è abituato ad aprirsi un passaggio, magari provvisorio, in questi grovigli. se incerta è l'esistenza del quarto mondo, «incerto è anche ciò che avviene in silenzio». Occorrerà allora aggiungere, nei gesti che vanno compiuti recitando una formula, un gesto ulteriore, che si compia in silenzio. Quel gesto sarà il riconoscimento che il quarto mondo *potrebbe* esistere. Tanto basta per andare oltre, verso altri gesti. Ma quel dubbio silenzioso permane sullo sfondo di tutte le speculazioni. Finché a un tratto, lateralmente, e con la sprezzatura peculiare dell'esoterico, si manifesta la frase che è la agognata risposta: «Prajàpati è il quarto mondo, in aggiunta e al di là di questi tre». Le risposte agli enigmi hanno un tratto peculiare: diventano subito altrettanti enigmi, ancora più radicali. Così in questo caso. Se Prajàpati è il «quarto mondo» - e l'esistenza del quarto mondo è «incerta» - l'esistenza stessa di Prajàpati sarà incerta: risalendo indietro verso colui che ha dato origine agli esseri, non si incontra qualcosa di più sicuro e solido, ma qualcosa di cui addirittura è legittimo porre in dubbio l'esistenza, qualcosa che si può comunque ignorare senza che questo disturbi in alcun modo il funzionamento del tutto, di quei «tre mondi» con i quali continuamente abbiamo a che fare. Qui è abbagliante l'audacia teologica dei ritualisti: implicita nel mistero è la capacità di instillare il dubbio sulla propria esistenza, la capacità di lasciar esistere il tutto senza che sia necessario ricorrere al mistero stesso. Nulla protegge il mistero come l'elusione della sua stessa presenza.

Prajapati: il rumore di fondo dell'esistenza, il ronzio costante che precede ogni profilo sonoro, il silenzio dietro il quale si avverte l'operare di una mente che è *la* mente. E' *l'Es* dell'accadere, quinta colonna che spia e sostiene ogni evento.

V

COLORO CHE VIDERO GLI INNI



Degli inni del *Rgveda* si dice che furono visti dai *rsi*. Perciò i *rsi* possono essere definiti «veggenti». Videro gli inni come si vede un albero o un fiume. Erano gli esseri più sconcertanti del cosmo vedico, quelli meno facilmente spiegabili. Dominanti fra loro, i Sette che risiedevano negli astri dell'Orsa Maggiore, i Saptarsi, non mancano di affinità con i Sette Sapianti ellenici,

con gli *abdàl* islamici e con i Sette Apkallu dell'Apsu accadico. Ma qualcosa nella natura dei *rsi* era uno scandalo epistemologico: soltanto a loro era concesso appartenere all'immanifesto e al tempo stesso intervenire nei fatti di ogni giorno, che reggevano occultamente.

E già questo era allarmante: che una categoria metafisica, l'*asat*, l'«immanifesto», fosse una categoria di esseri che hanno un nome. Così Hermann Oldenberg sentì subito il bisogno di sgombrare il terreno da indebite assimilazioni: « Questo non essere era un non essere di specie assai diversa rispetto a quello di Parmenide - e del suo rigore nel trattare con appassionata gravità del non essere del non essente si trovava qui ben poco ». L'imbarazzo di Oldenberg era giustificato e vi avvertiamo ancora la fierezza di chi era stato educato all'idea ottocentesca di classicità. Con i *rsi*, di fatto, il movimento segue tutt'altra direzione. Solo il punto di partenza è comune: quell'*asai* che Oldenberg traduce «non essere». Ora, se l'*asat* è i *rsi*, il non essere sarebbe una categoria di esseri. Questi, a loro volta, coinciderebbero con i « soffi vitali », *pràna* - e qui si precipita nella fisiologia. Inoltre il non essere agisce praticando il *tapas*, l'«ardore» che surriscalda la coscienza. Troppi elementi palpabili vengono attribuiti a questo non essere. E soprattutto: troppi elementi che poi continuano a mostrarsi e ad agire nell'esistente, in qualsiasi esistente. Così in esso vengono a formare un reticolo di crepe, come accennando che non tutto ciò che appare nell'esistente all'esistente appartiene. Questi passaggi metafisici non erano congeniali all'Occidente. Oldenberg tratteneva a stento l'indignazione: «Il non essere si mette a pensare, ad agire con tale prontezza, a dispetto di ogni *Cogito ergo sum*, come un asceta che si appresta a compiere qualche trucco magico ». Oldenberg credeva di aver enunciato un paradosso, se non un'assurdità. Ma le sue parole potevano anche essere intese come una sobria e precisa descrizione. Dall'alto dei loro astri i mio osservavano, con quella loro gravità esasperante, ancora più irridente del sarcasmo.

I veggenti vedici avevano visto gli inni del *Rgveda*, così come altri fra loro avevano *trovato* i riti che poi sarebbero stati celebrati e studiati. La conoscenza era un imbattersi in qualcosa di preesistente, che gli dèi concedevano, per sprazzi, di percepire. Gli dèi non si preoccupavano di educare e guidare il genere umano, che consideravano con sentimenti misti, talvolta benevoli talvolta ostili, così « di occasione in occasione, seguendo il capriccio del momento, la potenza celeste comunica all'uomo ora un frammento ora un altro dell'inestimabile sapere » (sempre Oldenberg).

Ma come si depositò e articolò quel sapere? Troppo perfetta la metrica, troppo variegato il lessico, troppo complessa la composizione dell'insieme perché il *Rgveda*, che di quel sapere è la concrezione, non presupponesse una lunga elaborazione, avviata ancora prima della discesa in India, in presenza di altri paesaggi, verso il nord-ovest, e di altre aurore. In certi inni si riconoscono tracce, come sempre enigmatiche, di queste vicissitudini. La più abbagliante poesia arcaica è già arcaizzante, come se la prima statuaria greca fosse quella del Maestro di Olimpia. Nel momento in cui ci apparve, trasmessa da migliaia di memorie, senza varianti, la parola dei *rsi* si mostrava già « tributaria di una lunga tradizione dotta ». E il *Rgveda* era già una *samhità*, una « raccolta », una antologia che « rimescola una massa più antica, meno differenziata, da cui capiclan e capiscuola avrebbero attinto in momenti diversi ».

Quando qualcosa (o qualcuno) viene creato, prodotto, emanato, composto - soprattutto se agli inizi del mondo -, i testi vedici dicono innumerevoli volte che ciò avvenne per mezzo del *tapas*, dell'«ardore». Ma che cos'è il *tapasì* Sviati dalle traduzioni cristianizzanti («ascesi», «penitenza», «mortificazione») che hanno avuto corso sin dalle prime edizioni ottocentesche (e tuttora si possono incontrare), molti indologi hanno evitato la questione. Dopo tutto, è risaputo che in India più che altrove si fa notare la presenza di asceti,

penitenti e devoti che si mortificano. Sarebbero loro gli ultimi praticanti del *tapas*. E la questione sembrerebbe risolta con il rimando a una generica spiritualità.

Ora, certamente il *tapas* è una forma di ascesi, nel senso originario di « esercizio », ma si tratta di un esercizio altamente peculiare, che implica il fatto di sviluppare calore. *Tapas* è parola affine al *tepor* latino - e indica un fervore, un ardore. Coloro che praticano il *tapas* potrebbero essere definiti « gli ardenti ». Ed è un calore che può diventare una vampa devastante. Così accadeva con alcuni *rsi*, che ogni tanto scuotevano il mondo.

I *rsi* non sono dèi, non sono demoni, non sono uomini. Ma spesso appaiono prima degli dèi, anzi prima dell'essere da cui gli dèi sono stati emanati; spesso mostrano poteri demoniaci; spesso si muovono come uomini fra gli uomini. I testi vedici ostentano indifferenza di fronte a queste incompatibilità, come se non le riconoscessero, forse anche perché gli inni del *Rgveda* risultano composti dai *rsi* stessi. Invano si cercherebbero altrove, in altri luoghi ed epoche, figure che riuniscano in sé i loro caratteri, convergenti in uno: l'incandescenza della mente. Con la quale i *rsi* erano capaci di investire ogni altro essere, si trattasse di dèi, uomini o animali.

I *rsi* raggiunsero un grado di conoscenza inaccessibile non già perché pensarono certi pensieri ma perché *ardevano*. L'ardore viene prima del pensiero. I pensieri emanano come vapori da un liquido surriscaldato. Mentre i *rsi* sedevano, immobili, e contemplavano gli accadimenti del mondo, in loro turbinava una spirale rovente da cui si sarebbero distaccate, un giorno, le formule degli inni del *Rgveda* o i « grandi detti », *mahavākya*, delle Upanisad.

Nulla di più sviante che pensare ai *rsi*, e innanzitutto ai Sette Veggenti, come a esseri quieti e bonari, disgiunti dalle

vicissitudini del mondo. Al contrario, se il mondo procede nel suo corso, lo deve in primo luogo alle immani riserve di *tapas* che i Sette Veggenti incanalano, momento per momento, nelle vene dell'universo. Ma quel *tapas* può occasionalmente puntare contro il mondo stesso - e sconvolgerlo. E neppure si può dire che quella massa di ardore incandescente si lasci pilotare dai *rsi* stessi. Quando uno dei Sette Veggenti, Vasistha, disperato per la morte dei suoi figli, desiderò uccidersi, il suo *tapas* glielo impedì. Precipitò da un'altissima rupe solo per essere accolto in un vasto loto come in un soffice letto. Il suo *tapas* era troppo potente per concedere che il suo portatore si estinguesse.

Appartiene ai primordi, e non viene mai abbastanza chiarita, la vicenda dei rapporti fra i Sette Veggenti e le loro consorti, le Pleiadi. Nelle loro residenze celesti, i Saptarsi segnavano il nord con la Stella Polare. Se un tempo li chiamavano anche «orsi», *rksa*, si può pensare che nel loro aspetto qualcosa ricordasse quegli animali, così come i Sette Apkallu sumeri, le « Carpe Sante », ci appaiono rivestiti dalle squame dei pesci che li evocano. I Saptarsi erano tre coppie di gemelli, più « un settimo nato da solo ». Amati e rispettati dalle loro consorti, ne erano però separati da una vasta estensione del cielo, perché le Pleiadi sorgono a est. Così si insinuò il primo amante, Agni, il primo seduttore clandestino che insidia le donne solitarie, trascurate dai mariti. Cominciò lambendo con le sue vampe le dita dei piedi delle mogli dei *rsi*, quando stavano raccolte intorno al fuoco. Infine divenne l'amante di ciascuna. Soltanto l'austera Arundhatì gli si negò. Così un giorno, quando le Pleiadi discesero nelle acque di un canneto per accogliere Agni fuggiasco, era un vecchio amante in difficoltà che ritrovavano.

I ritualisti si chiedevano, al momento in cui si trattava di stabilire il luogo dei fuochi: Occorre rifiutare la protezione delle Pleiadi, in quanto adultere, o cercarla per la stessa ragione, in quanto tradirono i *rsi* con Agni? L'alternativa era questa: situare i fuochi sotto le Pleiadi, cercandone in qualche modo lo

sguardo complice, o invece tenersi lontani da loro, in quanto esempio dell'adulterio - o almeno, della distanza nella coppia (e a questo punto il ritualista osservava, crucciato, che «è una disgrazia non avere rapporti [con la moglie]»). In quel dilemma si rinnovava una delicata, ricorrente questione. I *rsi* sono sapienti dalla potenza immensa, temibili nell'ira, spesso sprezzanti e severi anche verso gli dèi. Ma non riescono a garantirsi la fedeltà delle mogli. Le Pleiadi, bellissime e anch'esse severe, non seppero resistere alle seduzioni di un dio. Avvenne con Agni, che fu a lungo il loro amante. Ma l'episodio più scandaloso fu la visita di Siva alla Foresta dei Cedri, quando tutte lo seguirono danzando, prese dall'ebbrezza. E proprio quella storia svelava un fondo di crudele vendetta. Perché i *rsi* erano innanzitutto gli sposi prescelti da Daksa per le sue figlie. E Siva era colui che aveva portato via Sati, la figlia prediletta, a Daksa, contro la volontà del padre. Così era nata la tensione che aveva alla fine arso il corpo di Sati. E ora Siva, attraverso i *rsi*, irrideva tutti coloro che al mondo avrebbero continuato a rappresentare l'autorità di Daksa, il potere sacerdotale.

Risalendo alle loro origini interne al divino, quelle storie erano il nuovo manifestarsi, in termini erotici, della tensione fra Brahmà e Siva, quella per cui Siva aveva mozzato la quinta testa di Brahmà e poi a lungo aveva vagato in vesti di mendico, con il teschio del dio attaccato alla mano come una ciotola. Ma che cosa aveva fatto nascere la tensione fra Brahmà e Siva? Punto oscuro, del quale non molto si riesce a percepire. Se da Brahmà discende l'ordine e l'autorità sacerdotale, Siva è la perpetua certezza che a un certo punto quell'ordine verrà abbattuto, che non reggerà all'urto di una qualche forza che sussiste al di là del rito. Così quell'ordine si disgregò nel corso della storia. Così le mogli dei Saptarsi non avevano potuto resistere all'assiduo, appassionato corteggiamento di Agni.

I veggenti vedici consideravano il passaggio della mente da un pensiero all'altro, e così anche il suo sprofondare sempre più

nello stesso pensiero, come il modello di ogni viaggio. Per parlare di oceani, montagne e cieli non avevano bisogno di temerarie esplorazioni. Potevano rimanere immobili accanto alle loro masserizie, in una qualche pausa delle loro migrazioni. Il risultato poteva essere lo stesso. Viaggiare è un'attività eminentemente invisibile, pensarono. E, se mai, si manifesta in una serie di gesti liturgici. Perciò nei rituali dell'accensione si preoccupavano innanzitutto di accendere la mente, unico destriero capace di trasportarli presso gli dèi. E si mormorava: «Sì, ciò che trasporta presso gli dèi è la mente ».

L'attività da cui dipende e discende l'intera creazione è soltanto mentale. Ma di una specie che subito manifesta l'efficacia della mente su ciò che le è esterno. E le propaggini dell'esterno sono, per la mente, l'interno del proprio corpo. Così si produce una combustione invisibile, un tepore progressivo, fino all'ardore che consegue all'operare della mente. E' il *tapas*, ben noto agli sciamani siberiani, ignorato o clandestino nel pensiero occidentale. Ubiquo e sovrano, rare volte viene definito nei suoi poteri, perché troppo evidenti. Ma talvolta il ritualista si concede di precisarli: « Invero con il *tapas* conquistano il mondo ». Ciò che agisce sul mondo, ciò che lo investe è il *tapas*, l'ardore interno alla mente. Senza di esso, ogni gesto, ogni parola sono inerti. Il *tapas* è la vampa che occultamente o in modo manifesto percorre il tutto. Il sacrificio è l'occasione perché si incontrino e si congiungano quelle due modalità dell'ardore, visibile nel fuoco, invisibile nell'officiante.

Questa la massima approssimazione concessa, se si vuole nominare il dato più elusivo e inevitabile: la sensazione di essere vivi. Che, ridotta alla sua essenza al tempo stesso propriocettiva e termodinamica, è sensazione di qualcosa che sta bruciando, qualcosa che arde su un fuoco lento e costante. Tutti gli altri caratteri sono aggiunti e sovrapposti a questo, che ne è il sottinteso e il supporto. Perciò il termine « estinzione », *nirvana*, predicato dal Buddha, dovette apparire come la

negazione per eccellenza di ciò che si presentava come la vita stessa. Perciò il sacrificio, in quanto atto del bruciare qualcosa, dovette apparire come la più precisa equivalenza visibile di quello stato che è il fondamento della vita stessa.

Spettava ai *rsi* essere i guardiani e i garanti dell'ordine del mondo. Ma a loro spettava anche un'altra funzione, che in ogni momento minacciava di disonestare l'ordine del mondo. I *rsi* erano all'origine delle storie. Nella matassa inesauribile delle vicende degli uomini e degli dèi, a ogni snodo si incontrava la maledizione o la « grazia », *vara*, di un *rsi*. Le grandi narrazioni epiche come il *Mahàbhàrata* o il *Ràmàyana*, simili a immensi alberi fronzuti, si presenteranno un giorno come opera di un *rsi*, Vyasa o Valmiki. Ma, già prima, l'intelaiatura delle storie che raccontavano era dovuta agli atti di altri *rsi*, fra i quali poteva insinuarsi anche colui che un giorno sarebbe stato l'autore del poema che raccontava quelle storie. Così accadde con Vyàsa e il *Mahàbhàrata*, come se Omero fosse stato uno degli eroi greci che si battevano sotto le mura di Troia.

Non sussistono tracce archeologiche di regni vedici, ma il *Rgveda* evoca più volte aggressioni e battaglie. Culminanti nella « guerra dei dieci re », dove il capo dei Bharata armati di asce, Sudàs, riuscì a sgominare una coalizione di dieci potentati - Àrya e non Àrya - che lo accerchiavano. Così si imposero i Bharata, con il nome che ancora oggi designa gli Indiani. O almeno questo si può desumere, perché gli inni non raccontano mai una sequenza di fatti, ma vi alludono, rivolgendosi a dèi e uomini che già li conoscono. Quali furono i tratti salienti di quella guerra? Per definire i nemici dei Bharata, il testo dichiara soltanto che erano « senza sacrifici (*àyajyavah*) ». Tanto doveva bastare. Ogni guerra — si intendeva — è guerra di religione. Quanto ai Bharata stessi, li sostenevano di concerto Indra e Varuna, divinità non sempre amiche. Come era stato possibile quel prodigio? Grazie all'opera di un veggente, il *rsi* Vasistha, che aveva intessuto quell'alleanza e si era insediato

come cappellano dei Bharata, estromettendo un altro veggente, Visvamitra, che era subito passato nelle file nemiche. Da allora, incessante è stata la loro lotta. Litigavano seduti su sponde opposte della Sarasvati e le loro voci trapassavano i flutti scroscianti. Anche quando Vasistha trasformò Visvamitra in un airone - e Visvamitra a sua volta trasformò Vasistha in gru -, continuarono a battersi nei cieli con furiosi colpi di becco. Si detestavano per profonde ragioni teologiche, «tutti dediti all'attaccamento o all'avversione, sempre pieni di desiderio e d'ira».

Visvamitra una volta aveva minacciato di distruggere i tre mondi, ma Vasistha contava sul suo segreto: era l'unico fra i *rsi* ad aver visto Indra «faccia a faccia». Anche quando gli inni accennano alle battaglie non si soffermano a evocare i re, i guerrieri e le loro imprese, ma gli dèi e i *rsi*, come se soltanto fra loro potessero avvenire gli scontri decisivi. Se Sudàs, alla fine, si rivelò essere un grande sovrano, non fu tanto perché sconfisse i dieci re, ma perché un giorno Vasistha gli insegnò come celebrare un tipo particolare di sacrificio del *soma*. Sudàs gli fu grato. Donò a Vasistha duecento vacche, due carri con donne, gioielli e quattro cavalli.

VI

DALLE AVVENTURE DI MENTE E PAROLA



Ma *Manas*, «mente» (sarà il latino *mens*), «pensiero». Ma in primo luogo il puro fatto di essere coscienti, desti. Per gli

uomini vedici, tutto discendeva dalla coscienza, nel senso di pura consapevolezza, sprovvista di ogni altro attributo. La invocarono con tocco delicato, come «la divina che viene avanti da lontano quando ci destiamo e che ricade quando ci assopiamo ». Come « colei grazie alla quale i veggenti, abili artefici, operano nel sacrificio e nei riti». Dissero che era un «prodigio inaudito, insediato negli esseri». Vi riconobbero « ciò che avvolge tutto ciò che fu, è e sarà ». La chiamarono « stabile nel cuore e tuttavia mobile, infinitamente veloce ». L'inarrivabile velocità della mente: qui forse per la prima volta veniva nominata, evocata, adorata. Infine il desiderio, più volte ripetuto: «Possa ciò che essa [la Mente] concepisce essermi propizio ». La mente è una potenza esterna, pari agli dèi e superiore agli dèi, che concepisce in solitudine e può, per sua grazia, riverberarsi nella mente di ciascuno. E il primo desiderio, il più alto, è che ciò possa avvenire in modo « propizio ». Allora *manas* agirebbe come « un buon auriga », diventerebbe colui «che dirige potentemente gli uomini come corsieri, con le redini ».

L'assolutismo della mente, presupposto del pensiero vedico, non significava affatto onnipotenza della mente, come se alla mente si attribuissero sovrani poteri magici. Se così fosse, il risultato sarebbe stato una costruzione in fondo rozza, in tutto equivalente - a rovescio - a quella in cui tali poteri sovrani vennero attribuiti a una entità chiamata « materia ».

Per cogliere la potenza peculiare della mente, bisogna risalire allo stato più misterioso, quello in cui «l'immanifesto (*asat*) non c'era e non c'era il manifesto. Le stesse parole si leggono in un passo dello *Satapatha Brahmano*, con l'aggiunta di un *iva*, «per così dire », che accresce l'incertezza e il mistero. E con una precisazione da cui tutto il resto discende: «Allora c'era soltanto questa mente (*manas*)». Che cos'è dunque la mente? Fra tutto ciò che è, l'unico elemento che era già prima che ci fossero il manifesto e l'immanifesto. Una sorta di guscio rispetto a

qualsiasi cosa sia o non sia. *Mente* è l'unico elemento *da cui non si dà uscita*. Qualsiasi cosa avvenga o sia avvenuta, *mente* era già lì. Mente è l'aria in cui respira la coscienza. Perciò si dà coscienza prima che sussista qualcosa di cui avere coscienza. I guardiani vengono prima di ciò che devono osservare e custodire. I rsi sono anteriori al mondo.

Il fatto che *manas* fosse già prima che il tutto si spartisse fra manifesto e immanifesto conferisce alla mente un privilegio ontologico rispetto a ogni altro elemento. Il mondo può anche essere infinito, ma non riuscirà a cancellare quell'entità che da sempre lo osserva. D'altra parte, l'immagine di un cosmo totalmente privo di coscienza è qualcosa che molti presuppongono ma nessuno è mai riuscito a rappresentarsi. Eppure, sarebbe quella la visione positivista più radicale: non era forse la mente un *epifenomeno*? Se la coscienza deve essere qualcosa che appartiene soltanto alle *funzioni superiori* (così si usava dire), che cosa accadeva prima che quelle funzioni prendessero forma? Doveva sussistere una sorta di naturalità intatta. Ma natura rispetto a che cosa? E se, come vorrebbe invece la visione evoluzionistica - ramo vigoroso che si diparte dall'albero del positivismo -, la coscienza fosse qualcosa che *emerge* a un certo punto, come gli uccelli o gli insetti? Quale sarebbe stata allora la storia precedente? Una lunga vicenda di massacri fra automi, ammesso che si riesca a convincersi che gli automi non hanno coscienza.

D'altra parte, il fatto di essere stata presente prima ancora dello scindersi fra manifesto e immanifesto instilla nella mente una singolare debolezza. E lo stesso varrebbe per l'altra ipotesi, che la mente sia addirittura nata dall'immanifesto: «Quell'immanifesto, che da solo era, si fece allora mente, dicendo: Voglio essere». E' vero che mai altri le avrebbe attribuito tale preminenza, poiché *manas* è comunque il primo essere emesso dal non esistente, ma al tempo stesso la sua adiacenza all'origine fa sempre dubitare alla mente di esistere.

Da una parte *manas* teme la propria inconsistenza, il riflusso nell'asat; dall'altra la mente è tentata di vedere tutto come una allucinazione, perché di fatto dalla mente tutto è sgorgato. Questa invincibile incertezza, che è l'angoscia peculiare della mente, si trasmise a Prajàpati, il dio alla mente più vicino, l'unico di cui si dica che è la mente: «Prajàpati è, per così dire, la mente » ; « la mente è Prajàpati ».

Il mondo può funzionare senza fare ricorso alla mente, così come gli dèi procederanno attraverso le loro intricate vicende senza bisogno di riferirsi a Prajàpati. Capitò una volta allo stesso Prajàpati di saltare il suo turno mentre divideva fra gli dèi le porzioni del sacrificio. Fu il primo a comportarsi come se egli stesso non contasse. Infatti la mente può agevolmente convincersi di non esistere. Nata prima dell'esistente, è continuamente tentata di considerarsi inesistente. E in certo modo la sua esistenza non è mai piena, perché sempre mescolata a *qualcosa che era prima che qualcosa fosse*. Tanto basta a metterla in dubbio.

Manasà, « mentalmente », « con la mente », è parola che ricorre centosedici volte nel *Rgveda*. Nulla di simile si può riscontrare in altri testi fondativi di una civiltà. E' come se gli uomini vedici avessero sviluppato una peculiare lucidità e ossessività in rapporto a quel fenomeno che chiamavano *manas*, « mente », e che si imponeva loro con una evidenza ignota altrove.

La prima coppia, quella da cui ogni altra discende, non poteva che essere formata da Mente e Parola, Vāc (il latino *vox*). Mente è Prajapati - e a lui infatti va la prima oblazione; Parola sono gli dèi. Così a Indra, re degli dèi, va la seconda oblazione. Queste due potenze appartengono a due livelli diversi dell'essere, ma per mostrarsi efficaci devono congiungersi, *aggiogarsi*, con opportuni artifici. Da sole, Mente e Parola sono impotenti — o almeno insufficienti a trasportare l'offerta presso gli dèi. Il

cavallo della mente deve lasciarsi bardare con la parola, con i metri: altrimenti si perderebbe.

Ma come si percepirà nel rito, momento per momento, l'azione delle due potenze? «Quando ciò viene eseguito sottovoce, la mente trasporta il sacrificio presso gli dèi e, quando ciò è eseguito distintamente a voce alta, la parola trasporta il sacrificio presso gli dèi». Sarà dunque nell'alternarsi incessante fra mormorio (o silenzio) e parola chiara e distinta che percepiremo l'azione combinata di Mente e Parola, come un'oscillazione perpetua fra due livelli che non possono che essere compresenti se ciò che si compie deve essere efficace.

Ma non basta stabilire quali sono le due potenze che sole possono trasportare l'oblazione presso gli dèi. I ritualisti amavano il dettaglio e gli elenchi di corrispondenze. Non si contentavano, come un giorno i metafisici occidentali, di fissare una polarità. Da dove cominciare, allora? Da mestoli e cucchiai. *Manas*, che è l'elemento maschile (e qui la speculazione deve ricorrere a una lieve forzatura linguistica, perché *manas* è neutro), corrisponderà al «mestolo», *sruva* (sostantivo maschile), e con esso farà «quella libagione che « la radice del sacrificio»; mentre *vàc*, che è l'elemento femminile, corrisponderà al cucchiaino con il becco, *sruc* (sostantivo femminile), e con esso offrirà «la libagione che è la testa del sacrificio». Inoltre il silenzio apparterrà alla mente, perché «indefinita è la mente e indefinito è ciò che accade nel silenzio». La mente corrisponde alla posizione seduta, la parola alla posizione eretta.

Il punto più delicato sta nella ricerca di un equilibrio tra Mente e Parola. Questi due esseri non sono equipollenti. La mente è «di gran lunga più illimitata». Quando, insieme, diventeranno il giogo per il cavallo dell'oblazione, questa sproporzione si noterà. Il giogo sarà inclinato dalla parte più pesante, che è quella della mente. Perciò non sarà efficace,

disturberà il movimento. Occorrerà allora inserire una tavola d'appoggio dalla parte della parola, per riequilibrare i pesi. Questa tavola d'appoggio è un sublime accorgimento metafisico - e solo grazie a esso l'oblazione riesce a raggiungere gli dèi. Il motivo di quella tavola aiuterà a capire perché la parola non è mai intera, ma sempre incrinata o composta di più elementi, minacciata dall'inconsistenza - o comunque dall'insufficienza del suo peso.

I rapporti fra Mente e Parola furono sempre tesi e turbolenti. Una volta si scontrarono come due guerrieri - o due amanti. Ciascuna pretendeva di eccellere sull'altra. «Mente disse: "Sicuramente io sono migliore di te, perché tu non dici nulla che io non capisca; e poiché tu imiti ciò che ho fatto e segui nella mia scia, sicuramente sono migliore di te".

«Parola disse: "Sicuramente sono migliore di te, perché faccio apprendere ciò che tu conosci, lo faccio comprendere".

«Si appellarono a Prajàpati perché decidesse. Egli decise in favore di Mente e disse [a Parola] : "Mente è senz'altro migliore di te, perché imiti ciò che ha fatto Mente e segui nella sua scia"; e invero chi imita ciò che ha fatto uno migliore e segue nella sua scia è inferiore.

«Allora Parola, essendo stata contraddetta, rimase costernata e abortì. Essa, Parola, disse allora a Prajapati: "Che io non sia mai colei che ti porta le oblazioni, io che da te sono stata respinta". Perciò, qualsiasi cosa nel sacrificio si celebri per Prajàpati, lo si celebra a voce bassa; perché Parola non fu più portatrice di oblazioni per Prajàpati ».

La disputa fra Mente e Parola per il primato ricorda quella che avverrà in Grecia fra parola detta e parola scritta. E forse in questo slittamento di piani sta una differenza ineliminabile fra Grecia e India: in Grecia la Parola, il Logos, prende il posto che

in India ha la Mente, Manas. Per il resto, gli argomenti del contrasto sono gli stessi. Ciò che in India viene accusato di essere secondario, imitativo e derivato (la Parola) diventa in Grecia la potenza che rivolge le stesse accuse alla parola scritta. In Grecia, ciò che accade si svolge all'interno della parola. In India, ha origine in qualcosa che *precede* la parola: Mente. Come i Deva progressivamente dimenticarono Prajàpati, ma dopo un lungo periodo in cui a lui chiedevano aiuto, soprattutto finché dovettero combattere con i loro fratelli maggiori, gli Asura, così gli Olimpi si considerarono sin dall'inizio come la realtà ultima, relegando fra le oscure e crudeli storie delle origini le imprese di Cronos e della sua « mente ritorta », che però aveva dato al cosmo le sue misure e il suo ordine.

In molti modi fu condotta e in molti modi si concluse la guerra fra i Deva e gli Asura, anche se il risultato fu sempre lo stesso: la vittoria dei Deva. Ma, prima di raggiungerla, si susseguirono molti rovesci e molte rivincite. Decisivo fu il momento in cui gli dèi si trincerarono nella Mente e gli Asura nella Parola.

Mente voleva dire sacrificio. La natura di Mente era tale da farla coincidere con il sacrificio e il cielo. Questo si dichiara nella storia che giustifica la prescrizione, per il sacrificante, di legare un corno di antilope nella sua veste: « Dopodiché egli lega un corno di antilope nera al bordo della sua veste. Ora i Deva e gli Asura, entrambi generati da Prajàpati, acquisirono l'eredità del padre: i Deva presero la Mente e gli Asura la Parola. Perciò i Deva presero il sacrificio e gli Asura la parola. I Deva presero il cielo laggiù e gli Asura questa terra».

Così accadde che la guerra fra i Deva e gli Asura si trasformò nella storia dei rapporti fra un essere maschile, Yajna, Sacrificio, e un essere femminile, Vāc, Parola, araldo degli Asura. A questo punto si dileguarono le schiere nemiche e il clangore delle armi. La scena si sgombrò - preparandosi a ospitare la prima commedia amorosa. I Deva occhieggiavano

dietro le quinte. Non più guerrieri ma suggeritori, sussurratori. Appena videro lo splendore di Vàc, pensarono che per sconfiggere gli Asura bastava sottrargli quella donna. Tanto imperioso doveva essere il potere emanante dalla Parola. Non è vero soltanto, come scrisse Erodoto, che il ratto di una donna è all'origine di ogni guerra, ma è vero non meno che la conquista definitiva di una certa donna segna la fine della guerra. Così i Deva cominciarono a sussurrare a Yajna come sedurre Vàc. Ciò che seguì delineò il canone dell'approccio fra uomo e donna come un etogramma che sarebbe rimasto, per secoli, fondamentalmente immutato:

«I Deva dissero a Yajna, Sacrificio: "Quella Vàc, Parola, è una donna: falle segno e lei certamente ti chiamerà a sé". O, forse, egli stesso pensò: "Quella Vàc è una donna: le farò segno e lei certamente mi chiamerà a sé". Così egli le fece segno. Ella tuttavia all'inizio lo disdegnò, da lontano: perciò una donna, quando un uomo le fa segno, all'inizio lo disdegna, da lontano. Egli disse: "Mi ha disdegnato, da lontano".

«Essi dissero: "Basta che tu le faccia segno, signore, e lei certamente ti chiamerà a sé". Egli le fece segno; ma lei gli rispose, per così dire, soltanto scuotendo la testa: perciò una donna, quando un uomo le fa segno, risponde, per così dire, soltanto scuotendo la testa. Egli disse: "Mi ha risposto soltanto scuotendo la testa".

«Essi dissero: "Basta che tu le faccia segno, signore, e lei ti chiamerà a sé". Egli le fece segno, lei lo chiamò a sé. Perciò una donna alla fine chiama l'uomo a sé. Egli disse: "Di fatto mi ha chiamato".

«I Deva riflettevano: "Quella Vàc, essendo una donna, bisognerà stare attenti che non lo adeschi. Dille: 'Vieni qui dove sto io' e poi riferiscici come è venuta da te". Allora ella andò dove lui stava. Perciò una donna va da un uomo che sta in una

bella casa. Egli riferì come lei era venuta da lui, dicendo: "Di fatto ella è venuta"».

La sequenza non sarebbe perfettibile ed è tutta speziata dall'ironia vedica - un tipo di ironia che nei secoli è stata raramente percepita, sia in India sia in Occidente -, per esempio là dove si dice: «Perciò una donna va da un uomo che sta in una bella casa ». Con il loro gusto per l'elementare e insieme per la sistematicità, i ritualisti vedici sono riusciti a raccontare in tutte le sue fasi canoniche, come fosse un rito, quella commedia della seduzione che, dai lirici greci fino alla storia di Don Giovanni, è stata rappresentata soltanto per schegge, acuminate e roventi, ma senza preoccuparsi di ricostruire la sequenza in tutte le sue fasi, come invece qui accade. Quell'approccio galante è una mossa decisiva in una partita cosmica - e al tempo stesso è il modello di quanto avverrà miriadi di volte, nei vicoli, nelle piazze, nelle sale, nei bar e nei caffè del mondo.

Nella storia di Yajna e Vàc, il presupposto è che i Deva vincano la loro guerra perché hanno scelto la parte della Mente e del Sacrificio. Ma al tempo stesso essi sentono acutamente il bisogno di Vàc, potenza prima della parte avversa. Mente deve innanzitutto affermare la sua supremazia su Parola, in quanto l'operare di Mente include in sé il linguaggio, ma lo travalica anche. Pensare *non* è un atto linguistico: questo era un fondamento della speculazione dei *rsi*. Ma pensare *può* anche essere un atto linguistico, quando i Deva, attraverso Yajna, saranno riusciti a condurre Vàc dalla loro parte. E quel passaggio comporta un esaltarsi della potenza implicita nei Deva, oltre che la disfatta degli Asura. Su questo punto si stabilisce il distacco definitivo fra i Deva e gli Asura: gli Asura ormai sono esseri che li hanno *perso* la parola. Sono diventati «barbari (*mleccha*)» da quando Vàc li ha abbandonati. Allora si manifesta per la prima volta il disprezzo per il barbaro come balbettante. E l'opera del brahmano, che è opera per eccellenza della mente, si sarebbe attenuta al massimo rigore nell'uso

della parola, per non cadere nella «lingua degli Asura». Così i Deva avevano raggiunto il più alto e inattaccabile potere. Ma in quel potere supremo era insito il supremo pericolo. Lo scoprì lo stesso Indra, sovrano dei Deva. Avvenne dunque che Indra «pensò dentro di sé: "Certamente un essere mostruoso nascerà da questo accoppiamento di Yajna e Vàc: che non prenda il sopravvento su di me". Indra diventò un embrione ed entrò in quell'accoppiamento ». Qualche mese dopo, avvicinandosi alla nascita, Indra tornò a pensare: «Certamente ha grande vigore questo utero che mi ha contenuto: nessun essere mostruoso dovrà nascere da esso dopo di me, perché non prenda il sopravvento su di me». Così Indra straziò l'utero di Vàc, dove si era insinuato, in modo da renderle impossibile partorire un altro essere. Quell'utero lacerato e sfrangiato sta ora sulla testa del Sacrificio come un turbante dalle molte pieghe: «Avendolo afferrato e stretto con forza, egli strappò l'utero e lo pose sulla testa di Yajna, Sacrificio, perché l'antilope nera è il sacrificio: la pelle dell'antilope nera è lo stesso che il sacrificio, il corno dell'antilope nera è lo stesso che quell'utero. E poiché Indra strappò l'utero stringendolo con forza, per tale motivo il corno è legato strettamente al bordo della veste; e poiché Indra, diventato un embrione, nacque da quell'accoppiamento, per tale motivo il sacrificante, dopo esser diventato un embrione, nasce da quell'accoppiamento».

Parola e Mente devono stare entrambe dalla parte dei Deva, ma non devono essere *congiunte*: quella copula, l'intesa intima fra Mente e Parola, finirebbe per creare un essere di potenza tale da sopravanzare quella dei Deva. E i Deva vivono, sin dall'inizio, nel terrore di un tale momento. Con pena e fatica si sono conquistati il cielo e l'immortalità. Ora, da una parte ne ricacciano gli uomini, disperdendo le tracce del sacrificio; dall'altra stanno in guardia perché dal rito non si sprigioni una potenza capace di sopraffarli. Se Parola e Mente da allora hanno avuto rapporti incerti, nebulosi e a volte di malcelata ostilità, ciò è avvenuto in conseguenza del feroce intervento di

Indra: una delle sue imprese vili e misteriose, che hanno però conseguenze vastissime.

Così il rapporto fra Mente e Parola si stabilì quale si sarebbe dato poi nel mondo: non già una coppia di amanti, ma una visione orripilante, che ricordava un assalto brutale. Un essere maschile, Sacrificio, porta sulla testa l'utero lacerato della sua amante Parola, dove non potrà mai versare il suo seme. Così vollero i Deva perché l'equilibrio dei poteri non venisse di nuovo dissesato, questa volta a loro sfavore. Tale è la condizione in cui il mondo sarà tenuto a vivere. A questo si deve risalire per intendere l'attrazione erotica, ma anche l'invincibile squilibrio e disarmonia che regnano da allora fra Mente e Parola. Tema che risuona in Occidente nella nostalgia e nella perenne, vana evocazione della lingua adamica.

Un altro strato di implicazioni nella storia di Yajna e Vāc e del loro coito fatale è quello del conflitto, della latente, mortale ostilità fra mito e rito. Mentre in Grecia le storie degli Olimpi riuscirono a svincolarsi dalle loro associazioni rituali, proliferarono e infine si dispersero nel vasto estuario della letteratura di conio alessandrino, nell'India vedica è testimoniato il processo contrario: il progressivo asservimento delle storie mitiche al gesto rituale, come se la loro funzione fosse quella di illustrarlo — e non già di esistere per forza propria, come manifestazione primaria del divino. Forse anche per questo i Deva conservarono sempre un qualche tratto di pavidità e futilità. Una sequenza di atti rituali li aveva fatti diventare, un giorno, ciò che ormai erano. Un'altra sequenza, sfuggendo al loro controllo, avrebbe potuto, un altro giorno, abatterli.

Anche se opposte in tutto il resto, Atene e Gerusalemme finirono per stabilire un'alleanza strategica fondandola su una parola: *lògos*. Alleanza siglata con la prima frase del Vangelo di Giovanni. Fin dai sapienti greci, il *lògos* era stato una potenza

connessa alla parola, alla discorsività, anche se non si lasciava totalmente assorbire in essa. Mentre il *nous* era sempre stato una potenza indipendente dalla parola. Diventando Verbo e incarnazione divina, con il Vangelo di Giovanni, il *lògos* si riaffermava sovrano. Inconcepibile una potenza ulteriore. E con questo il pensiero, la mente si legavano indissolubilmente alla parola. Da allora in poi il pensiero non discorsivo sarebbe entrato nella penombra, se non nella clandestinità. Era l'Egitto del pensiero, la sua *facies hieroglyphica*, che si inabissava, ricacciata dalla formidabile armata del *lògos* come Ragione e del *lògos* come Verbo.

Estranea e ostile a questa drammaturgia fu, senza mai flettere, l'India vedica. Già nei Brahmana abbondano le storie mitiche e le sequenze liturgiche dedicate allo squilibrio insanabile fra Mente e Parola, al maggior peso della prima rispetto all'altra. Finché nella *Chàndogya Upanisad* il rapporto viene esplicitato nel modo più secco: « La mente invero è più che la parola ». Lo spartiacque fra Oriente e Occidente, a cui tanta pensosità è stata dedicata, viene tracciato in questo punto. Tutto il resto consegue da quella divergenza radicale, a cui l'India non avrebbe mai rinunciato, dal Veda al Vedànta.

Per dichiararla, la *Chàndogya Upanisad* non ricorre né al linguaggio filosofico né a quello oracolare. Ma a una pacata apoditticità: « La mente invero è più che la parola. Come un pugno racchiude due frutti di *àmalaka* o di *kola* o di *aksa*, allo stesso modo la mente racchiude la parola e il nome. Se si pensa nella mente: voglio studiare gli inni, allora si studiano; voglio celebrare sacrifici, allora si celebrano; voglio ottenere figli e bestiame, allora si ottengono; voglio dedicarmi a questo e all'altro mondo, allora ci si dedica. Perché il Sé, *àtman*, è mente, il mondo è mente, il *brahman* è mente. Venera la mente ».

Il sacrificio non è solo l'offerta di una sostanza specifica, quale il prodigioso *soma*. Il sacrificio è anche una azione concertata

che produce una sostanza: «"E' miele d'api" dicono; perché miele d'api significa il sacrificio». Ma, se si osserva un sacrificio, non vediamo quel miele. Assistiamo a gesti accompagnati da parole. Ed essenza della parola è di essere un sostituto: ma di che cosa? Della cosa nominata, dissero i teorici occidentali. Di avviso diverso erano i ritualisti vedici: la parola sostituisce il miele prodotto dal sacrificio, miele che gli dèi succhiaronο e prosciugarono per impedire agli uomini di trovare, attraverso il sacrificio, la via del cielo: « Il sacrificio è parola: perciò egli con essa fornisce quella parte del sacrificio che era stata succhiata e prosciugata». Perché la parola possa sostituire quel miele, occorre che essa stessa abbia già natura sacrificale. Ricordiamo allora che Yajna, Sacrificio, appena vide Vāc, Parola, pensò: «Potessi congiungermi con lei », come se nulla gli fosse altrettanto affine. E nulla lo attraeva di più. Per questo la parola agisce.

Per i ritualisti vedici, tutto era composizione, opera. Anche lo splendore di Indra (in quanto è anche il sole) non era tale in origine: «Così come ora tutto il resto è oscuro, così egli era allora ». Fu soltanto quando gli dèi composero le loro «forme favorite e potenze desiderabili» che Indra cominciò a splendere. Mai era stato riconosciuto tanto potere alla pura composizione: di forme, gesti, parole. Questa è l'eredità clandestina che il rito - attraverso tortuosi passaggi e intenso oblio - ha consegnato all'arte.

VII

ATMAN

Il *brahmani* o la sua conoscenza non sono differenti in esseri assai potenti come Vamadeva o negli assai meno potenti uomini attuali. Si può avanzare il dubbio che però negli uomini attuali il frutto della conoscenza del *brahman* sia incerto.

SANKARA, *Brhadàranyakopanisadbhàsyā*,

1,4,10



Dal *Rgveda* alla *Bhagavad Gita* si elabora un pensiero che non riconosce mai un soggetto singolo, ma presuppone al contrario un soggetto duale. Così è perché duale è la costituzione della mente: fatta di uno sguardo che percepisce (mangia) il mondo e di uno sguardo che contempla lo sguardo rivolto al mondo. La prima enunciazione di questo pensiero si ha con i due uccelli dell'inno 1, 164 del *Rgveda* : «Due uccelli, una coppia di amici, sono aggrappati allo stesso albero. Uno di loro mangia la dolce

bacca del *pippala-*, l'altro, senza mangiare, guarda». Non c'è rivelazione che vada oltre questa, nella sua elementarità. E il *Rgveda* la presenta con la limpidezza del suo linguaggio enigmatico. La costituzione duale della mente implica che in ciascuno di noi abitino e vivano perennemente i due uccelli: il Sé, *àtman*, e l'Io, *aham*. Amici, simili, disposti sull'albero alla stessa altezza, potrebbero sembrare l'uno la replica dell'altro. E così è nella vita di molti, che non giungono mai a distinguerli. Ma, una volta riconosciuta la loro diversità, tutto cambia. Ogni istante si comporrà del sovrapporsi di due percezioni, che possono sommarsi, annullarsi, moltiplicarsi. Quando si moltiplicano, secondo la formula misteriosa *lxl*, sgorga il pensiero. Anche se, visto da fuori, tutto rimane uguale. Il risultato sembra essere pur sempre il numero uno.

Atman, il Sé, è una scoperta. Come giungervi costituiva la dottrina ultima per i discepoli che avevano percorso e assimilato tutti i Veda. Nessuno vi giungeva se non era capace di considerare ciò che accadeva nella propria mente come uno scambio ininterrotto fra l'Io, *aham*, e il Sé, potenze somiglianti e nemiche, l'una - *aham* - invadente ma inconsistente, l'altra - *atman* - sovrana e inscalfibile, però difficile da far affiorare dalla sua consueta posizione di occultamento. Attingerlo esigeva un'opera di ogni istante, eppure non era che un frammento del modo di manifestarsi del Sé. C'era poi tutto ciò che si apriva di fronte agli occhi: il mondo. E lì si avviava un'altra partita, inesauribile, di scambi, che finiva per trasformare totalmente l'aspetto del mondo esterno, fino al punto di farlo diventare solo per convenzione esterno. Mentre il mondo interno, in parallelo, si espandeva e accoglieva le parti essenziali del tutto: i mondi, gli dèi, i Veda, i soffi vitali. « Così egli sappia questo: "Tutti i mondi ho posto dentro il mio Sé e il mio Sé ho posto in tutti i mondi; tutti gli dèi ho posto dentro il mio Sé e il mio Sé ho posto dentro tutti gli dèi; tutti i Veda ho posto dentro il mio Sé e il mio Sé ho posto dentro tutti i Veda; tutti i soffi vitali ho posto dentro il mio Sé e il mio Sé ho posto

dentro tutti i soffi vitali". Perché imperituri, di fatto, sono i mondi, imperituri gli dèi, imperituri i Veda, imperituri i soffi, imperituro è questo tutto: e veramente chiunque sa così passa dall'imperituro all'imperituro, conquista la morte ricorrente e raggiunge la misura piena della vita ».

Tortuosi, delicati, ambigui i rapporti fra il Sé, *atman*, e l'Io, *aham*. E non potrebbe essere diversamente. Tutto risale all'inizio, quando c'era soltanto il Sé, sotto forma di «persona», *purusa*: «Guardandosi intorno, non vide altro che Sé. E come prima cosa disse: "Io sono". Così nacque il nome "Io"». E la scena primitiva della coscienza. Che rivela innanzitutto la priorità di un pronome riflessivo - *atman*, Sé. Pensarsi precede il pensare. E quel pensarsi ha forma di persona, *purusa*: possiede una fisionomia, un profilo. Che si designa subito con un altro pronome: Io, *aham*. In quel momento appare una nuova entità, che ha nome Io e si sovrappone punto per punto al Sé da cui è nata. Da allora - e fino a quando scintillerà la conoscenza, il sapere, *veda* -, l'Io sarà indistinguibile dal Sé. Sembrano gemelli identici. Hanno lo stesso profilo, lo stesso senso di onnipotenza e di centralità. Dopo tutto, nel momento in cui l'Io apparve, non c'era ancora altro al mondo. Così il primo a cadere nell'inganno dell'Io fu il Sé. Dopo che le creature furono create, in conseguenza delle sue molteplici metamorfosi erotiche, il Sé guardò il mondo e si rese conto di averlo creato. E disse: «Veramente Io (*aham*) sono la creazione», già dimenticando che quell'Io era solo la prima delle sue creature.

La dottrina dell'Io e del Sé, *aham* e *atman*, come tutte le dottrine vediche, non può essere né provata né confutata. Può essere solo sperimentata: da ciascuno, su se stesso. Per chi percepisce la propria mente come un soggetto compatto, dal profilo netto, che al più si accende o si spegne, quasi per opera di un interruttore, al sopraggiungere del sonno o quando dal sonno si esce, quella dottrina suonerà incongrua. Se invece la mente che agisce in ciascuno non si presenta come un blocco

unico, ma almeno attraversata da una incisione, più o meno profonda di momento in momento, fra colui che guarda e un altro essere, che guarda colui che guarda, allora comincerà a balenare ciò che si cela dietro la divisione fra *aham* e *atman*. Ma sarà solo l'inizio. Anche le parole che si formano nella mente - e tendono a costituire una fortezza autosufficiente - dovranno riconoscere di avere di fronte un'altra parte (non linguistica, perennemente in attività) con la quale in ogni attimo si scontrano o si amalgamano o si intrecciano (ma le modalità del rapporto sono molto più numerose e sottili).

Le conseguenze di questo riconoscimento sono incalcolabili. E non necessariamente inducono a seguire la via vedica, con tutto il suo imponente apparato di corrispondenze e connessioni. Ma senza dubbio inducono a riconoscere all'ignoto una parte molto più grande di quella che prima gli era concessa. Un ignoto che non è solo esterno alla mente, ma interno a essa e forse ancora più vasto dell'ignoto che si apre all'esterno. Perciò quel riconoscimento potrebbe essere la base su cui il pensiero si avvia a elaborarsi.

Come spiegare che abbia assunto una tale importanza la figura che appare nella pupilla? Perché, sulla superficie del corpo umano, è l'unico punto dove si manifesta il *riflesso*, quindi la capacità non solo di vedere, ma di riflettere in altra forma ciò che l'occhio vede. E quella forma sarà impalpabile e minuscola, ma *corrispondente*, punto per punto, alla figura che l'occhio percepisce nel mondo esterno, perciò anche l'essere insediato nella pupilla avrà una testa, un torso, gambe e braccia, come colui che appare nel mondo, davanti all'occhio. E dovrà anche avere un altro occhio, nel quale l'occhio che guarda a sua volta sarà riflesso. Questo assicura una *comunicazione dei riflessi*, potenzialmente inarrestabile e interminabile. Se non ci fosse quella minuscola figura nella pupilla, il corpo dell'uomo sarebbe una superficie compatta e

non lascerebbe presagire l'altra vita che si svolge nella camera sigillata della mente.

L'autoreferenzialità, quella mossa del pensiero che bastò a Godei per scardinare dall'interno l'edificio dei sistemi formali, a cominciare dall'aritmetica, apparve per la prima volta sulla scena della parola quando il pronome riflessivo *atman*, valido per tutte le persone, al singolare e al plurale, si presentò come un'entità, un sostantivo, che viene usualmente tradotto « Sé ». Questo avvenne nel Veda: prima in coda ad alcuni inni - non fra i più antichi - dell '*Atharvaveda*, poi diffusamente nei Brāhmaṇa, finché *atman* non divenne il suggello onnipresente delle Upaniṣad. Da allora il pensiero dell'India ruota attorno a questa parola, trattandola nei modi più disparati, fra il Buddha e Sankara. Ma non permettendole mai di allontanarsi dal centro. L'India comincia e finisce con qualcosa che solo all'inizio del Novecento - e per la via imprevista della logica - è diventato centrale anche in Occidente, quando vennero scoperti i paradossi della teoria degli insiemi.

Certo, i ritualisti vedici non si comportavano come quei pensatori occidentali che inorridivano davanti alla scoperta di quei paradossi, perché vedevano cadere a pezzi ogni pretesa di costruzione speculativa coerente e consequenziale. Anzi, i ritualisti vedici sembravano perversamente attirati dai paradossi in genere. Vi riconoscevano la materia stessa degli enigmi. E di enigmi era fatto lo strato roccioso di ciò che enunciavano, negli inni e nei commenti sul rituale. Modi diversi di trattare, elaborare, illuminare, applicare la stessa incognita, che chiamavano *brahman*.

C'erano un maestro, Sanatkumara, e un allievo, Nārada. Il maestro era uno *ksatriya*, un guerriero, e l'allievo un brahmano. Un giorno, Nārada diventerà un *ṛṣi* onnipresente, quello che più di ogni altro amava intromettersi nelle storie altrui. Infaticabile conversatore. Ma prima era stato un allievo

fra i tanti che usavano presentarsi al maestro con un tizzone acceso. Il maestro lo precedette, dicendo: «Vieni da me con ciò che tu sai». Evidentemente Sanatkumara sapeva che Narada non era un allievo qualsiasi, ma già sovraccarico di dottrina. E appunto questo andava corretto. Dimmi quello che sai, chiese il maestro, «io ti dirò ciò che va oltre questo ». Ironia insolente, perché « sapere » in sanscrito si dice *veda*. E l'allievo, fiero e diligente, sciorinò subito i suoi saperi: « Il *Rgveda*, lo *Yajurveda*, il *Sāmaveda*, l'*Atharvaveda* come quarto, le antiche storie come quinto». Fino a qui tutto corrispondeva all'ordine canonico. Ma l'allievo voleva essere fra i primi, perché continuò a elencare altri saperi che aveva acquisito: « Il Veda dei Veda, il rituale per gli antenati, il calcolo, la divinazione, l'arte di trovare tesori [secondo Olivelle, ma Senart traduceva «la conoscenza dei tempi»], i dialoghi, i monologhi, la scienza degli dèi, la scienza del rituale, la scienza degli spiriti, la scienza del governo, la scienza dei corpi celesti, la scienza dei serpenti». Stremato dalla sua lista, Narada concluse: «Ecco, signore, ciò che conosco».

Subito dopo Narada svelò un nuovo volto: non più l'allievo impeccabile e fiero delle sue conoscenze, ma un giovane essere smarrito e angosciato, prototipo dello studente infelice. Disse: «Io non conosco, signore, altro che le formule liturgiche (*mantra*), non conosco il Sé (*àtman*). Ma ho sentito dire, signore, da altri simili a te: "Chi conosce il Sé va al di là della sofferenza". Io, signore, soffro. Signore, traghettami sull'altra sponda della sofferenza ».

L'immensa distesa vedica, traboccante di dèi e di potenze, si riduceva improvvisamente a una strettoia. La stessa che presto avrebbe attirato il Buddha - e, un giorno lontano, Schopenhauer. Il maestro non si perse in preamboli e rispose: «Tutto ciò che hai elencato non è altro che nomi ». E a questo punto diede inizio a una sequenza che toglie il respiro. Con procedimento ricorsivo, Sanatkumàra avviò una successione di pensieri concatenati, attraversando i mondi, prima di tornare

all'origine. Di ogni potenza si trattava di dire qual era la potenza più grande. «La parola invero è più dei nomi». Perplessità, all'inizio. Perché ciò che la parola conosce (i Veda e tutta la scienza elencata da Narada) sembra essere lo stesso che già i nomi permettono di conoscere. Ma ora si trattava della dea Parola, Vāc, celebrata nel *Rgveda* come colei che tutto penetra e a cui nulla può negarsi: « Il cielo, la terra, l'aria, l'atmosfera, le acque, l'energia incandescente, gli dèi, gli uomini, gli animali, gli uccelli, le piante e gli alberi, tutte le bestie fino ai vermi, agli insetti e alle formiche, il giusto e l'ingiusto, il vero e il falso, il buono e il cattivo, il piacevole e lo spiacevole». Esattamente in tale misura la parola è più potente dei nomi.

Qui sopraggiunge il confronto con « mente », *manas*, che è la potenza successiva. Ora sarà Parola a soccombere. *Manas*, a sua volta, non è il termine ultimo, se mai iniziale. Perché *manas* è termine generico, onniavvolgente. Più potenti di *manas* saranno certe sue modalità. Mai si è insegnato a scomporre e a ricomporre la mente con tanta precisione come nelle Upanisad. *Manas* perciò cede il passo alla potenza ulteriore, che è *samkalpa*, «intenzione», «progetto». E' la parola che usa il sacrificante quando annuncia che ha deciso (che ha progettato) di celebrare un sacrificio. *Samkalpa* è più della mente perché è ciò che mette la mente in azione. *Samkalpa* è l'impulso primo che muove il dispiegamento di ciò che è. E qui Sanatkumāra, con somma sottigliezza, sottraeva la categoria dal suo angusto quadro psicologico, espandendola nel cosmo. Una volta messa in moto la mente, non solo si pronunciano parole, non solo le parole si fissano sui testi, ma «cielo e terra si fondano sull'intenzione» - e, al loro seguito, il resto del mondo fino al cibo e alla vita. Passaggio subitaneo, acrobatico, trascinate. Gesto vedico esemplare.

Il *samkalpa*, comunque, è solo un primo segnale nell'acutizzarsi della mente. C'è altro che ancora si deve scoprire. «La consapevolezza (*citta*) è più dell'intenzione».

Un'altra soglia decisiva, che alcune traduzioni non permettono di percepire. Senart traduce *citta* con «raison», divelle con «thought». Eppure *citta* non è né la sviante ragione né il troppo ampio pensiero. *Citta* è il termine usato per l'atto di *accorgersi*. E' il prendere coscienza. Alla fine, è il puro essere coscienti. Il primato della consapevolezza su tutto è la pietra angolare del pensiero vedico. Se *citta* è inteso come ragione o generico pensiero, l'argomentazione di Sanatkumàra perde senso, là dove dice: «Perciò, per quanto uno possa sapere molto, se è privo di consapevolezza di lui dicono: "Non c'è". Se sapesse, se fosse un sapiente, non sarebbe così privo di consapevolezza». I *rsi*, primi sapienti, sono i maestri dell'essere coscienti. Più di ogni altra, prima di ogni altra la loro funzione è di vegliare. Così sorvegliano il mondo e il *dharma*, perché rimanga illeso. Ma possono farlo soltanto se, simili agli dèi, di spongono di una veglia perenne.

A ogni soglia si potrebbe pensare di essere giunti all'ultima soglia. Se davvero *citta*, la consapevolezza, è l'essenziale, quale potenza potrebbe essere maggiore? Ora la macchina speculativa procede con distinzioni sempre più sottili. «La meditazione (*dhyàna*) invero è più della consapevolezza». Nei termini si avvertono certi armonici già buddhisti: nel canone pàli, la parola *citta* diventerà sinonimo di « mente » ; e *dhyàna* è parola-cardine per il Buddha. Ma qui si apre ancora una volta la grandiosa prospettiva vedica, cosmica prima che psicologica: «La terra, in certo modo (*iva*), medita; l'atmosfera, in certo modo, medita; le acque, in certo modo, meditano; gli dèi e gli uomini, in certo modo, meditano; perciò coloro fra gli uomini che raggiungono la grandezza sono, in certo modo, partecipi della meditazione». La particella *iva*, che segnala l'entrata nell'indefinito e l'abbandono della letteralità, viene usata per la terra come per gli dèi e per gli uomini. Tutto e tutti meditano, *in certo modo*. E di là dalla meditazione? «Il discernimento (*vijnàna*) è più della meditazione». *Vijnàna*: di nuovo un termine che avrà grande fortuna nel buddhismo. Per capirne la

peculiarità, bisogna pensare al discernimento degli spiriti che praticarono Evagrio e i Padri del Deserto - e, un giorno, sant'Ignazio.

Si potrebbe pensare che *vijnàna* sia l'ultimo anello nella catena di Sanatkumàra. Ma così non è. Con una svolta improvvisa si dice: «La forza (*baia*) è più del discernimento. Un solo uomo, con la sua forza, può far tremare cento sapienti ». Qui il testo coglie di sorpresa e rovescia il gioco. Là dove si pensava di seguire *l'itinerarium mentis*, troviamo che riappare la pura forza. Una forza come pura entità fisica. Ma è sufficiente. E subito si apre un'altra sequenza di potenze che si sovrappongono. Non si parla più della mente. Ora sfilano il «cibo», *anna*; le acque; l'«energia incandescente», *tejas*; lo spazio. Giunti allo spazio, ci si potrebbe anche sentire persi. Che cosa ci sarà, di là dallo spazio? Nuova sorpresa: la memoria. Con un'altra mossa imprevista si torna nella mente. E oltre? La speranza. E, più forte della speranza, *pràna*, il «soffio», che qui sta per la vita stessa. Giunti alla vita, finalmente ci si assesta. E il maestro dice all'allievo: «Colui che vede così, colui che sa così, quegli è un *ativàdin*». *Ativàdin* è qualcuno oltre (*ati*) al quale non si può andare con le parole.

Si è arrivati alla fine della catena? No. Subito ne comincia un'altra, più serrata. Come per togliere all'allievo l'illusione di aver trovato risposta. Il maestro continua: «Vince con la parola soltanto colui che vince con la verità». Ciò che segue è un ulteriore procedimento ricorsivo. La verità questa volta è sovrapposta al discernimento del pensiero (*manas*, che finalmente riappare). Il pensiero dalla fede nell'efficacia dei riti, *sraddhà*. La fede dalla pratica perfetta. Quest'ultima dal sacrificio. Il sacrificio dalla gioia. Anche qui, stupore: « Soltanto quando si prova gioia si sacrifica. Non si sacrifica quando si è in preda alla sofferenza. Soltanto quando si prova gioia si sacrifica. Ma bisogna conoscere la gioia ». Quando già si era assuefatti alla successione delle potenze e non se ne vedeva il

termine, di colpo ci si trova ricondotti al punto di partenza: il momento in cui lo studente Narada si era presentato dal maestro e aveva detto: «Io, signore, soffro». Ora appare finalmente la potenza contraria: la « gioia », *sukha*. Parola vicinissima nel suono: *soka*, «sofferenza». Occorre scoprire il passaggio dall'una all'altra. Il maestro prosegue, senza flettere: «La gioia è pienezza. Non vi è gioia in ciò che è limitato». Ma dov'è quella pienezza? vuole sapere l'allievo. «E' in basso, è in alto, è a ovest, è a est, è a sud, è a nord, è tutto questo ». Qui ci sentiamo di nuovo vicini a un termine ultimo. E proprio qui colpisce la più acuminata freccia psicologica. Il maestro continua: «Ma lo stesso si può dire della egoità [*ahamkāra*, il termine con cui d'ora in poi sarà chiamato ciò che la psicologia occidentale definisce «Io»]: l'io è in basso, è in alto, è a ovest, è a est, è a sud, è a nord, l'io è tutto questo». Di nuovo un'ironia: la fittizia sovranità dell'io è l'ostacolo più forte per la percezione, semplicemente perché è ciò che più somiglia al vero termine ultimo: 1 ' *ātman*, il Sé, di cui altri maestri avevano accennato a Narada, come se fosse la via d'uscita dal dolore. E infatti il maestro descrive l' *ātman*, inizialmente, negli stessi termini usati per l'io, situandolo in tutte le direzioni dello spazio. Ma, come già una volta era successo con *vāc*, « parola », rispetto ai nomi, anche per l' *ātman* si può dire qualcosa di più. E sarà la frase risolutiva: « Colui che vede così, che pensa così, che sa così, che ama l'*ātman*, che gioca con l' *ātman*, che copula con l' *ātman*, che ha la sua felicità nell'*ātman*, quegli è sovrano, quegli può tutto ciò che desidera in tutti i mondi ». Ora è venuto il momento in cui la catena si può ripercorrere all'indietro. Dalla vita, potenza per potenza, fino ai nomi, perché «dall'*ātman* discende tutto questo ».

Seguono due strofe. La prima sembra una risposta anticipata al Buddha, perché nomina i tre mali che gli apparvero subito prima di abbandonare la casa paterna (sostituendo l'avvolgente «dolore», *duhkha*- altra parola-cardine buddhista -, alla vecchiaia) : « Colui che vede non vede la morte, né la malattia,

né il dolore. Colui che vede vede tutto, ovunque raggiunge tutto». La seconda strofa è un enigma numerico, come si incontrano spesso nel *Rgveda*. Infine si dice che, con quella catena di argomenti, il maestro Sanatkumàra ha insegnato a Narada ad « attraversare le tenebre ». E rintocca la parola *moksa*, « liberazione ». Nulla si accenna di una risposta di Narada. Finalmente praticava il silenzio.

L'insegnamento di Sanatkumara a Narada sull' *àtman*, nella *Chàndogya Upanisad*, si presenta come una progressione ricorsiva verso un punto indefinito, *l' àtman*, che, una volta scoperto, rivela di inglobare tutte le potenze precedenti. La progressione avanza con andamento costante, ma ci sono alcuni passaggi cruciali: innanzitutto quello dalla discorsività alla non discorsività, là dove « parola », *vàc*, viene subordinata a « mente », *manas*. Poi l'inizio di una scomposizione gerarchica della mente (*manas*, *citta*, *dhyàna*, *vijnàna*), che sembra tracciare un profilo preliminare di quella che sarà, per secoli, la scolastica buddhista. Infine il rifiuto della linearità nella progressione, che si svela essere circolare. Non si giunge *all' àtman* dalla punta della mente (*vijnàna*), ma da lì si precipita nel mondo esterno indifferenziato, nella pura « forza », *baia*, per tornare poi nella mente con un altro salto brusco: il passaggio dallo « spazio », *àkàsa*, alla « memoria », *smara*. Ma la transizione più delicata e rischiosa si presenta verso la fine, al penultimo passo, quando Sanatkumara si azzarda a desumere la « pienezza », *bhicman*, dalla « gioia », *sukha* | « La gioia è pienezza ». *Bhuman* è innanzitutto una potenza cosmica. È illimitato. E da questa illimitatezza, che è insieme mentale e cosmica, Sanatkumara potrebbe azzardare l'ultimo passo e conficcare la freccia del suo pensiero *nei Vātman*. Ma proprio qui sorge l'ultimo ostacolo: l'io, *aham*. Perché tutti gli attributi di espansione illimitata che appartengono alla « pienezza » appartengono anche all'io. Che è centro di ogni mondo, sovrano autoeletto, territorio illimitabile. E, soprattutto, è la più insidiosa imitazione del Sé. L'io si sovrappone al Sé così

perfettamente che può nascondere. Di fatto, è ciò che avvenne durante il corso della filosofia occidentale. Che non si preoccupò mai di dare un nome al Sé, ma scelse sempre come osservatorio l'Io, anche se così lo chiamò solo in epoca tarda, con Kant. Prima, era l'indubitabile soggetto, la prima persona del *Cogito* di Descartes. Per Sanatkumara, invece, l'Io è l'ostacolo più temibile, quello che può precludere per sempre l'accesso al Sé. Se l'indagine non proseguisse, infatti, potrebbe supporre di essere giunta al suo compimento con l'Io. Ma come fare il passo ultimo? Qui, ancora una volta, si mostra la sottigliezza di Sanatkumara. Non si tratta di respingere, rifiutare l'Io. Sarebbe vano - e contrario a ogni costituzione psichica. Si tratta di seguirne le movenze e poi di aggiungerne alcune, che l'Io non potrebbe attribuirsi. Soltanto se appare una nuova entità, che è il Sé, *àtman*, si potrà parlare di « Colui che ama il Sé », « che ha la sua felicità nel Sé ». Questo nuovo essere non sarà più l'Io, nella sua illusoria sovranità, perché la sovranità è stata trasferita al Sé, con il quale il singolo gioca e copula. Il punto d'arrivo è un soggetto duale, irriducibile, squilibrato (il Sé è infinito, il singolo è un qualsiasi essere di questo mondo), intermittente (la percezione del soggetto duale non è un dato da cui partire, ma una conquista, la più dura e la più efficace conquista). Per questo si cerca l'insegnamento del maestro, per questo Sanatkumara offrì a Narada di dirgli « ciò che va oltre questo ».

A ventiquattro anni, dopo dodici anni di studi, Svetaketu tornò a presentarsi al padre, il maestro Uddālaka Àruni. Aveva studiato tutti i Veda, era « contento di sé, fiero delle sue conoscenze, orgoglioso ». Come Narada. Gli toccava ora andare *oltre*, guidato dal padre. Ogni volta la via è diversa. Il preambolo scelto da Uddalaka Àruni fu rapidissimo. Servì solo a far intendere al figlio che tutto quello che aveva imparato probabilmente non era l'essenziale. Poi bruscamente Uddalaka Àruni cominciò a dire come era fatto il mondo, quasi che il figlio non ne avesse mai sentito parlare: « All'inizio, mio caro,

non c'era che l'essere, uno senza secondo. Alcuni dicono: All'inizio, non c'era che il non essere, uno senza secondo». Parole simili si sarebbero udite nella Grecia ionica o a Elea. Il testo prosegue dicendo che quell'essere «pensò». L'essere che qui pensa è colui che i Brahmana chiamavano Prajapati. Per Uddalaka Àruni bastava chiamarlo *sai*, l'esistente. E anche ciò che da lui, da esso fu generato non aveva nome di dèi, ma di elementi: fu *tejas*, l'energia incandescente, e non Agni, che era un figlio; fu *àpas*, le acque, e non Vac, che era una figlia; infine fu *anna*, cibo. Rispetto ai Brahmana, tutto diventava (li una tacca più astratto, pur rimanendo identica la dottrina.

Anche Uddalaka Aruni, come Sanatkumara, ricorrerà a progressioni ricorsive. Ma con impazienza. E alla fine accennerà con sarcasmo ai «grandi signori e grandi teologi» che si appagano di questi insegnamenti. Il suo pensiero puntava altrove, a tre parole. Introdurre il Sé, l'*àtman* - e immediatamente dire: « *Tat tvam asi* », «Ciò tu sei». Nella sua sbrigatività, l'argomentazione di Uddalaka Aruni non è particolarmente efficace. In compenso, prodigioso è l'effetto delle tre parole conclusive. In paragone il *Cogito ergo sum* sembra un frutto gramo e arido.

La cosmogonia che Uddalaka Aruni espose concisamente al figlio, nella sua fisionomia preparmenidea, rivelava una concezione nuova, moderna, certamente opposta alla dottrina che Svetaketu aveva appreso studiando il *Rgveda*. Poiché lì si dice: «Nell'era primordiale degli dèi, l'essere nacque dal non essere». Dottrina che si ritrova nella *Taittiriya Upanisad*: «All'inizio questo [il mondo] era il non essere e da ciò nacque l'essere». E in altro luogo della stessa *Chândogya Upanisad* si legge: «All'inizio tutto era non essere, questo era l'essere. Poi si sviluppò, divenne un uovo».

Questo presuppone che *sat* e *asat* siano tradotti come «essere» o «non essere» (così Renou). E nulla cambia, nel fondo, se si

traduce con «esistente» e «non esistente» (così Olivelle). Ma fino a che punto *sat* e *asat* corrispondono a « essere » e « non essere », parole gravate da tutta la storia della filosofia occidentale? *Asat*, più che il luogo di ciò che non è, potrebbe essere il luogo di ciò che *non si manifesta*. Profondamente radicata nel pensiero indiano è la certezza che la maggior parte (tre quarti) di ciò che esiste sia nascosta, immanifesta - e tale sia destinata a rimanere. Questo è incompatibile con la visione del non essere che intendevano nelle loro argomentazioni sia Platone sia i sofisti. La differenza specifica, la cesura invalicabile fra la Grecia e il pensiero vedico potrebbe tracciarsi già in questa parola, nella prima parola: *sat*.

Il sospetto si conferma, e si aggrava, davanti a un oscuro, vertiginoso inno cosmogonico del *Rgveda* (10, 129). Questo l'inizio, nell'ultima traduzione di Renou: «Né il non-essere esisteva allora, né l'essere. / Non esisteva lo spazio dell'aria, né il firmamento al di là. / Che cosa si muoveva con potenza? Dove? Custodito da chi? / Era l'acqua, insondabilmente profonda?». *Sat* e *asat* non sussistono, perché «questo universo non era che onda indistinta (*apraketàm salilàm*)». Ma non si può dire che *asat* non sia. *Asat* aspetta solo il « segno distintivo (*praketa*) » che lo distacchi dal *sat*. In questo tutto dove « le tenebre erano nascoste dalle tenebre » si poteva dire che esistesse qualcosa che viene chiamato l'«Uno» (come in Plotino, ma qui si tratta di un neutro che in altri passi diventa un maschile). Chi è, che cosa è questo Uno precedente agli dèi? Un altro inno lo definisce: «All'ombelico del non-nato, l'Uno è fissato, / lui su cui poggiano tutte le creature ». Ma anche l'Uno deve uscire dall'indistinto, dove «respirava per proprio slancio, senza che vi fosse soffio ». Quale potenza può muoverlo? *Tapas*, l'«ardore». «Allora, per la potenza dell'Ardore, l'Uno nacque / vuoto e ricoperto di vuoto ». Bastano questi versi per mostrare la cristiana pochezza delle traduzioni di *tapas* che a lungo hanno avuto corso (*penance* - prediletta da Eggeling -, *austerities*, *Kasteiung*, *ascése*). L'ardore è l'unica potenza che

può sciogliere la fissità tenebrosa dell'origine - e lascia affiorare la prima distinzione: l'Uno. Che appare subito provvisto di un carattere sconcertante: è «vuoto », *àbhu*, ed è «ricoperto di vuoto». Perplesso, Renou annota: «"vuoto" (*àbhu*) o al contrario "potenziale" (*àbhu*)». Più disinvolto, Karl Geldner ritiene che la parola si riferisca al «grande vuoto» del «caos originario». Ma non vi è traccia nel *Rgveda* di una concezione del caos come di qualcosa che «si spalanca», implicato invece nel greco *chaino*. E *àbhu*, «vuoto», appare nei milleventotto inni in un solo altro caso, per dire «a mani vuote». Giustificato perciò lo sconcerto di Renou. All'inizio del Veda, per quanto si guardi, non si incontra mai un «vuoto » ma un « pieno », *piirna*, o una «sovrabbondanza», *bhuman*: qualcosa che trabocca e, traboccando, fa esistere il mondo, perché ogni vita implica una inesauribile fonte di sovrappiù. Perciò quell'Uno ricoperto di vuoto» va incluso fra i punti più oscuri dell'inno.

La potenza che appare subito dopo l'ardore - e quasi come sua immediata conseguenza - è *kàma*, «desiderio». Di cui si dà una definizione insuperata: «Desiderio, che fu il primo seme della mente». E qui Renou traduce *manas* con «coscienza », inclinando il testo nella direzione che gli è implicita, perché la forma originaria della mente - o almeno quella più cara ai veggenti vedici - era il puro atto dell'essere coscienti. Ed è questo il punto in cui i veggenti-poeti, *kavàyah*, stanno per apparire, primi personaggi umani, nell'inno, non solo da testimoni ma da attori: «Indagando nel cuore, i poeti riuscirono a scoprire / con la riflessione il legame fra il non essere e l'essere (*sató bāndhum àsati*)».

Sono parole che sfidano, con qualche secolo di anticipo, il divieto parmenideo di pensare un passaggio dal non essere all'essere. E lo fanno usando la parola più preziosa: *bandhu*, «nesso, vincolo, legame». Il pensiero stesso, per i *rsi*, non era che un modo di accertare e stabilire dei *bandhu*. Così cominciava, così culminava. Non c'era altro che il pensiero

potesse offrire. Ed era chiaro che il primo di questi *bandhu* non poteva che essere quello fra *asat* e *sat*. Qui, ancora una volta, se si intendono i due termini *asat* e *sat* come « immanifesto » e « manifesto » - e non, alla maniera troppo greca, come « non essere » e « essere » -, la formula appare ben più illuminante: perché il manifesto deve attingere continuamente all'immanifesto, così come una zampa dell'oca selvatica, dello *hamsa* che un giorno diventerà cigno, deve rimanere immersa nell'onda. Altrimenti si arresterebbe la circolazione vitale.

Ma il *bandhu* appena nominato era soltanto la soglia dell'enigma. Le tre strofe che seguono sono una progressione rapinosa di dubbi e barbagli di cui sarebbe vano tentare di rendere ragione. Chiaro è soltanto che si entra in una zona di interrogativi che non hanno - e forse non possono avere - risposta. Innanzitutto il *bandhu* trovato dai poeti indagando nel cuore è una « corda tesa di traverso ». Non si dice a che cosa. Infatti segue la domanda: « Che cos'era sotto? Che cos'era sopra? ». E subito si parla di potenze oscure, che Renou ha così tradotto, con evidente perplessità: « Slancio spontaneo », « Dono di sé ». Sono le ultime apparizioni di qualcosa che si può tentare di affermare. Ciò che segue è la più stupefacente e la più fiera dichiarazione che si conosca di impotenza del pensiero. Esempio senza uguali di sarcasmo sublime: « Chi sa, di fatto, chi potrebbe qui proclamare / da dove è nata, da dove viene questa creazione secondaria [*visrsti*, che presuppone come precedente la *srsti*, « creazione »] ? / Gli dèi [sono venuti] dopo, attraverso la creazione secondaria del nostro [mondo]. / Ma chi sa da dove questa è sorta? ». E' un procedimento stringente, che rende l'incertezza sempre più acuta - e culmina nell'ultima strofa: « Questa creazione secondaria, da dove sia sorta, / se essa sia stata o no istituita, / colui che sovrintende a questo [mondo] dal più alto dei cieli, soltanto lui lo sa, o forse neppure lui ».

I veggenti vedici erano maestri nell'alzare sempre la posta, sino a renderla irraggiungibile. Qui il *rsi* intendeva mostrare

come la conoscenza esoterica culmina nella piena incertezza. E sarebbe già stato un grandioso risultato. Ma lo ritenne insufficiente. Occorreva avvolgere anche gli dèi nella stessa incertezza, come esseri nati troppo tardi, anch'essi dalla «creazione secondaria», di cui non riescono a cogliere l'origine. Il passo decisivo sarebbe stato quello di estendere l'incertezza - il sospetto dell'incertezza e dell'ignoranza - anche alla figura suprema, innominata, «che sovrintende a questo [mondo] » dal punto più alto. Nessuno aveva, nessuno avrebbe più osato negare l'onniscienza a questa misteriosa figura. Ma il *rsi* lo fa. Anzi, con più sottile crudeltà, ci lascia nel dubbio, perché se affermasse con sicurezza qualcosa su quella figura andrebbe già oltre ciò che gli è concesso sapere. E così delinea soltanto la possibilità di un essere sovrano, superiore agli dèi, che però *non sa*. E questo viene detto all'interno del Veda, che significa Sapere.

Che cosa accade dopo la morte? Silenzio, indistinzione degli elementi. Poi si sente una voce: «Vieni, sono io qui il tuo *àtman*». E' il Sé divino, *daiva àtmà*, che parla, quello che si è costruito a lungo, faticosamente, pezzo per pezzo, attraverso gli atti sacrificali. E' un altro corpo, che stava in attesa nell'altro mondo - e intanto si componeva, perché «qualsiasi oblazione si sanifichi qui, diventa il suo *àtman* nell'altro mondo».

VIII

LA VEGLIA PERFETTA



La veglia di cui parlano le Upanisad (e già il *Rgveda*) è uno stato che si oppone non al sonno, ma a un'altra specie di veglia - disattenta, inerte, automatica. Il risveglio è un riscuotersi da quella veglia, come da un sogno insulso. Questo scarto interno alla mente non è stato considerato degno di esame dai filosofi, ma diventò il fuoco del pensiero in un luogo e in un'epoca: in India, fra il Veda e il Buddha - e poi, in un riverberarsi inarrestabile, per tutti i secoli successivi.

Il primo avvertimento, nel *Rgveda*, era stato preciso, secco: « Gli dèi cercano qualcuno che schiacci il *soma*; non hanno bisogno del sonno; instancabili, partono in viaggi ». Anche se gli uomini non sanno dire a quali «viaggi» si dedichino, senza tregua, gli dèi, il compito che li riguarda è precisamente

indicato: rimanere desti e preparare, con la loro opera, l'ebbrezza.

Ma qual è il rapporto fra il Buddha e il Veda? Questione tormentosa, delicata e intricata. Per quanto si accentui la nettezza dell'opposizione, permane un oscuro, immenso sfondo comune, sul quale si disegna ogni contrasto. Quello sfondo si mostra nel nome stesso del Buddha, nel verbo *budh-*, « risvegliarsi », « fare attenzione ». Il primato del *risveglio* su ogni altro gesto della mente non è innovazione del Buddha, che ne offrì solo una variante radicale e tendenzialmente distruttiva verso ogni precedente. La preoccupazione per il risveglio, la sua centralità erano da sempre presenti nei testi vedici. Il risveglio era incuneato nel rituale, là dove era più esposto, più vicino a disfarsi. L'attenzione intensa (nostra verso quel che accade e del dio verso di noi) è il supporto di cui si ha bisogno persino quando l'officiante è costretto a compiere «ciò che è scorretto » - e questo accade più volte, perché la vita stessa è scorretta. Un'occasione si presenta quando si gettano le ceneri sacrificali nell'acqua: « Quando egli getta Agni nell'acqua, egli compie ciò che è scorretto; ora egli si scusa con lui per non arrecargli danno. Con due versi connessi ad Agni egli adora, perché è ad Agni che chiede scusa, e saranno tali da contenere il verbo *budh-*, in modo che Agni possa fare attenzione alle sue parole ». Il gesto con cui la cenere viene gettata sull'acqua è comunque un'offesa al fuoco, perché interrompe un desiderio che è totale. Infatti, «è per tutti i suoi desideri che egli ha preparato quel fuoco». Anche qui, dunque, occorre un gesto che guarisca, che «ricongiunga e ricomponga», in una perenne opera di rifacimento e di restauro. Ma che cosa servirà per attirare la benevolenza di Agni, l'offeso, in una situazione così delicata? Solo al risveglio si potrà chiedere aiuto, nel momento decisivo. E il primo risveglio si applica ad Agni, nel momento in cui il fuoco è diventato cenere e viene disperso sulle acque. Quel fuoco è stato « tutti i suoi desideri ». Appena il desiderio si è spento e torna nella sua guaina acqua, sorge il risveglio.

Soltanto questa parola ora può agire. E' come se in questo modo cerimoniale di comportarsi verso agni fosse predisposta e prefigurata tutta la storia successiva, che culmina nel risveglio del Buddha, sotto un albero che nessuna fiamma potrà intaccare.

Che l'atto discriminante, nella vita, sia il risveglio si può già intendere dal passo della *Brhadàranyaka Upanisad* dove si dice che all'origine c'era solo il *brahman* e il *hrahman* « era il tutto ». Poi « lo [il *brahmani* diventarono gli dèi, via via che si risvegliarono [*pratyabudhyata*, dove la radice *budh-* si unisce al prefisso *prati-*, che indica un movimento *in avanti*, come un riscuotersi] ». Ma gli dèi sono soltanto la prima fra le categorie degli esseri, quella che dà l'esempio. A loro fanno seguito i *rsi*, infine gli uomini: «Così anche [fecero] i *rsi*, così anche gli uomini». Se diventare il *brahman* è la mira, lo strumento adatto (l'unico che viene nominato: in questo passo, per una volta, *non* si fa riferimento al sacrificio) è il risveglio. Ma ciò stabilisce una prossimità e un'affinità preoccupante fra gli uomini e gli dèi. E per questo gli dèi si oppongono con tutti i mezzi, anche i più bassi, a che l'uomo raggiunga il risveglio. Il testo è perentorio. Colui che pensa: «La divinità è una cosa e io un'altra», quegli «non sa». Il presupposto è che fondamentalmente uomini e dèi siano una cosa sola. Nulla è più insidioso e inquietante di questo, per gli dèi: «Perciò a loro non è gradito che gli uomini sappiano questo ». Non a caso le autorità del Castello facevano in modo che una caligine di torpore scendesse su K. appena questi si avvicinava ai loro segreti.

Ciò che appare sotto il nome di *brahman* è arcano, ben più degli dèi. Se visti come gruppo, e non ciascuno nella sua abbagliante singolarità, gli dèi si presentavano come esseri che avevano avuto fortuna: erano riusciti a passare dalla terra al cielo, erano riusciti a diventare immortali. Eppure subivano in perpetuo la coazione a battersi e a sconfiggere ripetutamente gli Asura, loro fratelli maggiori prima di essere degradati a

demoni. E già questo è una diminuzione della sovranità, che doveva essere continuamente protetta e riconquistata. Alleati dei *rsi*, i Deva non sempre venivano guardati dai *rsi* con benevolenza - o anche solo con rispetto.

Mentre il *brahman* è neutro, inscalfito, inscalfibile. Le sette proposte di traduzione della parola elencate nel dizionario di San Pietroburgo sono tutte inadeguate. Ma lo sono anche i tentativi più recenti, come quelli di Renou e di Jan C. Heesterman, che testimoniano un'ardua indagine ma anche la disfatta nella parafrasi: « energia connettiva compressa in enigmi » (Renou); « legame fra vita e morte » (Heesterman). Alla fine, si può dire soltanto che il *brahman* è l'apice da cui tutto il resto discende.

Eppure il *brahman* è anche un « mondo », *brahmaloka* - ed è un mondo dove si può *entrare* («egli entra nel *brahman*»). Ma quale sarà lo spiraglio che consente l'accesso? Non la potenza, né la santità, né le buone azioni. Ma la pura coscienza, il contatto con la veglia perenne: «Colui che veglia fra i dormienti, la mente che edifica i vari desideri, è questo il puro, è questo il *brahman*, è ciò che si chiama l'immortale. Tutti i mondi poggiano su di esso: nessuno va oltre». Finalmente in questo passo della *Katha Upanisad* si dice ciò che, sotto il nome di *brahman*, in tesse sin dall'inizio quel Sapere che è il Veda. Se le Upanisad lo esplicitano (anzi: si definiscono in quanto testi che mirano innanzitutto a esplicitarlo), questo segreto del *brahman* in quanto veglia e coscienza è presente già, allo stato « inesplícito », in tutto il *Rgveda*. Ed esemplarmente in un inno come 5, 44, secondo Geldner «il più difficile inno del *Rgveda*». Qui «la divinità è ovunque inesplícita (*anirukta*) ». Qui, secondo Renou, « la fraseologia, l'intenzione esoterica, segnalano innegabilmente il carattere Visvedevàh » (si intenda: la tipologia della composizione situa l'inno fra quelli ai Visvedevàh, i Tutti-gli-dèi, entità peculiarmente vedica). Nessun dio singolo è nominato, se non Agni nella strofa 15, in chiusura

di un inno dove « le strofe finali sembrano la soluzione di un enigma » scriveva Geldner, aggiungendo: «E' questo vuol essere indubbiamente il tutto». Enigma che tale in gran parte è rimasto: già Oldenberg, padre di tutti i vedisti, aveva reso le armi davanti all'improbo ostacolo («Sia la spiegazione sia l'analisi testuale di questo inno rimangono per lo più dubbie o senza soluzione»). Eppure, anche se l'esposizione dell'enigma rimane in larga misura impenetrabile, la « soluzione » parla con stupenda chiarezza - e rimanda già alla sovranità della veglia su tutto. Con queste parole: « Colui che veglia, le strofe lo amano; colui che veglia, anche i canti rituali vanno verso di lui. Colui che veglia, questo *soma* gli dice: nella tua amicizia (mi sento come) a casa ». Poiché gli inni sono la formulazione stessa del *brahman* - ovvero il manifestarsi del *brahman* come «parola potente» (Kramrisch) -, il nesso che collega la potenza alla parola qui viene già riconosciuto nella *veglia*.

« La vita del sacrificio è dunque una serie infinita di morti e di nascite » scrisse Sylvain Lévi. E tale sarà innanzitutto l'iniziazione, che è implicita nel sacrificio. Per celebrare un sacrificio, il sacrificante deve prima essere consacrato. E la consacrazione è una forma di sacrificio. Circolo vizioso su cui tutto poggia. Ma per l'iniziando, più che per gli altri attori del rituale, nascita e morte dovranno essere quanto più possibile vicine alla lettera. E' questo che distingue l'iniziando. Durante una parte della cerimonia egli sarà colui che non è ancora nato: « Egli poi si avvolge la testa. Perché colui che viene consacrato diventa un embrione; e gli embrioni sono avvolti sia dal liquido amniotico sia dalla membrana esterna: perciò egli si copre la testa ». La testa velata, che incontriamo nelle iniziazioni greche e di cui non ci viene data nei testi una giustificazione persuasiva, viene qui spiegata in poche, asciutte parole: l'iniziando, colui che viene consacrato, è un embrione - e la prima caratteristica dell'embrione è quella di essere occultato, velato dalla membrana. Perciò il turbante è il ricordo di quello stato di occultamento che è dell'iniziando come dell'embrione,

così come la sua forma riprende quella dell'utero di Vāc lacerato da Indra.

Certo, che l'iniziando sia letteralmente un embrione crea alcune difficoltà, che potrebbero sembrare futili, al pari di tanti altri dettagli del rito. Per esempio: come si comporterà se, durante le lunghe sessioni, sentirà prurito? La prescrizione è drastica: «Non dovrà grattarsi con una scheggia di legno o con un'unghia. Perché colui che è consacrato diventa un embrione: e se si grattasse un embrione con una scheggia di legno o con un'unghia, il liquido amniotico potrebbe fuoriuscire e così egli morirebbe. In seguito il consacrato potrebbe soffrire di prurito; e anche la sua progenie potrebbe nascere con il prurito. Ora l'utero non danneggia l'embrione, e poiché il corno dell'antilope nera è appunto l'utero, esso non lo danneggia; perciò il consacrato dovrebbe grattarsi con il corno dell'antilope nera e con nient'altro che il corno dell'antilope nera». Le immagini evocate dal rito non sono mai *soltanto* metafore, nel senso della più estenuata pratica letteraria. Sono presenze dell'invisibile e al tempo stesso vanno intese con severa letteralità. Se il consacrato diventa un embrione, questo dovrà determinare il suo comportamento anche nel momento più casuale, imprevedibile e insignificante: per esempio, quando sentirà un prurito. Allora si assisterà alla delicata soluzione dell'utero che, con materna sollecitudine, procura sollievo all'embrione che contiene. Ma come? Qui si vedrà agire il corno dell'antilope nera, il quale, contro ogni evidenza e somiglianza, è stato dichiarato *essere* l'utero. Da ciò il gesto del consacrato che, durante la cerimonia, si gratta con un corno di antilope nera.

Quando, infine, l'iniziando nascerà, chi sarà suo padre? La nuova nascita che avviene con l'iniziazione permette di sfuggire al vecchio cruccio del *pater semper incertus*. Ora il padre sarà uno solo - ed è un neutro: il *brahman*. E il *brahman*, qualsiasi cosa esso sia, è presenza intrinseca al sacrificio, sicché si potrà dire che «veramente nato è soltanto colui che è nato dal

brahman», ma al tempo stesso che « colui che è nato dal sacrificio è nato dal *brahman* ». Al di là di questa paternità acquisita, chiunque potrebbe anche essere il figlio o il discendente di uno di quei Raksas che vagavano per la terra e andavano « a caccia delle donne », congiungendosi come gli angeli della *Genesi* con le figlie degli uomini.

La notte precedente alla cerimonia in cui il singolo Installa i suoi fuochi con il rituale dell'*agnyàdheya* è un momento di grande delicatezza. Sino allora egli era nn «mero uomo» - e ciò che faceva era indifferente. Ma ora, se vuole cominciare a stabilire un rapporto con gli dèi, i ritualisti suggeriscono che rimanga sveglio per tutta la notte. E qui è il punto decisivo. Qual è la prima caratteristica degli dèi a cui possiamo assimilarci? Non la potenza: la nostra rimarrà sempre modesta. Non l'immortalità: che non abbiamo - e al massimo potremo illuderci di conquistare, dopo una lunga pratica del sacrificio, un'immortalità provvisoria, che si sgretola a poco a poco, come ogni conquista dovuta ai meriti. Non la conoscenza, perché troppo inferiore a quella degli dèi: non conosciamo neppure la mente del nostro vicino, mentre «gli dèi conoscono le menti degli uomini». E allora che cosa? Il puro fatto della coscienza: l'essere desti. «Gli dèi sono desti»: avvicinarsi agli dèi significa addentrarsi nell'essere desti. Non compiere azioni meritorie, non rendersi graditi agli dèi con l'ossequio e le offerte. Semplicemente essere desti. E' questo che permetterà a chiunque di diventare « più divino, più calmo, più ardente », cioè più ricco di *tapas*. E non era stato il *tapas* che aveva permesso agli dèi di diventare dèi? Isolando il puro fatto di essere desti e concedendogli supremazia su tutto, i ritualisti dichiararono la peculiarità della loro visione, con la massima incisività. Tutto poteva essere ricondotto a questo. E tutto poteva essere eliminato, salvo questo.

Diventare divino non era un'esperienza ultima riservata ai mistici: era invece l'esperienza di chiunque *entrasse* nella

cerimonia sacrificale, subito dopo essere stato consacrato: « Colui che viene consacrato si dirige verso gli dèi; diventa una delle divinità ». Questo è il passo a cui si riferivano Henri Hubert e Marcel Mauss quando definivano così *l'entrata nel sacrificio*: «Tutto ciò che è a contatto con gli dèi deve essere divino; il sacrificante è obbligato a diventare dio egli stesso per essere in grado di agire su di loro ». Chiuso in un capanno costruito appositamente per tenerlo separato dal mondo degli uomini, rasato, lavato, unto, vestito di lino bianco e coperto da una pelle di antilope nera, il «consacrato», *diksita*, si trasforma a poco a poco in un embrione divino. Lo facevano andare e venire intorno al fuoco come il feto che scalcia nell'utero. Come seni pre, i ritualisti tengono ai dettagli più sottili: essenziale è che il consacrato tenga i pugni chiusi. Ma non lo fa per rabbia o per sconforto. Con quel gesto prova ad afferrare il sacrificio. In quell'istante dice: «Con la mente faccio presa sul sacrificio». Così dev'essere perché il sacrificio è invisibile, come gli dèi: «Non visibilmente infatti va afferrato il sacrificio, come questo bastone o una veste, ma invisibili sono gli dèi, invisibile il sacrificio». Ogni evento sarà accuratamente descritto, soltanto se la descrizione comprenderà due parti: quella visibile e quella invisibile. Così il momento giusto per aprire i pugni viene indicato con precisione. Allora il feto «è nato all'esistenza divina, è dio».

Ma, anche se il consacrato, durante il viaggio sacrificale, si avvicinava progressivamente agli dèi, rimaneva sempre una vasta distanza. Rivelata soprattutto da un fatto: gli dèi non dormono, agli uomini non è concessa l'assenza di sonno. Basta questo a vanificare le pretese umane, con un tocco di ironia: non solo vi spetta morire, ma non siete neppure capaci di non dormire. E anche per questo il risveglio era il bene sommo, il momento di massima prossimità alla vita divina. Altrimenti, finché ci si trovava nella vita comune, all'interno di riti che duravano giorni e giorni, quando incombeva la sonnolenza non rimaneva che rivolgersi ad Agni, il buon risvegliatore: che egli

sappia riscuoterci, intatti, dopo che nel sonno tutto ci ha abbandonato, salvo il respiro.

Una volta elencati gli altri sacrifici, rimane da definire il sacrificio al *brahman*. E così si dice: «Il sacrificio al *brahman* è lo studio quotidiano del Veda ». C'è una linea che parte dal sacrificio come lunga cerimonia, articolata in centinaia di gesti, quindi del tutto » visibile, e conduce al sacrificio come attività invisibile . impercettibile, quale si dà con lo studio del Veda, tarda e preziosa variante.

Lo studio del Veda, detto *svàdhyàya* o «recitazione Interiore», doveva essere compiuto oltre i confini del villaggio, verso est o nord, in un punto dove già non si vedevano i tetti. Era la prima avvisaglia del processo attraverso il quale la pura attività della conoscenza si sarebbe gradualmente distanziata e svincolata dalla società. Ma lo studio poteva essere condotto anche in altri modi, anche a letto: «E', in verità, se studia la sua lezione, anche se sta disteso su un morbido letto, unto, adorno e del tutto appagato, egli è arso dal *tapas* sino alla punta delle unghie: perciò si deve studiare la propria lezione quotidiana». Qui appare una figura che credevamo moderna: il lettore, descritto non diversamente da come si sarebbe potuto descrivere il giovane Proust abbandonato alle sue *journées de lecture*. E, ancora una volta, si può osservare la spregiudicatezza vedica: per praticare il *tapas* non occorre incrociare le gambe né sottoporsi a quelle «mortificazioni» che per alcuni sono il significato stesso della parola. No, anche *luxé, calme et volupté* possono aiutare - o almeno non disturbare. Basta che il fervore della mente proceda senza sosta e divampando « sino alla punta delle unghie ».

IX

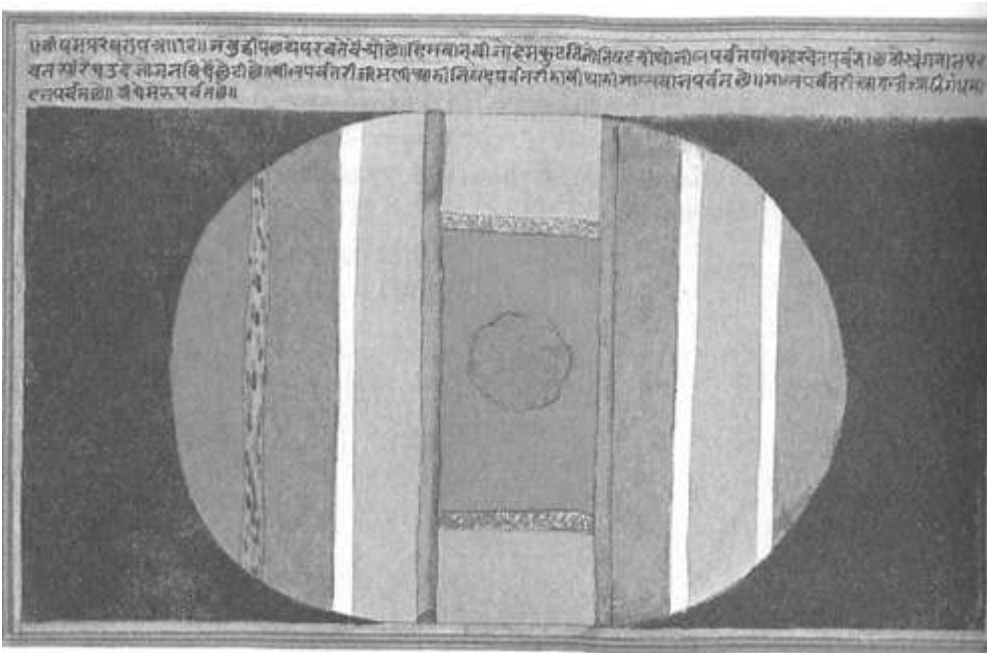
I BRAHMANA

Colui che conoscesse il filo teso su cui sono intessute tutte le creature, colui che conoscesse il filo del filo, saprebbe la grande Esegesei.

Atharvaveda, 10, 8, 37 (trad. L. Renou, 1958)

Colui che conosce il filo teso su cui sono intessute queste creature, colui che conosce il filo del filo, conosce la grande essenza del *brahman*.

Atharvaveda, 10, 8, 37 (trad. L. Renou, 1956)



I Bràhmana sono la parte del Veda più trascurata dagli studiosi e più ignorata dai lettori. Nel secondo volume della *Vedic Bibliography* di Dandekar, l'elenco degli scritti sui Bràhmana occupa otto pagine, mentre Irenta sono occupate dalle Upanisad e ventotto dal *Rigveda*. Pochi studiosi, ancor meno lettori, è supponibile. Ci si può chiedere perché.

Un primo motivo ha a che fare con la forma, il genere letterario. Il *Rgveda*, dopo tutto, può anche essere letto come l'esempio più grandioso - e anche convincente - di poesia

simbolista; mentre le Upanisad, lo riconobbe subito Schopenhauer, possono essere lette come un primo testo metafisico. Ma i Bràhmana non erano né poesia né filosofia (soltanto Deussen ebbe l'ardire di usarli proprio all'inizio della sua storia universale della filosofia, ma il suo esempio non venne seguito). I Bràhmana sono continuamente gravati dal peso del gesto: «Egli [l'officiante] fa x e y ». Questa è la frase che ricorre più spesso, quella che ogni volta di nuovo pungola il pensiero. Perché « egli » fa x e non z ? Il presupposto è che somma importanza venga attribuita al gesto liturgico. E che al rito sia concessa preminenza su ogni altra forma di pensiero, come se il rito fosse il modo immediato di manifestarsi del pensiero stesso. Ma appunto questo - a partire dai Greci e poi attraverso tutta la tradizione cristiana - era ciò di cui l'Occidente mirava a sbarazzarsi, come di una superstiziosa zavorra. Le riforme liturgiche della Chie.s;i cattolica, nel corso dei secoli, scandiscono un progressivo, crudele alleggerimento nell'apparato dei gesti e delle parole intrecciate ai gesti, fino al misero stato con seguente al Concilio Vaticano Secondo. Quanto alla Riforma, più che alla disputa su singoli punti di teologia si appellava a una generale ripulsa verso gli orpelli del culto. Eppure, il cuore della dottrina cristiana è sacramentale, quindi legato a gesti non sostituibili da parole. Gli inni di ringraziamento, per quanto sovrabbondanti, non potranno mai sostituire il gesto del sacerdote che *spezza il pane*. Il gesto sacramentale è il massimo ostacolo, se si vuole instaurare il regime della sostituzione. Perché è un gesto non surrogabile ed è un gesto che ha efficacia immediata rispetto all'invisibile. Ma, se l'invisibile va cancellato, dovrà essere eliminato anche il suo tramite.

Witzel ha osservato una volta, in un inciso, che i Brahmana sono « uno degli esempi più antichi di prosa indoeuropea ». Annotazione preziosa, su cui ben pochi sembrano aver voglia di soffermarsi. Infatti, se è vero che i Brahmana « sono tuttora considerati incomprensibili e tediosi dagli stessi studiosi che li

studiano », perché mai ci si dovrebbe occupare della loro forma? Eppure la prosa, questa forma variegata, flessibile, prensile, capace di estendersi a ogni registro, dai manuali di equitazione o di idraulica fino a Lautréamont, questa forma che è diventata la normalità stessa, così normale da farsi trasparente, al punto di non lasciarsi percepire, fece la sua apparizione in terra indiana attraverso quel genere letterario poco invogliante e spesso refrattario alla comprensione. I Brahmana non sono pensiero (o almeno: non sono ciò che i moderni si sono abituati a ritenere debba essere il pensiero); e non sono racconto (o almeno: sono una serie di racconti frantumati e continuamente interrotti). E oltre tutto istruiscono su cerimonie il cui senso, già oscuro in sé, talvolta diventa ancora più oscuro per via delle negazioni che i Brahmana pretendono di darne. Con enorme fatica la storia ha provveduto a separare chimicamente quegli elementi, collegandoli a certi divieti: il pensiero non deve raccontare, il racconto non deve pensare, il rito è un'attività obsoleta di cui si può fare a meno. Per capire quanto profondamente ancorate nella psiche siano queste convinzioni, bisogna prestare ascolto al linguaggio comune. Dove, se di qualcosa si dice che è un «mito», il più delle volte si intende che si tratta di una storia infondata; se si dice che qualcosa è un atto «rituale», si intende per lo più che si tratta di una consuetudine vacua e ormai inerte. Questo è l'estremo opposto dei Brahmana: dove «mito» è il tessuto delle storie che hanno senso, un senso perenne; e «rito» è l'atto nella sua forma di efficacia suprema. Se tale è l'equivoco - e non potrebbe essere più grande - sulle due parole che fondano il racconto e il gesto, non meraviglia che si sia creata una così ostinata avversione, fra i moderni, verso questo genere letterario antiquato, farraginoso e astruso più di ogni altro che sono i Brahmana. La cui fioritura viene usualmente fatta risalire, al più tardi, all'ottavo secolo a.C. Datazione controversa, come sempre in India. Però (certamente anteriore ai sapienti greci di cui abbiamo notizia. Talete, primo tra i presocratici nel Diels-Kranz, vive fra il sesto e il quinto secolo.

D'altra parte, un testo come lo *Satapatha Brahmana* è così sottilmente articolato da far presupporre di essere stato preceduto da un lungo elaborarsi di quella forma. C'è dunque una netta anteriorità indiana rispetto all'iniziale speculazione greca. Ma l'oggetto è quanto mai simile: la *physis*, il manifestarsi di ciò che è. Si tratta di *dare nomi* alla *physis* : in Grecia questo può assumere forme poetiche (Parmenide, Empedocle) o apoftegmatiche (Anassimandro, Eraclito). In India, rimane sempre vincolato al

rito, al gesto, anche nelle due Upanisad più lunghi i antiche, la *Chândogyae* la *Brhadàranyaka*. E, soprattutto, la forma stessa delle Upanisad - testi che erano situati *alla fine* di un Brahmana - presuppone tutto il minuzioso, sfibrante, impavido mormorio di pensiero che le precede.

Lo *Satapatha Brahmana* appartiene allo Yajur Veda Bianco, ramo del Veda dedicato agli *yajus*, alle «foi mule» che *Vadhvaryu* recita nei sacrifici. E la composizione del testo è laboriosa, puntigliosa, sempre esposta al pericolo di non dominare l'enormità della materia, in tutto corrispondente alla natura dell' *adhvaryu*, questo sacerdote che opera senza tregua e con ogni mezzo: con il gesto, con la manipolazione, con la parola. Mentre gli altri officianti si dedicano al canto o all'osservazione silenziosa, l'*adhvaryu* agisce e fa procedere la cerimonia. E il suo motore ronzante.

Quando Renou ebbe l'occasione di assistere, a Pune, a un sacrificio vedico del tipo più semplice, quello della Luna Piena e della Luna Nuova, fu molto colpito dall'attività dell' *adhvaryu*: «Si era in grado di misurare il ruolo schiacciante dell'officiante manuale, l'*adhvaryu*, sul quale pesa quasi tutto, gesti e parole, malgrado l'aiuto che riceve da due accoliti». Mentre lo *hotr*, il cantore, «appariva nei momenti importanti, dominando l'insieme con la sua alta statura e la sua voce vibrante», spettava all' *adhvaryu* fare da sfondo a quell'«ampio pannello

di strofe» con le sue «formule brevi, spezzate», simili all'argomentare dei Brahmana - sempre avviato e sempre interrotto, sempre costretto a cambiare direzione, a tessere l'opera riprendendo la tela dai punti più diversi.

La scuola dello Yajur Veda Bianco si differenzia da quella dello Yajur Veda Nero innanzitutto perché separa nettamente i *mantra* — o « formule » in versi, spesso ricavate dal *Rgveda* - dalla parte di commento al rituale, che è in prosa. Non sappiamo né possiamo ricostruire quali motivi fossero all'origine di quella divaricazione. Ma possiamo constatare un risultato: la *nascita della prosa*, nel senso di una lunga trattazione, senza ordine metrico, di un singolo oggetto: in questo caso la totalità dei riti sacrificali. Sino allora, nulla di simile si era mostrato in quella forma: di indagine accanita, meticolosa, ossessiva, tendenzialmente inarrestabile. anche se i Brahmana sarebbero un giorno diventati un genere letterario maltrattato, accantonato e vilipeso qualcosa di quell'origine avrebbe continuato a innervare la prosa, soprattutto là dove questa forma umile e funzionale ha svelato la sua mira di pervadere ogni angolo del tutto, come in Proust. La *Recherche*, di fatto, può essere letta come un immenso Brahmana, dedicato a commentare e illuminare la tessitura del tempo all'interno di quel lungo rituale (un *sattra*) che fu la vita del suo autore.

Il «sapore», *rasa*, dello *Satapatha Brahmana*, sapore lui onfondibile, irriducibile a quello di un trattato metafisico così come a quello di un trattato liturgico, sta in primo luogo nella sensazione ininterrotta di *pensare il gesto* nel momento stesso in cui il gesto si compie, senza mai abbandonarlo o dimenticarlo, come se soliamo nel momento in cui un singolo essere muove il mio corpo obbedendo a un tracciato significante potesse scoccare la scintilla del pensiero. Difficilmente si troverebbero altri casi in cui la vita fisica e la vita mentale abbiano convissuto in una tale intimità, rifiutando di disgiungersi anche solo per un istante.

I Brahmana non offrono *una* cosmogonia, come la Bibbia o Esiodo o tanti epos tribali, ma nugoli di cosmogonie, giustapposte, sovrapposte, contrapposte. Questo provoca una sensazione di smarrimento - e alla fine di indifferenza. Se così numerose e conflgenti sono le versioni, non sarà il caso di attribuirle alle elucubrazioni dei ritualisti? La molteplicità delle varianti incoraggia a sminuirne il significato. Perfino Malamoud, avvezzo a trattare i testi con somma delicatezza e discrezione, alla fine dà qualche segno di impazienza, quando si riferisce a queste « cosmogonie replicate, ripetute, che si ammassano, da un testo all'altro, o all'interno di uno stesso inno, si respingono, si compenetrano, si deformano l'una con l'altra, come onde che cozzano». Icastica e puntuale descrizione di queste storie di «falsi inizi o inizi relativi», che sembrano rendere vana ogni aspirazione a una fermezza fondatrice quando si tratta delle origini, sempre velate. E giustamente Malamoud rinvia qui a un verso del *Rgveda* : «Non conoscerete colui che ha creato questi mondi: qualcosa vi fa schermo».

Eppure le cosmogonie si susseguono, si accavallano. Ma si ha sempre il sospetto che si tratti di «creazioni secondarie». Gli dèi non stanno all'inizio, ma quasi alla fine. Prima di loro - tentativi riusciti dopo molti fallimenti - erano apparsi i « figli nati dalla mente », *ma nasali putrāh*, di Prajapati. E prima di loro vi era Prajapati stesso, il Progenitore, che però - ancora una volta - non era un inizio. Perché Prajapati si componesse avevano dovuto riunirsi e combinarsi i Saptarishi, che a loro volta sentivano di non riuscire a esistere *da soli*. Intreccio di storie tormentose e oscure, dietro le quali si profilava sempre qualcos'altro, forse anche solo l'«onda indistinta» a cui accenna il *Rgveda* .

Giunti alla fine del decimo *kāṇḍa* dello *Satapatha Brahmana*, dopo cinque *kāṇḍa* dedicati alla descrizione di come si deve costruire l'altare del fuoco, per un equivalente di seicentosettantotto pagine nella traduzione di Eggeling, e dopo

aver attraversato vortici di addizioni e moltiplicazioni concernenti il numero di mattoni che vanno usati per edificarlo e il modo in cui vanno disposti, nonché i vari errori di calcolo che devono essere evitati nel corso delle stesse operazioni, si incontrano tre passi sorprendenti, per motivi diversi. Subito dopo un ultimo, rapinoso *excursus* sull'arca, parola in cui si concentra ogni volta un insegnamento segreto, si passa a una pagina che si apre come un'improvvisa radura circondata dalla selva dei numeri e prende avvio con queste parole: «Che egli mediti sul vero *brahman* », a cui corrisponde, poco dopo, il passo che comincia con: «Che egli mediti sull'*âtman*». Seguono poche righe che hanno già il tono assorto e liliale delle prime Upanisad e si chiudono con le parole: «Così parlò Sândilya e così è». Ora, secondo la Hailizione Sândilya è l'autore dei *kànda* 6-10 dello *Satapatha Bràhmana* e queste sue parole vengono definiti *Sandilyavidyà*, «dottrina di Sândilya», come se vi si mostrasse l'essenza del suo pensiero. E di fatto è qui che si incontra, se mai ve ne fosse bisogno, l'esplicita giuntura fra i Bràhmana e le conseguenti e susseguenti Upanisad, là dove si descrive *l'âtman* come un «granello di miglio» e come «questo Purusa d'oro nel cuore », dopo che i cinque *kànda* precedenti erano culminati nella descrizione di come vada inserita nell'altare del fuoco una minuscola figura umana, il Purusa d'oro, mentre ora quello stesso Purusa, quella Persona si ritrova all'interno del cuore e si rivela essere «più grande del cielo, più grande dello spazio, più grande della terra, più grande di tutti gli esseri». E' questa la catapulta vedica che fa passare all'improvviso dal minimo all'incommensurabile e rivela dove trovare qualcosa che ciascuno, che ogni meditante potrà chiamare «il mio Sé ». Dottrina di altissima potenza, che qui si enuncia in poche, limpide, pacate parole e si espanderà poi per tutte le Upanisad, di cui è l'insegnamento sommo. «Così parlò Sândilya e così è». Allo Zarathustra di Nietzsche sarebbe mancata la clausola finale: «E così è». Né altrimenti poteva essere.

Antico cruccio degli indologi è il rapporto fra i Bràhmana e le Upanisad. Divergenza? Convergenza? Contrasto? Rimane, per orientarsi, una semplice prova sperimentale: se si legge lo *Satapatha Bràhmana* così come il testo si presenta - e perciò seguito immediatamente dalla *Brhadàranyaka Upanisad* -, non si potrà sfuggire all'impressione di una perfetta continuità speculativa. Ciò che muta è il registro dello stile. Dopo l'incessante, puntuale, caparbia trattazione del Bràhmana, simile al ronzio ossessivo della voce dell'*adhvaryu*, ora precipitiamo in un *incipit* folgorante, che agisce come una scarica ad altissima tensione preparata dall'accumularsi di nembi nelle circa duemila pagine precedenti. E come se dopo una protratta compressione e concentrazione di energie si assistesse al loro liberarsi in schegge luminose, che istantaneamente si saldano, senza neppure essere intercalate dalla copula, come la lingua sanscrita concede: «Aurora la testa del cavallo sacrificale, Sole l'occhio, Vento il soffio, la bocca aperta Fuoco-di-tutti-gli-uomini, l'Anno il Sé» (dove Aurora, Sole, Vento, Fuoco sono Usas, Surya, Vayu, Agni, dèi costitutivi del pantheon vedico).

All'espansione infrenabile del Brahmana segue e si contrappone la condensazione estrema dell'Upanisad. Ciò che rimane è lo scoccare delle equivalenze: alla fanciulla Usas si sovrappone, con il sorgere dell'aurora, la testa del cavallo del sacrificio; l'occhio - anticipando Goethe - è il sole; il fuoco e il vento sprofondano nel corpo di ogni uomo. A tutto questo ci avevano preparato i « cento cammini » intrecciati, sinuosi, impervi, irti, del Brahmana. Solo dopo averli percorsi la visione apparirà nel suo pieno fulgore.

E' indubbio comunque che nelle Upanisad si assiste a un tendenziale deprezzamento della conoscenza attraverso le opere e a una parallela esaltazione di una conoscenza scissa da ogni atto. E' la prima gnosi, modello di ogni altra. Ma sarebbe ingenuo e incongruo pensare che agli autori dei Brahmana tale

distinzione non fosse già chiara, quasi fossero superstiziosi artigiani liturgici, ignari di metafisica. Era vero il contrario - e talvolta, con ironica asciuttezza, accennavano a quello che poi si sarebbe rivelato, nei secoli, il punto cruciale: « Quando dissero "per mezzo della conoscenza o per mezzo dell'opera": è il fuoco la conoscenza, è il fuoco l'opera sacra». Chiosa apparentemente superflua, che tocca invece la questione più delicata. Intanto si affermano due regimi della conoscenza: il primo è quello di una conoscenza che non ha bisogno di combinarsi con atti visibili; l'altro è quello della conoscenza come azione liturgica. In questo stadio, la novità sconvolgente stava nel primo regime, che si espanderà poi nella figura del rinunciante - e da lì in ogni teoresi come condizione naturale e sufficiente del pensare. Di fatto, quello che un giorno sarebbe divenuto il filosofare, scisso da qualsiasi gesto, era il portato ultimo di un lungo processo, nel corso del quale il passaggio decisivo fu l'interiorizzazione dell' *agnihotra*, il primo e il più semplice tra i sacrifici. E ciò che si poteva fare con l'*agnihotra* si sarebbe fatto anche con il rito più complicato, che è *Vagnicayana*, la costruzione dell'altare del fuoco.

Ma non solo per la distinzione fra i due regimi del conoscere è importante questo passo. Altrettanto per il fatto di affermare che l'oggetto del conoscere rimane comunque il medesimo: l'altare del fuoco. Quand'anche il conoscere si separasse da ogni atto liturgico, diventando pura costruzione e contemplazione di rapporti, tali rapporti sarebbero pur sempre gli stessi che si articolano in quella barriera frastagliata di mattoni innalzata e poi abbandonata in una radura della foresta. Questo vogliono ricordare i ritualisti vedici, questo sarà il punto dello scontro con il Buddha, che il fuoco vuole soltanto *estinguerlo*.

Gli autori dei Brāhmaṇa trattavano con meticolosa attenzione il mondo dei desideri (e del sacrificio in quanto fondato sul desiderio), ma già vedevano perfettamente che il discrimine ultimo era fra quel mondo e ciò che si apriva là dove il

desiderio non sussisteva più: «A questo si riferisce il verso "Attraverso la conoscenza ascendono a quello stato dove i desideri sono scomparsi": là non si va con onorari sacrificali e là non vanno i praticanti del *tapas* privi della conoscenza ». In queste parole per la prima volta si dividono i sentieri della conoscenza e del sacrificio. Quest'ultimo, che nasce dal desiderio («Prajapati desiderò» si dice innumerevoli volte — e, come lui, dice ogni sacrificante), non può giungere là dove «i desideri sono scomparsi». La conoscenza, che fino allora coincideva con il sacrificio, a questo punto si presenta come la via che permette di giungere là dove mai l'atto sacrificale giungerà. Siamo già nel registro delle Upanisad - se con ciò si intende che la questione della conoscenza si pone ormai nei termini da cui prenderà le mosse il Buddha (o Spinoza).

Come guarire l'errore (che è sempre in agguato, nel gesto impreciso, nella parola inappropriata)? Lo domandarono per primi gli dèi a Prajapati. Il quale rispose con una concisa e definitiva lezione di metodo: « Uno guarisce il *Rgveda* con il *Rgveda*, lo *Yajurveda* con lo *Yajurveda*, il *Sāmaveda* con il *Sāmaveda*. Come uno metterebbe insieme giuntura con giuntura, così le mette insieme [le parti del sacrificio] chi lo sana per mezzo di queste parole [le tre « essenze luminose » che sono *bhuh*, *bhuvah*, *svah*, corrispondenti rispettivamente ai tre Veda]. Ma, se le guarisse in qualche altro modo diverso da questo, sarebbe come se uno provasse a mettere insieme una cosa rotta con qualcos'altro che è rotto, o se si applicasse un veleno come balsamo per una parte fratturata». Regola che vale anche per lo studio e l'interpretazione del Veda. Le obbedì Bergaigne nella *Religion védique*, illuminando il *Rgveda* attraverso il *Rgveda* e nient'altro. Allo stesso modo lo *Satapatha Brāhmaṇa* attende che uno studioso ancora non nato lo scandagli nella sua interezza, come un immane *opus* dedicato all'*opus* del sacrificio. Ma i Brahmana hanno la singolare caratteristica di far perdere le staffe agli indologi. E un'antica tradizione. Antica quanto l'opera di quegli intrepidi studiosi

(Eggeling, Keith) che dedicarono alcuni decenni a tradurli e commentarli. Si potrebbe pensare che l'imponente quantità di studi accumulatisi a partire dalla geniale *Doctrine du sacrifice dans les Bràhmanas* (1898) di Sylvain Lévi debba aver modificato radicalmente quell'atteggiamento. Ma così non è. A distanza di più di cento anni, esso riappare immutato - e paradossalmente in un libro, per altri versi appassionante, di uno dei massimi conoscitori dei Brahmana: Frits Staal.

Secondo Staal, i Brahmana sono una massa indigesta di ciarpame, all'interno della quale l'occhio illuminato dello studioso dovrà « scovare » (*ferret out*, il verbo si ripete a distanza di poche pagine) qualche rara pepita. Il «più sospetto» fra tutti è lo *Satapatha Bràhmana*. Si sente che Staal vorrebbe procedere oltre nel deprecare questi testi che contengono «un bel pò di ciò (che potremmo chiamare magia ma andrebbe definito, in modo più veritiero e con meno condiscendenza o offensività, come pura superstizione». A questo punto lo studioso si arresta e si chiede, con superiore benevolenza: «Ma non dovremmo essere caritatevoli?». La risposta segue subito - ed è meno benevola: «Certo che dovremmo, ma c'è un limite anche alla carità». Se ne desume che, a distanza di quasi tremila anni, i Brahmana non hanno ancora diritto alla « carità » dello studioso occidentale. Eppure, da quali testi se non dai Brahmana è ricavata la gran parte delle conoscenze che innervano l'opera di alcuni fra i più grandi studiosi dell'India antica - Caland o Renou o Minard o Mus o Oldenberg o Malamoud o lo stesso Staal?

Ci si può chiedere perché, di tutto il Veda, siano soprattutto i Bràhmana a suscitare una tale irritazione. E la risposta risiede forse in quella parola che, con la veemenza della sua prosa, Staal vuole espungere non solo dal rito vedico, ma dal rito in genere: *significato* (l'intenzione è dichiarata esemplarmente nel titolo di un suo libro importante: *Rules Without Meaning*). Il presupposto taciuto - ma sempre più percepibile nel corso degli

anni - è che, *ovunque* (perciò non soltanto nel rituale vedico, ma in ogni luogo e sempre) si affacci il significato, tutto si intorbidisce e si avvia verso l'arbitrario, distruggendo la nobile trasparenza della scienza. C'è in Staal un contrasto violento e prevaricatore fra la dedizione e l'alta perizia che ha dimostrato nello studiare il rituale vedico e la sprezzante insofferenza che non riesce a nascondere verso i testi più antichi in cui quel rituale veniva commentato e spiegato. Quell'insofferenza nasce *dall'ipertrofia del significato* che contrassegna i Bràhmana, e lo induce a rifugiarsi nell'estremo opposto, nelle plaghe dell'algebrizzazione e della formalizzazione, incontaminate da quell'ospite ingrato che è la semantica. Ridotta alla sua formulazione più secca e provocatoria, la teoria di Staal afferma che il rito avviene *per il rito stesso*, come se «l'arte per l'arte» avesse un'applicazione retroattiva di alcune migliaia di anni e servisse da fondamento addirittura prelinguistico dell'attività umana. Visione temeraria, che non regge ad alcuna verifica. Ma Staal l'ha sviluppata perché è rimasto colpito dall'altissimo grado di formalizzazione (e tendenziale algebrizzazione) che si riscontra nel rituale vedico. Le sue analisi di certe sequenze rituali, soprattutto quelle dove si applicano procedimenti ricorsivi, rimangono illuminanti.

Evidentemente in quella compagine - anomala da ogni punto di vista - che è il rituale vedico si dà la compresenza di due elementi che altrove tendono a presentarsi scissi: da una parte un eccesso semantico, che induce al proliferare delle interpretazioni e facilmente può esser fatto passare per residuo arcaico (come se si trattasse di un mondo infantile dove *tutto si può dire di tutto*). Dall'altra una formalizzazione rigorosa, quale siamo abituati ad associare soltanto con elaborazioni molto recenti (la nozione stessa di «sistema formale » è una acquisizione del Novecento).

Se si espunge il significato dai Veda, come Staal suggerisce, occorrerà però espungere almeno altre due parole: *religioso* e

sacrificio. Impresa da cui Staal, imperterrito, non si ritrae. E la sua disinvoltura non si applica soltanto ai testi antichi. Anche quando si tratta di indologi moderni, nei rari casi in cui vengono citati con favore, Staal non manca di operare interventi correttivi, che orientano il testo verso la giusta teoria: citando un importante passo di Renou sulla «priorità dei *mantra* e delle forme liturgiche che essi presuppongono», Staal ci avverte con candore che sostituisce la parola «religioso» con la parola «vedico». Ora, la parola « vedico » può significare o una vaga indicazione cronologica o l'attinenza di qualcosa al «sapere», *veda*. Ma da tale «sapere» Staal evidentemente vuole espungere il religioso, come se si trattasse di un elemento alieno e disturbante. Il che è insostenibile, più che mai altrove, nell'India arcaica, dove è vano cercare dettagli, anche minimi, che non siano strettamente connessi con il religioso. Come altrove ha accennato lo stesso Staal: «Non esistono, per esempio, mia categoria e termini indiani che corrispondano alla nozione occidentale di "religione"». Ebbene, non esistono in quanto *tutto*, in ambito vedico, è religioso. Ma, anche per quel che riguarda il lessico, Staal pretende di intervenire, presentando però il suo suggerimento come un doveroso ritocco tecnico: «Preferisco usare il termine *rituale* piuttosto che il termine *sacrificio*, poiché riservo quest'ultimo per designare i rituali che comportano l'uccisione di un animale». Tono neutro, come se la questione non dovesse creare problemi. Però quel ritocco è sufficiente per cancellare innumerevoli passi dei Bràhmana dove si parla del rito del *soma* come di un'uccisione. Uccisione di una pianta e del re Soma, che è un dio, accolto sulla terra. I Bràhmana sono instancabili nel riaffermare che tutte le offerte, anche la libagione di latte nel fuoco dell' *agnihotra*, sono sacrifici. Ed ecco arrivare, tremila anni dopo, l'indologo Frits Staal, il quale decide che così non è. E soprattutto: che così non dev'essere. Il suo zelo lo spinge al punto di correggere un celebre titolo di Hubert e Mauss: citato da Staal, il loro *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* diventa *Essay on the Nature and Function of Ritual*. E' la scienza occidentale, nella sua

ingenuità e nella sua albagia, che così ha deciso (e infatti Staal ha intitolato un suo libro *The Science of Ritual*).

Anche ai tempi di Keith (1925) si poteva dichiarare con un certo candore la sensazione che *tutto è possibile* (e perciò anche *tutto è arbitrario*) nei testi vedici: « Se le acque possono praticare l'ascesi, non ci si deve stupire se la parola parla stando in piedi sulle stagioni o se la consacrazione sacrificale può essere perseguita dagli dèi con l'aiuto delle stagioni o se l'ascesa dei metri al cielo è visibile ». In conclusione, nel Veda *anything goes*, decretava Keith quasi in coincidenza con l'apparizione dello strepitoso *musical*. Ciò che offendeva un sano Occidentale erano soprattutto «le famigerate "identificazioni" dei Brāhmaṇa, da lungo tempo zimbello degli studiosi occidentali». Si tratta di una «tecnica dell'identificazione che stabilisce legami, equivalenze, connessioni (o correlazioni) fra, o identità di due entità, cose, esseri, pensieri, stati della mente, ecc. Le due entità sono irrelate secondo il nostro modo di pensare». Esempi? «Quando il testo dice "l'erba *munja* è la forza" e "l'albero *udumbara* è la forza", o "Prajapati è il pensiero" e "Prajapati è il sacrificio", non sarà chiaro perché un certo tipo di erba (un essere vivente, o materia morta) potrebbe essere lo stesso che "forza" (un'idea astratta, o una forza di cui si ha esperienza) ; o, nel secondo caso, perché e come il dio Prjapati, "signore della creazione", potrebbe essere lo stesso che il "pensiero/pensare" e, al medesimo tempo, l'atto o l'idea di rituale ("sacrificio", *yajna*)». Questo passo si legge sulla soglia della rigorosa edizione approntata da Witzel del *Katha Āraṇyaka* (rarissimo caso di testo vedico che si possa dire pubblicato in edizione critica). Ed è chiara la sua intenzione: illustrare con tono neutrale ed equanime perché il pensiero vedico continui a risultare così sconcertante, senza però cadere nelle tradizionali deprecazioni, alla maniera di Keith o di Eggeling o di Max Müller. Eppure, anche in questo recentissimo enunciato c'è molto che stride. Qual è, di fatto, «il nostro modo di pensare» (quasi che

l'Occidente fosse un blocco di puro buon senso)? E gli esempi di identificazioni bizzarre che Witzel ci offre sono davvero così inconcepibili? Dire che una certa erba «è la forza» suona davvero più incomprensibile delle parole di Gesù all'ultima cena, quando dice che un pezzo di pane è il suo corpo e il vino è il suo sangue? Dire «Prajapati è il pensiero» è più incongruo che parlare di un verbo che si è fatto carne? E' plausibile che « il nostro modo di pensare » sia così arido e squallido da non includere in sé, almeno in una qualche misura, il *pensare per immagini* ?

Rimane da indagare, comunque, perché i testi vedici - e soprattutto i Bràhmana — continuino a dare una tale sensazione di vertigine e di oscurità. Non perché usano il pensiero per immagini (senza il quale ogni pensiero sarebbe inerte). Ma perché lo usano incessantemente, con dedizione estrema, non arrestandosi dinanzi ad alcuna conseguenza, anzi mettendo in atto (nel gesto) ogni conseguenza. E' questo l'intrattabile scandalo vedico, che provoca tante reazioni di ripulsa e di timore. Rispetto alle immagini, l'atteggiamento occidentale oscilla fra la minimizzazione (x è *solo* un'immagine, perciò non vincolante) e la tentazione di prendere alla lettera la metafora (macchinazione originaria di varie e fondamentali patologie psichiche, innanzitutto paranoia e schizofrenia).

Per il pensiero vedico, invece, le identificazioni *non* sono metafore. Come ha opportunamente precisato Witzel, «la maggioranza delle frasi che stabiliscono identificazioni sono semplici proposizioni nominali del tipo "x [è] z" o "x vai z", spesso compendiate in un enunciato "x èva z"» (dove *èva* e *vai* sono particelle vagamente corrispondenti a «invero», «di fatto»). Perciò la via cauta e non compromettente della metafora è esclusa fin dall'inizio. L'identificazione (o equivalenza) sovrappone due entità senza ricorrere ad alcuna cautela. E qui si sente già affiorare il lieve sorriso di superiorità dell'Occidentale, simile a quello degli scienziati nel salotto di

Diotima, secondo la descrizione di Musil. Una volta caduta la metafora, si creerebbe una confusione irrimediabile fra le due entità di cui si afferma l'equivalenza. Ma da mille segni è palese che i ritualisti vedici non rischiavano di confondere i piani multipli di ciò che è. Piuttosto li percepivano in ogni istante e lasciavano che il pensiero giocasse in un'oscillazione continua dall'uno all'altro. Per tutelarsi - e avvertire ironicamente che conoscevano bene i termini e i limiti di quel gioco - ricorrevano spesso alla particella *iva*, « per così dire », « in certo modo ». Ben più sottile del goffo «come», che altrove (in Occidente) annuncia l'entrata nel regno della metafora. *Iva* è più vago - e concede all'ignoto e all'incerto di risuonare, come dovuto, nel momento stesso in cui si afferma un nesso, un *bandhu*.

Iva, *svid*, due particelle che potrebbero anche non essere tradotte (e spesso così accade), segnalano che si sta varcando la soglia dei pensieri segreti. Secondo Renou e Silburn, «la particella *iva* accentua l'indeterminazione, evoca valori latenti». Così come *svid* accompagna innanzitutto le domande in cui si enunciano gli enigmi. Erano due modi per insinuare nel discorso la parte dell' *anirukta*, dell'«inesplicito» che tale è destinato a rimanere, che sempre si sposta ma sempre circonda la parola come un alone. Poiché il pensiero procedeva per identificazioni, corrispondenze, equivalenze, *iva* ricordava che tutto ciò che si diceva andava inteso «in certo modo», senza inchiodarsi nell'identità. Che di per sé non esiste - o allora soltanto « per così dire », *iva*.

Nella travagliata storia dei Brahmana, dopo tanti oltraggi e vituperi venne anche finalmente il giorno della legittimazione. Accadde nel luglio del 1959, al congresso indologico che si tenne a Essen-Bredeney. Un insigne indoiranista, Karl Hoffmann, si alzò per pronunciare alcune parole che suonavano come una sentenza della Corte Suprema, da lungo tempo attesa: « I monumenti della prosa vedica (le *samhità* dello Yajur Veda Nero e i Brahmana) sono, come già prova da sola l'imponenza

delle dodici opere principali che la costituiscono, il precipitato letterario di un'epoca significativa per la storia dello spirito e della religione, che si situa fra il *Rgveda*, il più antico monumento letterario dell'India, e le Upanisad. Il contenuto di questi monumenti in prosa consiste in discussioni teologiche sul rituale del sacrificio vedico. Le argomentazioni che vi vengono presentate e spesso sembrano prive di senso, motivo per cui Max Müller poté descriverle come "balbettio di idioti e farneticare di folli", si spiegano però sulla base della visione magica del mondo che qui domina (Stanisław Schayer). E costituiscono inoltre, in quanto "scienza prescientifica" (Hermann Oldenberg), la cellula germinale del pensiero speculativo degli Indiani».

Macchinoso, solenne, perfettamente giusto. La scuola francese, invero, da Sylvain Lévi a Mauss, a Renou, a Lilian Silburn, a Mus, a Minard, a Malamoud, non aveva sentito il bisogno di emettere una tale dichiarazione di principio. Sapevano tutti che i Brāhmaṇa erano una sterminata e in larga parte inesplorata miniera del pensiero - e non si preoccuparono di notificarlo. Si concentravano invece nello sforzo di riportare i testi alla luce e connetterli. Ma si sa che la scienza tedesca ha sempre bisogno di legittimazione. Così, in quel giorno di luglio, Karl Hoffmann si assunse il compito di accogliere formalmente, dopo quasi tremila anni, il *corpus* informe e semiclandestino dei Brāhmaṇa nel novero delle opere di pensiero imprescindibili dell'umanità. Era come se un manipolo di pazienti venisse trasferito improvvisamente da un ospedale psichiatrico all'Accademia.

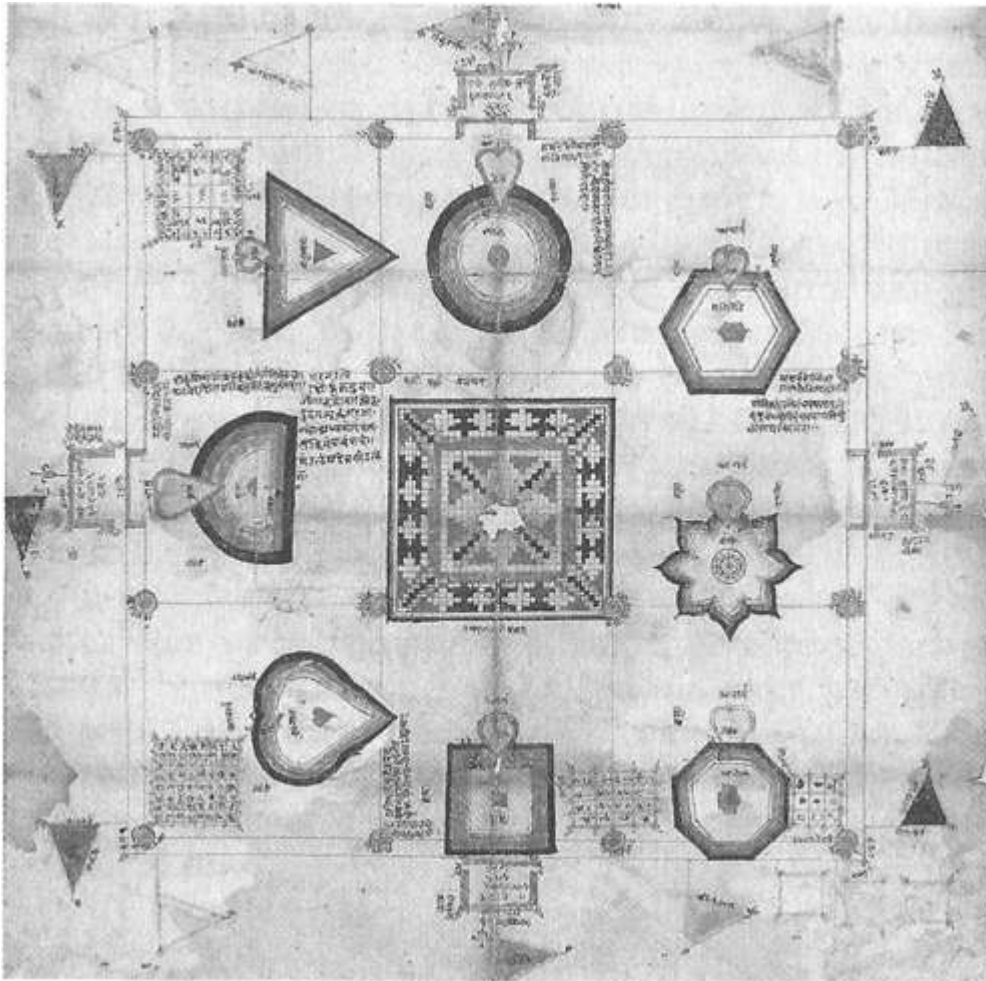
All'inizio del secolo ventesimo gli antropologi si dividevano in due confraternite nemiche: una affermava che il rito precedeva il mito, l'altra che il mito precedeva il rito. Zuffe puerili - apparirà evidente dopo qualche anno. Mauss le considerò come tali fin dall'inizio. Per lui era un'evidenza che «il mito e il rito non possono essere dissociati se non in astratto » - e lo scriveva

già nel 1903. Ciò che importava non era stabilire illusorie, infondate precedenze - da una parte o dall'altra -, ma mostrare « la vicendevole penetrazione del rito e del mito per far vedere l'organismo vivente che formano grazie alla loro riunione». E trent'anni dopo avrebbe dedicato un intero corso a illustrare, sulla base dei documenti australiani di Strehlow, casi di perfetta interdipendenza fra rito e mito, che mostravano « la loro solidarietà, la loro intimità ». Da una parte il rito appariva ogni volta come « rappresentazione drammatica (verbale e gestuale) del mito », dall'altra il mito, se inteso come puro racconto e «slegato dalle necessità culturali », finiva per rivelarsi « senza fondamento reale, senza succo pratico e senza sapore simbolico ».

Ma era appunto questo che esigeva una spiegazione. Perché certi gesti hanno senso soltanto se sottintendono una storia? Perché certe storie hanno bisogno di manifestarsi attraverso certi gesti? Qui ci si avvicinava a un groviglio che si nasconde negli anfratti della mente. E' il groviglio del *simulacrum*, dell'*eidolon*, dell'immagine che *deve* diventare visibile per agire. Non si tratta di una caratteristica di certe culture, ma di qualsiasi cultura, così come il teorema di Pitagora, anche se venne formulato in Grecia in una certa epoca, e in Mesopotamia ancora prima, in seguito non appartiene alla cultura greca o mesopotamica più che a qualsiasi altra, poiché si applica sempre e ovunque. Occorre però che in un certo luogo e in un certo tempo su certi rapporti si raggiunga un certo grado di lucidità. Su quella che Mauss definiva la necessaria « intimità » fra mito e rito, sull'intreccio fra liturgia e racconto, forse non si è giunti mai all'evidenza e alla messa in atto in modo più efficace che all'epoca e nella dottrina dei Bràhmana. Non dovrebbe essere perciò l'antropologia a chinarsi benevolmente sui Brahmana, per estrarre da quella farragine qualche cimelio ancora utile. Ma potrebbero essere i Bràhmana stessi a guidare l'antropologia a riconoscere qualcosa che sta a fondamento di tutta la disciplina.

X

LA LINEA DEI FUOCHI



La condizione iniziale dell'uomo è informe, opaca, composita e anche «impura». L'uomo è un essere che « dice la non-verità ». Così potrebbe continuare a vivere, ma senza lasciare una traccia significativa. Altrimenti deve comporre un insieme di gesti collegati, che costituiscono una «azione», *karman*. L'azione per eccellenza, quella che presuppone e garantisce un senso dei gesti, è l'opera sacrificale.

Ma qual è l'inizio di quest'opera la cui prima peculiarità è di essere il modello di ogni altra opera? Il desiderio. Non però il

desiderio generico, ondivago, multiforme, oscillante - poiché « molti desideri ha il mortale » e questa pluralità di desideri lo abita dal primo all'ultimo istante della sua vita, senza possibile remissione. Ma un *singolo* desiderio, che vuole distaccarsi da ogni altro, recidere i suoi legami con la rete degli altri desideri e trovare la via per compiersi. Come? Diventando un «voto», *vrata*. In un voto si entra come in un altro spazio, quello del desiderio separato, che si vincola, si chiude verso l'esterno con una barriera e costruisce all'interno del nuovo spazio una sequenza di gesti che lo riaffermano ogni volta. Qual è allora il primo di questi gesti? Toccare l'acqua. Ma non ovunque. Toccarla in un punto della linea invisibile che con giunge il fuoco *àhavanìya* e il fuoco *gàrhapatya*. E' la *linea dei fuochi*. Il fuoco *gàrhapatya*, «domestico», è circolare, situato a occidente. Lì si accende il fuoco. Lì bruciano i tizzoni con i quali si accenderanno gli altri fuochi. A non grande distanza, a est, su un terreno qualsiasi, appena spazzato con fronde di *palàsa* (*Butea frondosa*, ma si deve intendere che è il *brahman*), si installa poi un altro fuoco, quadrato, detto *àhavanìya*. Su questo fuoco si offriranno le oblazioni - e potrà essere acceso soltanto da un tizzone tratto dal fuoco *gàrhapa tya*. Il fuoco *àhavanìya* è il cielo, il fuoco *gàrhapatya* è la terra (ed è circolare perché la terra è un cerchio al centro di altri cerchi). Ciò che sta tra i due fuochi è l'atmosfera, dove noi respiriamo, dove noi agiamo. Ciò che sta in mezzo è anche «il tronco del corpo», dove batte il cuore, la vita. Ci saranno poi altri fuochi, ma prima bisogna stabilire questi due: *àhavanìya* e *gàrhapatya*. Sono la tensione su cui tutto si regge. Tutto, a rigore, accade sulla linea invisibile che li congiunge. Soltanto lì può avvenire il prodigio che sta dietro ogni altro: che le cose acquistino significato. Se l'uomo vuole uscire dalla non-verità in cui è nato, e in cui sarebbe destinato a rimanere, dovrà calcare quella linea, lì toccare l'acqua e formulare un desiderio. Così *entrerà nel voto*, nella rischiosa condizione in cui si può dire la verità, in cui il desiderio può compiersi, in cui il gesto assume un senso. Se ogni sacrificio è un «vascello che naviga verso il cielo », i due

fuochi *àhavanìya* e *gàrhapatya* saranno le fiancate di quel vascello, gli estremi entro i quali dovrà muoversi quel pilota che è ogni sacrificante, dal momento in cui comincia a compiere certi gesti: quei gesti, se avvengono *tra i due fuochi*, acquistano un significato che li distacca dai marosi e dalle risacche delle azioni umane.

La scena va osservata anche nella prospettiva degli dèi. Prima che l'uomo (qualsiasi uomo) attraversi la linea dei fuochi, gli dèi lo ignorano. Allora, « dopo aver girato attorno al fuoco *àhavanìya*, da est, egli passa fra di esso e il fuoco *gàrhapatya*. Perché gli dèi non conoscono quest'uomo; ma quando ora passa tra i fuochi lo conoscono e pensano: "Questo è colui che sta per farci mia oblazione"». Quando si avvia la cerimonia, l'uomo deve innanzitutto farsi riconoscere. Gli dèi, sino allora, sembrano non vederlo. La sua sorte gli è indifferente, la sua essenza - indefinita. Stanno accovacciati attorno all'altare, ma questo è tutto ciò che sanno, e li interessa, della terra. Per farsi percepire, e poi riconoscere, l' uomo passa allora tra i due fuochi principali. Quella è la linea dove vibra la tensione che dà il significato. Quando gli dèi vedono qualcuno che l'attraversa, sanno subito che cosa è in gioco. In quel momento l'uomo è riconosciuto e finalmente esiste. Ed esiste solo in quanto è colui che presenterà un'offerta. Così l'uomo si sottrae alla sua originaria inconsistenza e diventa un essere con il quale gli dèi hanno a che fare. Così si stabiliscono i rapporti fra gli uomini e gli dèi.

La prima angoscia del sacrificante rimarrà quella di agire invano: le oblazioni vengono offerte, la complessa macchina liturgica si muove, ma gli dèi possono anche voltarsi dall'altra parte. Possono non riconoscere il sacrificante. Più che del riconoscimento hegeliano fra servo e padrone, gli uomini vedici erano preoccupati del riconoscimento fra gli dèi e il sacrificante. Perciò il dialogo concitato fra *adhvaryu* e *agnìdh*, il suo assistente, che è responsabile dell'accensione del fuoco: «"E'

andato, *agmdhì*", e con ciò intende: "È veramente andato?". "E andato" risponde l'altro. "Chiedi che lo ascoltino"». Gli officianti sono coloro che già hanno una familiarità con il mondo del cielo. Questo fonda la loro esistenza. Per il resto, dipendono dagli onorari del sacrificante, che però è un uomo qualsiasi, qualcuno che gli dèi possono anche ignorare.

Il dialogo tra gli officianti si svolgeva su uno spiazzo brullo, segnato da tre fuochi. Gli officianti dovevano capire se il rito *riusciva*. Ma come fare? Parlando dell'invisibile. Di qualcosa che - forse - stava avvenendo fra gli dèi, loro stessi e il sacrificante, lungo quella pista aerea che era il sacrificio. In quei momenti sarebbero potuti apparire come assorti monologanti, partecipi di un'identica allucinazione.

Secondo Coomaraswamy, «il tipo più antico dell'architettura sacra indiana, cintato e ricoperto da un tetto», è il *sadas*, il capanno dove il sacrificante o l'iniziando passano la notte prima di avviare gli atti liturgici. «Luogo "a parte" (*tiras, antarthita*) frequentato dagli dèi». Luogo che permette di capire la ragione di ogni spazio chiuso: perché «gli dèi sono segregati dagli uomini e così anche segreto è ciò che viene chiuso su tutti i lati». Lì dorme il sacrificante e, finché lì si trova, «veramente si avvicina agli dèi e diventa una delle divinità». Ma non c'è nulla di stabile: finito il rito, il capanno sarà presto abbattuto. Eppure è in quel luogo vuoto, fragile e precario che si stabilisce un contatto con gli dèi, prima ancora che in un tempio. Quel vuoto e quella separazione dal resto del mondo sono sufficienti. Prima immagine di ciò che un giorno sarà lo *studio*, non solo di san Girolamo, ma di ogni scrittore: quella stanza occasionale che assiste alla scrittura e la protegge con «il manto dell'iniziazione e dell'ardore».

Presupposto del sacrificio vedico è che soltanto mentre lo prepara e lo celebra l'uomo può diventare qualcosa di più che umano. Fino al momento in cui ha installato un fuoco, è

indifferente che cosa faccia: comunque sarà sempre e soltanto umano. Perciò la notte prima dell' *agnyàdheya*, dell'«installazione dei fuochi», non occorre neppure rimanere svegli: «Finché non ha installato un suo fuoco, egli è semplicemente un uomo; perciò può anche dormire, se così gli piace». Certo, come si dice poco prima, «gli dèi sono desti » - e avvicinarsi agli dèi implica che si partecipi alla loro veglia. Ma sarebbe vano farlo se non si ha già un proprio fuoco, se non si è entrati in *quell'opus* che è il sacrificio. La veglia è il cardine del mondo vedico. Ma agisce solo all'interno di quell'opera ininterrotta che si avvia quando si installa il proprio fuoco. Per il resto, gli uomini vedici sapevano che ogni male ha inizio lo stato tormentoso della coscienza. Ai propri nemici rivali desideravano infliggere, prima di ogni altra infermità- le elencavano: « mancanza di progenie, mancanza di una casa, rovina» -, che fossero corrosi dai cattivi sogni».

La premessa di ogni atto sacrificale è metafisica: entrando nel rito si entra nella verità, uscendo dal rito si ionia nella non-verità. Affermazione perentoria, che dovrebbe essere posta accanto all'enunciarsi dell'Aletheia nel poema di Parmenide. Lo stile del ritualista è poglio, abrupto, abrasivo. E non si concede gradualità né mitigazioni. Tanto più penetranti le parole: «Duplice è questo, non c'è un terzo: verità e non-verità. E la verità sono gli dèi, la non-verità sono gli uomini. Perciò, dicendo: "Ora entro dalla non-verità nella verità", egli [il sacrificante] passa dagli uomini agli dèi. Egli dovrà dire soltanto ciò che è vero. Perché gli dèi osservano questo voto: dire la verità. E per questo hanno splendore. Splendido perciò è colui che, sapendo così, dice la verità ».

Gli estremi dell'esistenza, i poli fra i quali si stabilisce la tensione sono due: verità e non-verità. Come essere e non essere in Parmenide. *Tertium non datur*. E lo spazio in cui questo si manifesta ha come estremi il cielo e la terra - o anche il fuoco *àhavaniya* e il fuoco *gàrhapatya*. Ma subito osserviamo

una peculiarità: « verità » e « non-verità », nel testo, sono *satya* e *anrta*. Come se *anrta* fosse la negazione di un'altra verità, designata dalla parola *rta*. Questo ci riconduce a una questione aperta: Heinrich Lüders, nel suo imponente, incompiuto *Varuna*, dedicò pagine e pagine a dimostrare che *rta*, spesso tradotto con « ordine », significava in primo luogo « verità ». E la sua teoria sembrerebbe suffragata da questo passo, dove *satya* e *rta* si presentano come equivalenti. Ma i sinonimi non esistono. *Satya* è verità in rapporto a « ciò che è », *sat*. *Rta* cela in sé un rimando all'ordine, all' *articolazione giusta* che è nella radice *ar-* (da cui il latino *ars*, *artus* - e anche *ri tus*). In *rta* la *verità* è ancora visibilmente collegata a una disposizione delle forme, a un certo loro modo di connettersi.

E' la liturgia dell' *agnihotra*, la libagione del mattino e della sera, cellula germinale di tutti i sacrifici - a gettare luce sul rapporto fra *satya* e *rta*. In un passo della *Maitrāyaṇi Samhitā* si dice: « L'*agnihotra* è *rta* e *satya* ». Bodewitz traduce « ordine e verità » e annota: « Questo è uno dei passi che mostrano come *rta*, "ordine", che qui appare insieme a *satya*, "verità", non significa "verità", come suppone Lüders in *Varuna II* ». Così in poche, asciutte parole sembrerebbe crollare una vasta costruzione di indagini. Crolla però veramente? O forse entrambi gli studiosi hanno *in un certo modo* ragione - ed è la nostra concezione della parola « verità » a essere troppo angusta? Consideriamo ora un altro passo nella liturgia dell' *agnihotra*: prima di procedere all'oblazione, l'*adhvaryu* tocca l'acqua e dice: « Tu sei la folgore; distacca da me il mio male. Dall'ordine sacro (*rta*) entro nella verità (*satya*) ». Così traduce P.E. Dumont. Willem Caland invece: « Dal giusto passo al vero ». *Rta* e *satya*, direbbero i ritualisti vedici, sono una coppia (come anche, altrove scopriremo, *satya* e *sraddhā*, « fiducia nell'efficacia rituale ») e il loro rapporto è dinamico: dalla *quasi* sovrapposizione si passa alla contrapposizione. In *rta* la verità si intreccia all'ordine, innanzitutto all'ordine del mondo vegliato da Varuna. E in questo senso la parola, caduta in disuso

dopo l'epoca vedica, sarà sostituita da *dharma*, dove il significato di « ordine » viene avvolto da quello di « legge » (siamo all'origine di *law and order*). In *satya* invece la verità è pura affermazione di *ciò che è*, priva di ogni altro riferimento. Così *dall'ordine (rta)* si può accedere a questa *verità (satya)*, come da un grado all'altro della verità stessa, ormai del tutto depurato di ogni riferimento cosmico.

La traduzione di *rta* rimarrà comunque un cruccio dell'indologo, come Witzel ha ribadito: «Semplicemente non c'è parola inglese, francese, tedesca, italiana o lussa che copra l'arco di significati di questa parola», Eppure una buona approssimazione sussiste, almeno nella lingua madre di Witzel - ed è *Weltordnung*, «ordine del mondo». Ma, per accertarlo, occorrerà chiedere aiuto a Kafka. Chi volesse introdursi ai significati di *ita* potrebbe avviare la propria autoiniziazione con la lettura del capitolo del *Castello* dedicato al colloquio notturno fra il consigliere Bùrgel e K. Colloquio culminante in due frasi che potrebbero essere attribuite a uno dei Sette Veggenti: «Così il mondo si corregge nel suo corso e mantiene l'equilibrio. Questa è una istituzione eccellente, di un'eccellenza che ogni volta torna ad apparire inconcepibile, anche se sconsolata sotto un altro aspetto». Renou stesso oscillava, per tradurre *rta*, fra due formule: «l'Ordine-cosmico» e «il "corso" regolare delle cose = *ordo rerum* » osservò Wilhelm Rau.

Subito si pongono questioni di etichetta: che cosa dovrà fare il sacrificante appena avrà formulato il suo voto? Quale sarà il comportamento corretto, che non contraddica il suo proposito? Innanzitutto dovrà digiunare. Poi, la notte prima dell'inizio del rito che ha progettato, dovrebbe dormire per terra, nella casa del fuoco *gàrhapatya*. Sono le prime due prescrizioni dell'etichetta sacrificale.

Ma come vengono motivate? Il voto è un modo di accogliere gli dèi come ospiti - e in quanto tale viene subito percepito,

perché gli dèi vedono ogni movimento nella mente dell'uomo. Perciò il voto mira in primo luogo a fare spazio, a tenere sgombro lo spazio attorno al fuoco perché lì si seggano quei nuovi ospiti, che sono gli dèi, in attesa del loro cibo. Tanto basta per ricondurre il digiuno a una regola di etichetta: mai mangiare prima dell'ospite. Giunto poi il momento del sonno, il sacrificante si stende a terra, accanto al fuoco. Questa è la prima scena della nuova vita, successiva al voto: un fuoco acceso, protetto dalla sua casa; presenze invisibili - gli dèi - che a poco a poco gli si assiepano intorno; un uomo che dorme per terra: è il sacrificante, che in quel modo comincia a familiarizzarsi con gli dèi. Respira insieme a loro, si riscalda insieme a loro. Ma deve dormire per terra, anche questa volta come per una regola di etichetta, che vale a riaffermare la distanza incommensurabile fra quei nuovi ospiti e quell'uomo disteso accanto al suo nuovo fuoco: «Perché è dal basso, per così dire, che si serve un superiore ».

Una volta introdotto il «voto», *vrata*; introdotti i fuochi *àhavanīya* e *gàrhapatya*; introdotte la verità e la non-verità: quale sarà il passo successivo? Il gesto dell' *aggiogare* qualcosa a qualcos'altro. Il sacrificante «aggioga» l'acqua al fuoco. E lo annuncia con voce «indistinta», *anirukta*. L'aggiogamento di cui si parla e lo stesso che avviene nello *yoga* («giogo», «giunzione»), E' un gesto di presa che la mente opera su se stessa. Ciò presuppone che essa sia sempre una entità doppia, dove due parti agiscono e subiscono a vicenda. E' questo l'esercizio (l'*àskesis*, l'«ascesi») che sta dietro a ogni altro. Quando, nella *Bhagavad Gītā*, Kṛṣṇa insiste a raccomandare che la mente sia bene «aggiogata», *yukta*, sempre di questo si tratta. L'immobilità del rinunciante solitario è solo un'ultima conseguenza di questa disciplina. Il suo primo manifestarsi è nel gesto, nell'azione liturgica. Anzi, qualsiasi liturgia presuppone quell'aggiogamento. E appunto in quel continuo riferirsi a un preciso gesto mentale è forse il tratto distintivo, ricorrente in tutto il pensiero indiano, dai Veda al Buddha - e

fino al Vedanta. Ma come avviene questo atto con cui la mente (o due elementi che la rappresentano, come l'acqua e il fuoco) comincia ad agire su se stessa? Questa è la prima e ultima domanda: «"Chi (Ka) ti aggioga a questo fuoco? Quegli ti aggioga. Per chi ti aggioga? Per lui ti aggioga". Perché Prajapati è indistinto (*anirukta*). Prajapati è il sacrificio: perciò egli così aggioga Prajapati, il sacrificio». Chi, *Ka*, compie l'atto? Nella domanda si offre la risposta: chi agisce è «chi?», *Ka*, nome segreto di Prajàpati, del quale si può dire che i Bràhmana raccontino le gesta. Così altrove si dirà: «Prajapati è colui che aggioga, aggiogò la mente per quell'opera sacra». E sapremo anche che quel gesto è preliminare a ogni altro, nella liturgia: «Aggiogano la mente e aggiogano i pensieri ». Ma, prima ancora di presentarsi con il nome di Prajàpati, egli si fa avanti, come se la sua ombra lo precedesse, nel nome Ka, il più misterioso, il più indefinito, quello che più radicalmente dice la differenza fra questo essere anteriore agli dèi e gli dèi stessi. E il nome Ka appare nel modo che più gli conviene: mormorato con voce «indistinta», *anirukta*. Poiché tutto ciò che è *anirukta* appartiene a Ka: è l'implicito che non potrà mai diventare esplicito, è l'« inesplicito illimitato » (secondo la formula di Malamoud), il non detto che non potrà mai essere detto, l'indefinito che sfuggirà sempre a una definizione. Tutta la liturgia è una tensione tra la forma che si esprime (*nirukta*) e l'indistinto (*anirukta*) da cui sorge. Quest'ultimo è la parte di Prajàpati. Anche perché Prajàpati è fatto di tutti gli altri dèi, senza però che di lui si possa dire - commenta Sàyana a proposito di *Satapatha Bràhmana*, 1, 6, 1, 20 - che è «questo e quest'altro». In ogni gesto, in ogni pensiero occorrerà ricordarlo, occorrerà calcolarlo. Ogni gesto, ogni pensiero sarà una mossa nella partita aperta fra quei due modi dell'essere.

Già con il primo, semplice gesto di procedere portando acqua il sacrificante potrebbe pretendere di aver compiuto la sua opera, poiché «con questo primo atto conquista tutto questo [il mondo]». La scena liturgica comincia a definirsi. Intanto si dice

dell'acqua (*àpas*) che è « onnipervasiva » - giocando con la radice *àp-*, «pervadere» -, perciò raggiunge tutto, perciò la si usa come rimedio per supplire alle manchevolezze degli officianti, se mai non fossero in grado di raggiungere tutto. Poi si precisa che l'acqua è «una folgore», come si può desumere osservando che, là dove scorre, scava il terreno. E, in quanto folgore, è già stata usata dagli dèi per difendersi dagli Asura e dai Raksas, quei demoni malevoli che continuamente volevano disturbarli mentre celebravano sacrifici. Questi due argomenti dovrebbero essere sufficienti per spiegare l'uso dell'acqua. E anche la sua pericolosità, perché trattare con l'acqua è come maneggiare la folgore. Ma quale sarà poi la funzione dell'acqua nel corso della liturgia? Innanzitutto sessuale. Una volta deposta a nord del fuoco *gàrhapatya*, ha inizio il suo coito fecondo con il fuoco. Ora, l'atto sessuale è il primo esempio di un gesto al tempo stesso aggiogante e aggiogato, gesto sotteso a tutto ciò che avviene nell'opera sacrificale. Perciò si dice poco dopo: «Che nessuno passi fra l'acqua e il fuoco, per evitare che, nel passare, disturbi il coito che sta avvenendo». L'eros è un certo stato di tensione che si stabilisce soltanto se le distanze sono giuste. Ora, il rapporto più comune fra acqua e fuoco non è di attrazione erotica, ma di rivalità. Se l'acqua venisse depositata troppo in là, oltre il punto che è esattamente a nord del fuoco, il fuoco stesso sprigionerebbe la sua avversione. Ma anche fermarsi troppo presto, prima che la tensione erotica si stabilisca, sarebbe un errore e un pericolo. Significherebbe infatti non raggiungere «l'adempimento del desiderio (*kàma*), per il quale egli ha portato avanti l'acqua ». Ultima fra le parole indispensabili, si profila qui « desiderio », *kàma*. E se ne coglie subito la precarietà. Basta che una brocca d'acqua venga deposta nel punto sbagliato e tutto l'enorme edificio degli atti sacrificali potrebbe crollare.

La radura nella quale si celebrava il sacrificio era uno scenario dove ogni passo rischiava di offendere o disturbare una qualche presenza. L'acqua veniva disposta a nord del

fuoco, non troppo lontano. Una breve linea invisibile li univa. E l'officiante doveva stare ben attento a non attraversarla. Così potente era l'erotizzazione dello spazio - e innanzitutto di quello spazio spoglio dove si muovevano gli officianti - che si può facilmente presagire perché non si avvertisse il bisogno di foggare simulacri. L'aria ne era già gremita.

Ma il fuoco e l'acqua non erano le sole potenze a cui occorreva prestare attenzione. L'area sacrificale era assediata da una torma di intrusi: per gli dèi gli Asura, loro fratelli nemici. Per gli officianti i Raksas. Per il sacrificante erano i suoi rivali, i suoi nemici in genere. Nulla avevano a cuore come interrompere l'opera sacrificale. Per ricacciarli indietro (sempre di nuovo, perché non si lasciavano mai sconfiggere una volta per tutte) occorrevano varie astuzie. La prima era il silenzio: la liturgia ha inizio quando la parola viene trattenuta, perché solo il silenzio garantisce una continuità, non scandita da sillabe e forme verbali. Nel silenzio del discorso mentale esse sussistono ancora, ma come riassorbite in un elemento acqueo, da cui affiorano appena per lasciarsi di nuovo sommergere. Un'altra astuzia è il fuoco. Avvicinare alla fiamma gli oggetti liturgici è come dare avvio al processo del *tapas*, all' *ardore*, a quella costante produzione di calore, nella mente e nell'atto liturgico, che avvolgerà tutto il rito e lo difenderà dall'esterno. Gli intrusi ne saranno respinti, scorticati.

La scena del sacrificio è uno spiazzo vuoto in lieve pendenza, punteggiato dai fuochi e dall'altare. Occorre mitigare l'aspro scontro di elementi che sta per compiersi. Le punte dei fasci d'erba sono ancora bagnate: poggiando sulla terra inumidiscono Aditi, l'illimitata che ci sostiene tutti. Un altro fascio d'erba, detto *prastara*, va slegato: è la crocchia di Visnu. Un altro ancora va steso attorno all'altare, perché vi siedano gli dèi e trovino in esso «un buon seggio». Anche il sacrificante e sua moglie siederanno su un fascio d'erba, che ha un altro nome. Infine c'è un fascio d'erba dal nome che incute

soggezione (*veda*, «sapere»). Non è chiara la sua funzione. Durante la cerimonia migra dalle mani di un officiante a quelle di un altro, infine a quelle del sacrificante e perfino di sua moglie, quando un officiante sta recitando un *mantra*. La scena, che era spoglia e scabra, si sta chiazzando di erbe morbide e umide. Come la terra fu rivestita dalle piante, così ora la scena del sacrificio da sette fasci di erbe. E anche l'altare - bella donna dalle proporzioni impeccabili, distesa nella sua nudità davanti agli occhi degli dèi, che le stanno seduti intorno, e degli officianti - ha bisogno di essere vestito, con grazia, velato da un sinuoso, folto manto di erbe: in vari strati, per lo meno tre (il numero deve essere dispari).

Ai cucchiaini e ai mestoli, ai sette fasci di erbe, si aggiungono ora tre stecchi intorno al fuoco *àhavanīyati*. La scena già si è animata in una vasta allucinazione: il sacrificante riconosce il suo corpo nei cucchiaini e nei mestoli, lo sente attraversato dal soffio della vita; riconosce la crocchia di Visnu deposta sull'altare, che gli officianti si stanno affacciando a vestire. Vede le erbe moltiplicarsi, come all'inizio dei tempi, stese sul terreno perché vi trovino un comodo giaciglio gli dèi. Infine si aggiungono tre stecchi di recinzione intorno al fuoco. Chi saranno? La loro vicinanza al fuoco fa pensare a qualcosa di alto e segreto. Sono i primi tre Agni: i primi dèi *scomparsi*. E scomparsi per paura di se stessi, del fuoco. Per paura di non riuscire a reggere la natura del fuoco. Sono il preannuncio della morte come pura assenza. E' l'esempio di come gli dèi restituiscono i dispersi: sotto forma di stecchi. Un alto pathos avvolge le figure dei primi tre Agni. Muti, non vogliono raccontarci che cosa è avvenuto di loro quando scomparvero. E neppure Agni commenterà quel gesto di restituzione compiuto dagli dèi. Ma sappiamo che si è rassegnato. Così ha assunto l'incarico di *hotr*, di «invocatore» - e dal suo moto incessante discende la vita stessa del sacrificio. La vita stessa.

I tre stecchi non raccontarono mai le loro fughe, i loro terrori e i loro patimenti, ma capirono che gli dèi li stavano usando. Senza la loro presenza irrigidita, Agni non avrebbe mai accettato i suoi compiti. Così sentirono che potevano chiedere ciò che gli dèi usano chiedere: una parte del sacrificio. Ed ebbero tutto ciò che del sacrificio *si perde*, tutto ciò che accidentalmente viene versato. Soluzione sottilmente metafisica: ai persi va ciò che è perso. E al tempo stesso grande sollievo per gli uomini, che vivono nel terrore di non riuscire a offrire completamente ciò che offrono, di perderne - per goffaggine, per attacchi esterni, per ignoranza - la parte essenziale. Finalmente avrebbero saputo che nulla va perso: la terra lo accoglie e lo trasmette ai tre fratelli che dentro la terra stessa erano comparsi.

Infine altri tre personaggi si fanno avanti sulla scena del sacrificio, sempre più folta e animata. Ancora una volta tre pezzi di legno: ma ora sono accesi. Il primo sfiora uno dei tre fratelli di Agni. In quel lieve contatto, come di due vecchi amici, si accende il fuoco invisibile. Poi è il fuoco visibile che deve accendersi: il tizzone si avvicina al centro dell'altare mentre un officiante pronuncia una stanza nel metro *gay atri*. Se non la pronunciasse, il fuoco non potrebbe essere acceso, perché solo la parola scandita nel metro dà potere, dà senso all'azione. Al tempo stesso ciò che il tizzone accende è la *gay atri* stessa. E a sua volta la *gay atri* accende gli altri metri, in sequenza. E' il prodigio iniziale: l'accensione di quegli esseri verbali - i metri — che trasporteranno, come uccelli possenti, l'oblazione al cielo. E dal cielo discenderanno fra gli uomini. Così enorme è questo evento che gli altri due tizzoni devono imitarlo, in altre sequenze di accensioni: il secondo accende la primavera, che accende le altre stagioni e mette in moto la circolazione del tempo. Il terzo tizzone, infine, accenderà il brahmano, l'ultimo essere che dovrà viaggiare con l'oblazione verso gli dèi - e anche lui aspettava di essere acceso. Un metro, una stagione, un sacerdote: il fuoco li tocca e tutto si avvia a esistere.

Molto prima che il fuoco suscitasse paura, era stato il fuoco a provare terrore di se stesso - e di ciò che gli uomini (e gli dèi) gli avrebbero chiesto di fare. I tre fratelli maggiori di Agni avevano preferito sparire, perdersi per sempre, piuttosto che assumersi le incombenze del fuoco. Sapevano che la colpa e l'angoscia hanno origine in quel commercio con gli dèi che avrebbero dovuto nutrire con la fiamma del sacrificio. E al fuoco sarebbe spettato anche di segnare la via, le molteplici stazioni fra il cielo e la terra, le piste che Agni avrebbe dovuto incessantemente percorrere. Questo sarebbe stato la vita, il mondo. E Agni, come anche sarebbe accaduto ad altri dèi - persino a Siva, a Brahma -, ebbe un moto di ripulsa. Cercò di nascondersi. Ogni volta che si osserva la vita nascere come fuoco dall'acqua - o anche solo come un bagliore dall'acqua -, si deve ricordare che quella è una traccia del rifugio di Agni, da cui Agni venne strappato. Questo dovrebbe bastare a far intendere come il primo sentimento divino verso la vita - la vita quale appare sulla terra - fosse la pura angoscia e il rifiuto. Se questo non è chiaro, non sarà mai chiaro in seguito perché tutti gli atti cerimoniali avvengono in una atmosfera di latente terrore - e come maneggiando qualcosa di altamente pericoloso, di cui ci si vuole disfare: la colpa, similmente ai Bouphonia ateniesi, quando si passava di mano in mano l'ascia che aveva ucciso il primo bue. Con Indra - quando uccise Visvarupa, il tricefalo figlio di Tvastṛ, l'Artefice - furono i tre misteriosi Aptya ad accettare il compito di assorbire in sé la colpa, ma non fu sufficiente e Indra soffrì a lungo, come una bestia abbandonata, le conseguenze del suo delitto: l'uccisione di un brahmano, la colpa più grave, che si conficca nella gola dell'assassino come un tizzone ardente. La folle corsa della colpa, respinta da tutti coloro che la toccano, ha fine nella *dakṣinā*, quell'«onorario» per i sacerdoti che è l'origine del denaro e insieme una forma di Vac, Parola. E' un mistero che affiorerà da ogni parte: puntuale, penetrante, sottile.

Non solo Agni, anche Indra venne preso dal terrore e fuggì, dopo aver scagliato la folgore su Vrtra. Perfino di Siva sapremo a un certo punto che scomparve. Certo non per terrore - non si riesce ad attribuire terrore a Siva -, ma sicuramente per rifiuto, rigetto di qualcosa che potrebbe anche essere il mondo. Indra, addirittura, cede nel momento che dovrebbe segnare il suo trionfo, il compimento della sua impresa. Dinanzi a Vrtra, Indra si sente più debole, non dà fiducia alla propria folgore. E chi andrà a cercarlo, a persuaderlo a tornare, è un altro fuggiasco, Agni, che a sua volta non si era sentito in grado di assumere il suo ruolo di messaggero del sacrificio. Si direbbe che tutti questi dèi si sentano occasionalmente paralizzati davanti all'incombenza di esistere - e di avere una funzione. Furono tali momenti - forse - il modello di quel rifiuto radicale del mondo che poi si sarebbe manifestato in tante forme, fra gli uomini, in India.

«Dopodiché egli si spoglia del voto, dicendo: "Ora io sono colui che veramente sono"». Il sacrificio è compiuto. Centinaia di gesti prescritti sono stati eseguiti. Centinaia di formule sono state pronunciate. Che fare? La situazione è delicata. Occorre trattare il sacrificio come un animale ombroso: innanzitutto togliergli il giogo, che ora non serve più, e al tempo stesso versare acqua - quell'acqua che si definisce *pranitàh*, «portata avanti» -, perché «il sacrificio, mentre viene staccato dal giogo, rinculando potrebbe ferire il sacrificante ».

Poi il sacrificante dovrà pensare a se stesso. Anch'egli ha un giogo da staccare: il voto. Come annunciarlo? Il sacrificante sa che, per descrivere esattamente ciò che sta facendo, dovrebbe dire: « Passo dalla verità alla nonverità ». Ma sarebbe sconveniente, squallido riconoscerlo, dopo l'esaltazione della liturgia. Allora egli ricorre a una formula che può sembrare tautologica e invece è discretamente, umilmente allusiva: « Ora io sono colui che veramente sono ». Quindi: un uomo qualsiasi, che sa di essere ignorato dagli dèi - e torna con qualche sollievo,

anche se non osa dichiararlo, alla sua vita anonima, sparpagliata, irrilevante. Ma anche sottratta alla coazione dei significati.

Qual è il sottinteso? La verità è uno stato innaturale per l'uomo. Solo attraverso l'artificio del voto e della lunga sequenza di azioni che gli è collegata (i riti) l'uomo entra in tale stato. Ma non potrebbe permanervi. Altrettanto importante e delicata della procedura per entrare nel voto è quella per uscirne. In certo modo, l'uomo agogna di tornare nella non-verità, così cotta agogna il sonno dopo la lunga tensione di una veglia. La verità, che nel suo nome (*satya*) rimanda a ciò che è (*sat*), per l'uomo è solo uno stato precario, verso cui si tende e da cui si ricade. La normalità, la costanza del l'essere è nella non-verità, che subito riavvolge l'uomo appena esce dal *voto*, dall'azione sacrificale.

Il passaggio più importante nell'impresa di *installare i fuochi* è il tentativo di trasferire i fuochi dal mondo esterno al fondo più remoto del corpo del sacrificante. Su questa operazione poggia tutta la dottrina dello *yoga*, poiché all'inizio «i fuochi certamente sono questi soffi: 1 *àhavanīya* e il *gàrhapatya* sono l'espiazione e l'inspirazione». Origine di tale ardua trasposizione fu un episodio nella guerra fra i Deva e gli Asura. Allora i Deva non erano ancora dèi - e perciò erano mortali, come anche gli Asura. Fra le due schiere nemiche c'era un solo essere immortale, a cui tutti ricorrevano: Agni. Così i Deva pensarono di infonderlo in se stessi. Si lasciarono invadere da quell'essere immortale - e così ebbero il sopravvento sugli Asura. Era stata tutta una questione di prefissi: avevano preferito l'*àdhà-*, «stabilire dentro », al *nī-dhà-*, « stabilire giù » (quindi nel mondo esterno, dove si brucia l'erba e si cuoce la carne), a cui si erano cocciutamente attenuti gli Asura. Da quella volta, parlare del dentro e del fuori, di ciò che accade visibilmente nel mondo e di ciò che accade invisibilmente in ciascun essere, diventò molto più agevole. *Curare il fuoco* era

un'unica azione che poteva ugualmente compiersi aspergendo burro sulle fiamme o pronunciando parole veritiere. Come disse un giorno Aruna Aupavesi: «Il culto, innanzitutto, è veracità».

C'è vita quando qualcosa è sempre anche qualcos'altro. C'è morte quando qualcosa è soltanto se stessa, rigida tautologia. Questa fu una tra le implicazioni della dottrina che venne trasmessa a Svetaketu e a suo padre Uddālaka dal re dei Pancāla. Quel giorno, un guerriero istruì un maestro fra i brahmani e suo figlio. Il re non mancò di accennare alla singolarità dell'evento. Non solo Uddālaka non conosceva la dottrina, ma - disse il re - «questa conoscenza, prima di te, non era mai giunta ai brahmani».

Oppure Uddālaka aveva impartito al figlio la dottrina che va *oltre*. Ma la via dell'esoterico è senza fine. Ora (oc cava a Uddālaka presentarsi come un discepolo, un *brahmacàrin* al pari di suo figlio. Ogni volta, occorreva cominciare da capo. E fu lui stesso a proporlo: «Torneremo laggiù e ci presenteremo come discepoli».

Di ciò che accadde quel giorno ci sono rimaste due versioni, una nella *Chāndogya Upanisad*, l'altra nella *Hrhadāranyaka Upanisad*. Concordanti, ma con lievi, preziose varianti. Le cinque domande che neppure un **re**, ma uno del suo seguito aveva posto a Svetaketu e a cui Svetaketu non aveva saputo rispondere riguardavano soprattutto le due vie che si aprono dopo la morte: la «via degli dèi», *devayāna*, e la «via degli antenati», *pitryāna*. Ma comprendevano anche una strana questione, apparentemente irrelata: «Tu sai come, alla quinta oblazione, le acque assumono voce umana?».

Per spiegare quali sono le vie per uscire dal mondo e come si raggiungono, il re dei Pancāla dovette prima spiegare come il mondo è fatto, a cominciare dal mondo celeste. Disse che «quel

mondo» era fatto di fuoco. Ma anche la pioggia, la terra, l'uomo e la donna sono fatti dello stesso elemento, che è anche un dio: Agni. Tutti sono fatti di fuoco.

Quindi occorre ricordare di che cosa il fuoco è fatto: di ceppi, di fumo, di fiamma, di braci, di scintille. Se si voleva spiegare *come* il mondo celeste, la pioggia, la terra, l'uomo, la donna erano fuoco, bisognava mostrare in qual modo si collegavano a ciascuna delle sue parti. Il pensiero che opera mediante i nessi, le corrispondenze, i *bandhu* è preciso ed esigente, non tollera vaghezze. Così, quella volta, si presentarono l'uomo e la donna nella visione del re dei Pancàla: «Veramente, o Gautama [così era spesso chiamato Uddàlaka], l'uomo è Agni: le parole sono i ceppi, il soffio è il fumo, la lingua la fiamma, l'occhio le braci, l'orecchio le scintille ». Nella versione della *Brhadàranyaka Upanisad* alcuni termini variano, ma si confermano i nessi essenziali: «La parola è fiamma, l'occhio le braci».

Quanto alla donna, la sua corrispondenza con il fuoco era tutta sessuale: «Il suo ventre sono i ceppi, il richiamo dell'uomo il fumo, la vagina la fiamma, le braci il coito, le scintille il piacere». Un compendio erotico. Ma non si deve pensare che la visione vedica della donna sia così limitata, pur se così acuta. Questo era il punto: la serie di equivalenze con Agni, che riguardavano, nell'ordine, il mondo celeste, pioggia, terra, uomo, donna, era al tempo stesso una sequenza di oblazioni ad Agni - e la donna serviva per poter passare alla *quinta* oblazione, perché è nel fuoco della donna che «gli dèi offrono il seme; da quella offerta nasce l'uomo». E solo a questo punto - dopo la *quinta* oblazione - si poteva capire qual era la risposta alla domanda misteriosa che era stata rivolta a Svetaketu: «Al momento di quale oblazione le acque assumono linguaggio umano, si alzano e parlano?». La risposta di Svetaketu avrebbe dovuto essere: alla *quinta* oblazione, perché allora le acque proteggono l'embrione per vari mesi, finché diventano la voce

dell'essere umano che nasce. Tutto tornava. Non solo i nessi, le corrispondenze con il fuoco e con le sue parti, ma anche - non meno importante - con l'ordine rituale, quindi con l'ordine delle oblazioni, che sono incatenate l'una all'altra come una serie di equazioni.

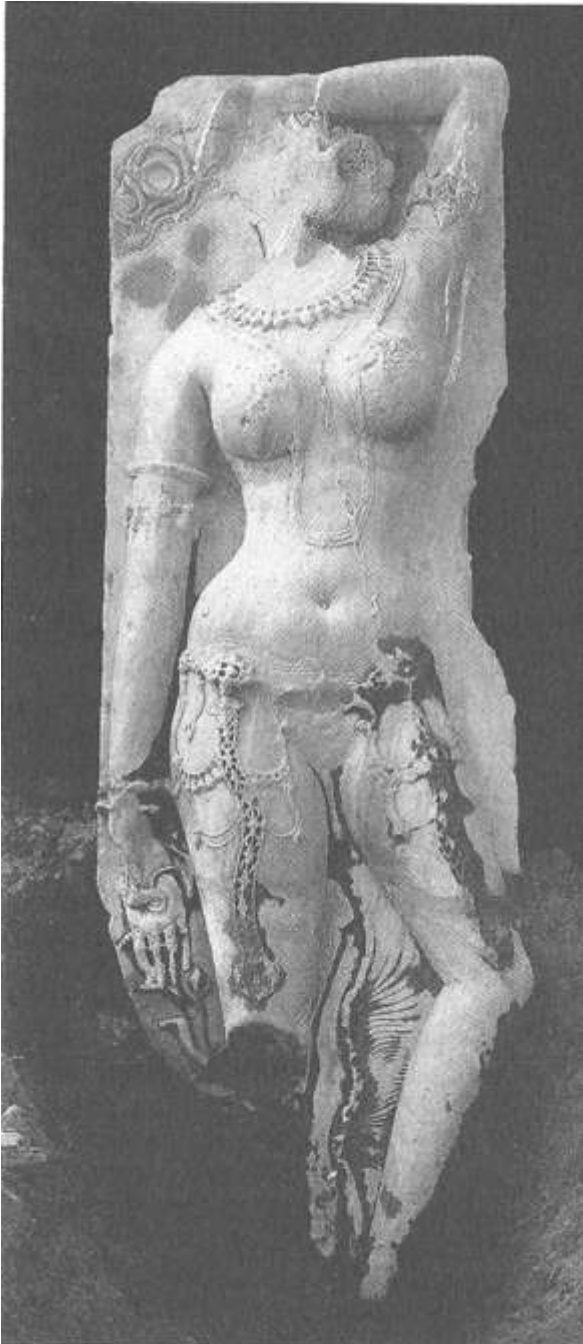
Però c'era qualcosa che le interrompeva: la morte. L'uomo viene concepito, poi «vive quel che vive. Quando muore, lo si mette sul fuoco. Il suo fuoco è Agni, i ceppi i ceppi, il fumo il fumo, la fiamma la fiamma, le braci le braci, le scintille le scintille ». Fino a un momento prima, sembrava che le braci e le scintille potessero trasformarsi in qualsiasi cosa - e tutto fosse pronto a trasformarsi in esse. Ma ora, di colpo, erano solo braci e scintille, pure ripetizioni di se stesse. Ora, al momento della cremazione, si era costretti a scoprire che i ceppi erano i ceppi, la fiamma era la fiamma - e, anche se, per delicatezza, non lo si diceva, il cadavere era il cadavere. Difficile immaginare una *deduzione della morte* che fosse più dura, più nebbiata, più nitida di questa sua riduzione alla tautologia.

«Dopodiché egli si allontana, a piedi o su un carro; e, quando è giunto sino a ciò che considera essere il confine, rompe il silenzio. E quando ritorna dal viaggio egli rimane in silenzio dal momento in cui vede ciò che considera essere il confine. E, anche se vi fosse un re nella sua casa, non andrebbe da lui [prima di aver reso omaggio ai fuochi]». Dietro l'asciutta prosa del ritualista, si intravede tutto il pathos del viaggio: di qualsiasi viaggio, come se Nerval o Proust trovassero qui il loro fondamento. Si è veramente partiti, quindi si può uscire dal silenzio che contrassegna il delicato passaggio di fase, solo quando si sono persi di vista i fuochi - o, secondo un altro commentatore, il tetto di uno dei capanni dei fuochi. E così anche al ritorno. La patria, la casa: sono i fuochi. Ci fosse anche un re in casa propria, prima si dovrà rendere omaggio ai fuochi. C'è qualcosa di così intimo, di così diretto, di così segreto

in questo rapporto di ciascuno con i suoi fuochi che ogni rapporto personale sembra trovarvi un modello.

XI

EROTICA VEDICA



L'altare è una donna. Ha le proporzioni della donna perfetta: « Con i fianchi larghi, le spalle un pò meno e stretta alla vita ».

Come una donna, non deve essere nudo. Lo si cosparge di ghiaia sottile o di sabbia, in modo da rivestire il suo corpo con una pellicola lievemente lucente («la ghiaia è di certo un ornamento, perché la ghiaia è piuttosto luminosa»). Poi con ramoscelli e con erba. La donna - l'altare — si fa bella, viene aiutata a rendersi bella in attesa che si presentino gli dèi. E così passa una notte.

Infine incontra il suo amante, il fuoco, «perché l'altare (*vedi*) è femmina e il fuoco (*agni*) è maschio. E la donna giace avvolgendo l'uomo. Così avviene un coito fecondo. Per questa ragione egli rialza i due estremi dell'altare sui due lati del fuoco». Ogni atto sacrificale si intreccia con un atto sessuale. E all'inverso. Questa è la costituzione di ciò che è. Predisposta ad attrarre gli dèi, perché gli dèi si accorgano del sacrificio. Come ottenerlo? Come si può rendere «l'altare gradito agli dèi»? Facendo sì che somigli il più possibile a una donna bella. Perciò l'altare non potrà essere soltanto una pietra sommariamente squadrata. Ma «dovrebbe essere più largo sul lato occidentale, più stretto in mezzo e largo di nuovo sul lato orientale». Così, guai dandolo, gli dèi non potranno evitare di sentirsi al tratti come da una donna bella, ferma in una radura In attesa del suo amante, del suo officiante, della sua vittima.

La scena sacrificale era anche una scena erotica. Dove non occorre che la copula avvenisse sotto gli occhi di molti, come nel sacrificio del cavallo. A volte bastava l'apparizione di un essere femminile perché il seme fosse versato. Alcuni dei *rsi* più potenti ebbero questa origine, che accenna alla sovrabbondanza della loro vita mentale. Nacquero infatti senza che il loro padre avesse bisogno di toccare il corpo della madre. Così pervasivo era il desiderio, *kàma*, che una volta Prajàpati - Kama era un altro suo nome - versò il seme alla sola vista di Vàc durante un lungo sacrificio. Era un *sattra* di tre anni, che stava celebrando insieme ai Deva e perfino ai Sadhya, gli oscuri dèi che avevano preceduto i Deva: «Là, alla cerimonia di

iniziazione, giunse Vàc in forma corporea. Nel vederla, simultaneamente il seme di Ka e di Varuna si versò. Vayu, Vento, lo disperse nel fuoco a suo piacimento. Poi dalle fiamme nacque Bhrgu e il veggente Angiras dalle braci. Vac, nel vedere i due figli, mentre essa stessa era vista, disse a Prajàpati: "Possa nascere un terzo veggente, oltre a questi due, come figlio mio". Prajàpati, a cui queste parole erano rivolte, disse: "Che sia così" a Vàc. Allora il veggente Atri nacque, uguale in splendore a Sole e Fuoco ».

Non si trattò, quella volta, di un caso singolare, fra i numerosi che si incontrano nella vita di Prajàpati. Al contrario, quella scena fu un modello destinato a ripetersi, più e più volte. Episodi simili avrebbero costellato le storie dei Deva e dei *rsi*. Se non è Prajàpati a versare il seme, sono quattro dei suoi figli - Agni, Vayu, Aditya, Candramas - che lo versano guardando Usas che passa davanti a loro. Mitra e Varuna lo versano in un vaso liturgico, durante un rito del *soma*, mentre guardano Urvasi. E numerose sono le storie di *rsi* che versano il loro seme guardando un'Apsaras (Bharadvaja guardando Ghrtaci, Gautama guardando Sàradvan, Nàrada guardando un gruppo di Apsaras al bagno), h a i *rsi* queste scene prevedono un meditante solitario, che viene turbato dalla improvvisa apparizione di un essere femminile, generalmente un Apsaras. Ma, fra gli dèi, tutto accade durante un sacrificio, come se l'accensione erotica fosse sempre implicita e pronta a sprigionarsi in ogni scena liturgica. E la teoria la prevedeva. Più volte, per giustificare il silenzio che deve accompagnare certe operazioni del rito, lo *Satapatha Bràhmana* dice: «Perché qui nel sacrificio c'è seme, e il seme viene versato in silenzio». Dal momento in cui vengono installati i fuochi sino alla fine della liturgia ci si trova all'interno di un campo di tensioni erotiche - e gli atti culminano in momenti di silenzio in cui il seme viene versato.

I *rsi* che nascono dalle vampe sacrificali hanno una madre, perché quelle fiamme sono la vagina di colei che ha sedotto quel dio o quegli dèi da cui sono stati procreati. Per questo Vāc esigerà da Prajāpati di avere un altro figlio da quelle stesse fiamme che hanno generato Bhṛgu e Angiras. Se si pensa con quanta costanza in India, culminando nel tantrismo, è stata sviluppata la teoria e la pratica della ritenzione del seme, tanto più stupefacente è la frequenza con cui compare, sin dai testi più antichi, la scena dell'effusione del seme senza contatto. Già il *Rgveda* lo testimonia con totale chiarezza a proposito di Mitra e Varuna davanti all'apparizione di Urvasī: «Durante un sacrificio del *soma*, eccitati dalle oblazioni, versarono entrambi simultaneamente il seme in un vaso». Questa volta non sono le fiamme ad accogliere il seme dei due dèi, ma un oggetto liturgico, il *kumbha*, vaso di terracotta dove si tengono le «acque pernottanti», *vasativari*. Perciò un giorno Vasistha, il sommo *rsi*, sarebbe stato chiamato Kumbhayoni, « Colui-che-ha-avuto-un-vaso-come-matrice ». Ma di Vasistha dice anche il *Rgveda* che era «nato dalla mente di Urvasī». Il vaso di terracotta o le vampe sacrificali erano anche la *mente* della dea o Apsaras su cui si era versato il seme degli dèi che la guardavano. Indissociabile mescolanza fra mente e materia. Il seme degli dèi schizzava mentre gli dèi rimanevano immobili. La mente di Urvasī era la vagina e il vaso rituale in cui il seme veniva accolto. Così l'inno del *Rgveda* si rivolge a Vasistha: «Te, la goccia sprizzata, custodirono tutti gli dèi mediante la formula sacra, *brāhman*, nel fiore del loto ».

Se ogni atto della vita deriva da un gesto liturgico, come possono certi gesti essenziali, che danno sapore a tutto e si intrecciano a tutto, ma hanno un carattere imprevedibile e semiclandestino, apparire nel rito, trovare al suo interno un luogo canonico? Per esempio lo sguardo erotico, l'incontro di sguardi fra un uomo e una donna che non si conoscono?

Il cinema, il romanzo: questi sono i luoghi dove si tessono quegli sguardi, appunto perché fanno parte del flusso accidentale degli eventi. Ma i ritualisti vedici, nella loro furia di assorbire tutto nel reticolo dei gesti prescritti, avevano pensato anche a questo. Vi era un sacerdote, il *nestr*, la cui funzione precipua era quella di scortare e guidare la sposa del sacrificante - unica donna presente - sulla scena del sacrificio. Eppure alla sposa non spettavano complicate incombenze. Solo due gesti, delicati, erotici, che il *nestr* sorvegliava. Per tre volte la sposa incrociava lo sguardo con *Vudgatr*, il «cantore». Tanto bastava perché avvenisse l'unione sessuale, una delle numerose che scandivano il rito. Perché la donna, in quegli istanti, aveva pensato: «Tu sei Prajapati, il maschio, colui che conferisce il seme: poni il seme in me!». Poi la sposa si sedeva e per tre volte scopriva la coscia destra. Per tre volte vi versava sopra, in silenzio, l'acqua *pannejani*, che aveva attinto al mattino. Tutti tacevano, si udiva soltanto il lieve fluire dell'acqua. Poi la sposa tornava a celarsi dietro la sua tenda.

A un certo punto il sacrificante poneva davanti alla sua consorte un vaso con burro chiarificato e le ordinava di guardarlo. La donna così «abbassa lo sguardo sul burro sacrificale». Ora — ci viene detto - «il burro chiarificato è seme». Perciò quello che sta avvenendo, Ira l'occhio della donna e il burro, è «un coito fecondo». La moglie del sacrificante in quel momento tradisce il marito, su ordine del marito stesso. Ma, se il marito non le chiedesse di guardare il burro, la moglie sarebbe esclusa dal sacrificio. D'altra parte, appena la moglie guarda il burro, il loro coito lo rende impuro, perciò il burro deve essere riscaldato di nuovo sul fuoco *gàrhapatya* per allontanarne l'impurità prima di riportarlo sul fuoco *àhavanīya*. Questa è la formula che permette di eludere la difficoltà: se la moglie non guardasse il burro, renderebbe manchevole il sacrificio, in quanto ne sarebbe esclusa; se lo guardasse sul fuoco *àhavanīya*, renderebbe irrimediabilmente impura l'oblazione. Perciò potrà guardarlo, ma soltanto sul

fuoco *gàrhapatya*. Il ritualista è innanzitutto colui che insegna a eludere queste collisioni, a evadere da queste alternative paralizzanti.

Dai più disparati particolari ci viene ricordato che quanto avviene durante la liturgia del sacrificio è anche un atto sessuale. Il *sadas*, « capanno », ha molte funzioni durante le cerimonie, fra l'altro quella di accogliere i sei fuochi degli officianti, *dhisnya*. Ma è anche un segreto che va protetto, perché ciò che cela è come un coito fra marito e moglie - quindi fra il sacrificante e la consorte. E «se un marito e una moglie vengono visti durante il coito, fuggono subito via uno dall'altra, perché fanno cosa sconveniente». C'è un unico punto da cui è ammissibile osservare ciò che avviene nel *sadas*: dalla porta, «perché la porta è fatta dagli dèi». Ogni altra visuale, ogni altro angolo di osservazione è illecito, come l'atto di un *voyeur*.

L'oblazione viene preceduta da un grido, un'invocazione, il *vasai*: «Possa Agni condurti agli dèi!». Quel grido è l'orgasmo. Se l'oblazione venisse presentata prima del *vasat* sarebbe come seme non versato nella vagina, il grido dell'orgasmo non coinciderebbe con l'eiaculazione. Perciò «l'oblazione va fatta o simultaneamente con il *vasat* o subito dopo che è stato emesso ».

L'eiaculazione, come l'immolazione, può essere considerata l'acme di un processo, ma ne segna anche l'interruzione, l'inizio di un'uscita dal piacere. Se il piacere non si interrompesse, sarebbe come se il sacrificante potesse insediarsi nel suo nuovo corpo, intatto, nel cielo. Ma allora dovrebbe lasciare l'altro suo corpo fra le mascelle di Agni e Soma, esanime davanti al fuoco *àha vaniya*.

Nell'erotica divina, frequenti sono le seduzioni multiple: Agni con le mogli dei Saptarsi o Soma con le sue sorelle o Siva nuovamente con le mogli dei Saptarsi. O Agni con le acque:

«Una volta Agni desiderò le acque: "Che possa congiungermi con esse" pensò. Si congiunse con esse; e il suo seme diventò oro ». Quando Alberich insegue le Figlie del Reno per impadronirsi dell'oro, cerca il seme di Agni, che è lì immerso dai tempi remoti come segno di quel compenetrarsi degli opposti che rende possibile la vita. Lì è «l'occhio dell'oro che alternamente veglia e dorme » scrive Wagner in termini impeccabilmente vedici (Wellgunde nel preludio dell'Oro *del Reno*). Strappare l'oro dalle acque è funesto perché riconduce il mondo a uno stato di separazione fra gli elementi che non gli permette di rigenerarsi. Né le acque né l'oro riusciranno più a ritrovare quel bagliore che è l'insegna della vita inafferrabile e perenne.

Nulla di più sviante che pensare al *Rgveda* come a un'opera devota soltanto al tono sublime e all'enigma, inadatta a nominare le cose in modo diretto. Anche l'irriverenza verso gli dèi è già presente, insieme a ogni altro tratto che poi si svilupperà lungo la storia dell'India. E nessun dio si presta all'irrisione e alla beffa come il re degli dèi, Indra. Nel decimo ciclo del *avveda*, il più recente ma anche quello dove si addensano alcuni fra i più alti inni enigmatici, si incontra l'inno di Vrsàkapi, l'uomo-scimmia. E' un inno a più voci, spartite fra Indràni (una sorta di signora Indra, a i ni non è concesso un nome proprio), Indra stesso, l'uomo-scimmia Vrsàkapi e sua moglie Vrsàkapàyl (riflesso speculare di Indràni). Non è chiaro chi sia l'uomo scimmia, né fino a che punto sia animale o uomo, forse è un bastardo di Indra, generato da una sua concubina, che il padre tiene vicino a sé e protegge. Ma l' uomo-scimmia manca di rispetto (non si sa in che modo) verso la padrona di casa (Indràni), che se la prende con il marito. Nulla è vicino al tono della situazione come un canovaccio della commedia dell'arte - e anche della commedia napoletana, da Scarpetta ai De Filippo. Il *trickster* Vrsàkapi potrebbe essere un Pulcinella. La scena è una rissa familiare, gremita di allusioni sessuali, una vaiassata. La moglie del re degli dèi, furibonda perché Indra non interviene contro l'uomo-scimmia, lo apostrofa così:

«Nessuna donna ha un culo più bello del mio, nessuna fotte bene come me, nessuna stringe più stretto, nessuna sa alzare più in alto le cosce ». Non meraviglia che il severo Leopold von Schroeder confessasse in proposito: l'inno « contiene passi così osceni che ho esitato a lungo prima di accoglierlo in questa raccolta ». Nella traduzione di Geldner il passo è eufemizzato. Quanto a Renou, per due volte nella stessa strofa ricorre ai puntini. Perciò i moderni, fieri cultori dello stile basso, non devono preoccuparsi. Anche i veggenti vedici lo conoscevano e lo usavano, quando era il caso. E conoscevano anche l'effetto comico prodotto dallo stridore di toni incompatibili. In tutto l'inno dedicato alle malefatte dell'uomo-scimmia ogni strofa si chiude con l'esclamazione «*visvasmàd Indra ùttarah*», «Indra ùber alles ».

Neil'Atharuaveda si dice che Terra «ha le ginocchia nere» come un bambino che gioca, ma per un altro motivo: perché le ha lambite la fiamma, perché Terra è «rivestita di fuoco». E, se si chiudono gli occhi, co me si riconosce Terra? Dall'odore. E' lo stesso profumo che è toccato in sorte ai Geni e alle Ninfe, ai Gandharva e alle Apsaras. Colui che invoca Terra vuole anch'egli essere eletto a quel profumo. E' un profumo collegato a remote memorie: «Quel tuo odore che è penetrato nel loto, l'odore che alle nozze di Suryà hanno portato con sé gli dèi immortali, o Terra, quel l'odore primevo, fa' sì che io ne sia tutto profumato». L'odore di Terra evoca uno dei momenti più felici nella vita degli dèi: quando Suryà, figlia del Sole, andò in sposa al re Soma. Quell'odore di Terra, Bhumi, non avvolgeva soltanto Suryà, ma ogni splendore di fanciulla: « Quel tuo odore che è negli esseri umani, femmine e maschi, che è la loro fortuna, il loro piacere, quello che è nei cavalli, nei guerrieri, quello negli animali selvaggi e negli elefanti, lo splendore, o Terra, che è nella fanciulla, inondacene anche noi, che nessuno ci voglia male!». Tutte le nozze che seguirono - e che mai saranno - furono una copia attenuata di ciò che accadde nel giorno delle nozze di Suryà e Soma. Anche l'inno che nel *Rgveda* le racconta

ha inizio parlando di Terra: « Terra è puntellata da Verità ». E come si potrebbe trascurare Terra in un'occasione simile? L'inno ci dice subito che soltanto grazie al *soma*, a questa pianta inebriante, Terra, qui detta Prthivì, la Vasta, « è grande ». L'immensità di Terra non sarebbe per noi tale se il *soma* non ci aiutasse a percepirla.

Presto appare la sposa: « La bella veste di Suryà era tutta ricamata di versi. Il cuscino era Intelletto, l'unguento era Sguardo, la cesta era Cielo e Terra, il giorno in cui Surya andò verso il suo sposo ». Accanto a lei due giovani bellissimi e identici: gli Asvin, suoi fratelli e paraninfi. Suryà avanzava: «Il suo carro era Pensiero e Cielo faceva da tetto». Trascinavano il carro i due mesi dell'estate. Perciò l'estate è propizia per le nozze. Dal momento dell'arrivo di Suryà tutti i gesti che furono compiuti si ripercuotono fino a oggi, anche senza memoria della figlia del Sole. E da quel giorno la psiche della sposa ha ricevuto la sua impronta. Ciò deve invitare lo sposo all'umiltà. Anche se sarà il primo a toccare il corpo della sposa, non sarà che il suo quarto amante: «Soma l'ha avuta per primo, il Gandharva l'ha avuta per secondo, terzo suo sposo fu Agni, quarto il figlio dell'uomo». Per quanto il secolo ventesimo annoveri fra le sue scoperte la psicologia, nessuna indagine sulla psiche della fanciulla, della *kóre*, ha raggiunto una tale precisione. Quando arriva alle nozze, e anche se il suo corpo è intatto, ogni fanciulla ha dietro di sé un lungo romanzo amoroso. Primo suo amante fu Soma - o Ade -, perché è il sovrano, bianco di luce lunare o nero come la tenebra degli Inferi. Perché è l'assoluto e il definitivo. Ma dopo Soma viene il Gandharva Visvàvasu, il Genio malizioso, l'immagine mentale dell'eros che assedia la fanciulla nella solitudine, nei sogni, nei giochi. E' un compagno tenace e subdolo, che sa insinuarsi nelle stanze femminili e invita alla fantasticheria. Perché la fanciulla possa giungere alle nozze dovrà essere ritualmente scacciato: «Esci da qui: questa donna ha uno sposo!", così apostrofai Visvàvasu con l'omaggio dei miei canti. "Cercati un'altra

fanciulla, che viva ancora con i genitori: ecco la tua sorte, comprendilo"». E se il Gandharva, caparbio, non si allontana, questo bisognerà dirgli: «"Esci da qui, Visvàvasu! Ti imploriamo rendendoti omaggio, cercatene un'altra, che sia bramosa! Lascia che la sposa si unisca al suo sposo"».

Terzo amante è Agni. Perché? Agni è l'amante di tutte. Vecchie e giovani, le donne si disponevano attorno al fuoco e gli mostravano le piante dei piedi. Da lì la vampa cominciava a carezzarle, poi saliva sempre più, sotto le vesti, fino alle cosce. Se le spose dei Saptarsi li tradirono con Agni, come potrebbe resistergli una qualsiasi fanciulla che ancora non è stata toccata - e che ora viene carezzata in quel modo che nessuno saprà mai eguagliare? Quarto viene «il figlio dell'uomo ». La sua iattanza virile è quanto di più inopportuno e disdicevole. All'opposto, esercitando una lunga pazienza, senza pretese di dominio, dovrà farsi strada fra le memorie di quegli amanti incancellabili che lo hanno preceduto e di cui tenterà di catturare un ri flesso per riuscire finalmente a essere almeno il quarto. E nulla cambierà quando la fanciulla diventerà una madre con molti figli. Come l'inno dice, verso la fine, invocando Indra: «Deponi in lei dieci figli, fa' che lo sposo sia l'undicesimo!».

XII

DEI CHE OFFRONO LIBAGIONI



C'è un gesto che unisce in modo indissolubile tutto il mondo indoeuropeo. E' il gesto della libagione. Versare un liquido in un fuoco che divampa. Distruggere una materia preziosa o comune nella fiamma. Già in epoca minoica si incontra la libagione, sul sarcofago di Hagia Triada. Gli eroi di Omero compiono molto spesso quel gesto, come preludio necessario alle loro imprese. I sacrifici celebrati senza libagione sono estremamente rari. E anche gli dèi dell'Olimpo vengono rappresentati in molti vasi nell'atto di offrire una libagione. Erika Simon li ha studiati - e si è posta la domanda inevitabile: a chi dedicano la libagione? E perché gli dèi ne sentono il bisogno, non meno degli uomini?

In India la libagione è onnipresente. Ogni mattina, poco prima del sorgere del sole, e ogni sera, poco prima del tramonto, il brahmano è tenuto a compierla. E' il rito più semplice, l'*agnihotra*, che dura circa un quarto d'ora. Per centinaia di volte in un anno, per migliaia e migliaia di volte in una vita. Ma, nella descrizione dei Bràhmana, anche quel rito minimo viene scomposto in quasi cento atti. E i testi, instancabili, ripetono che quel rito racchiude in sé tutti gli altri e lo definiscono come la *punta della freccia* di tutti i riti: « Ciò che la punta è per la

freccia, quello è *l' agnihotra* rispetto agli altri sacrifici. Perché là dove vola la punta, vola tutta la freccia: così tutte le opere del suo sacrificio sono liberate grazie a questo *agnihotra* da quella morte ».

Non si tratta di un rito sociale. Ogni capofamiglia lo celebra in solitudine. Non ha bisogno di officianti, non è assistito dalla consorte. La violenza, che lascia sempre qualche traccia, per quanto si provi a occultarla, qui è assente. Ma è presente la distruzione, l'irreversibile cessione di qualcosa a un invisibile. Questo gesto dell'abbandonare qualcosa è definito *tyàga-* e più volte viene presentato come l'essenza del sacrificio, di ogni sacrificio. O anche: come il presupposto del sacrificio. E' il gesto che segnala l'approssimarsi di un singolo a un invisibile - mostrando sottomissione o almeno la disposizione a *cedergli il passo*. Marcel Granet, nell'opera dove più splende il suo genio, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, definì la virtù del *jang*, indispensabile al Figlio del Cielo se vuole mantenere la sovranità, come un *cedere per avere*, dove imprescindibile è che il gesto del cedere venga prima di ogni altro.

Libagione: l'atto di versare un liquido nel fuoco o sulla terra. Perdita pura. Irreversibilità. Il gesto più simile allo scorrere del tempo. I Latini, sbrigativi, avevano una parola sola per nominarlo: *libatio*. I Greci, tre sottilmente differenziate: *choé*, *sponde*, *leibo*. *Sponde* era anche l'unico modo, in greco, per dire «tregua» o «trattato di pace». All'inizio dei giochi olimpici, araldi correavano per la Grecia gridando: «*Spondèi Sponde!*». Allora ogni conflitto si arrestava. Gli uomini vedici usavano quattordici termini per definire un certo tipo di libagione, *graha*, in un certo tipo di liturgia: il sacrificio del *soma*. Ma soltanto per le libagioni del mattino. Quelle di mezzogiorno richiedevano altri cinque nomi. E cinque quelle della sera. Eppure anche loro dicevano che non c'è atto più semplice, più immediato per manifestare l'attitudine sacrificale. «La preghiera mormorata è una forma segreta del sacrificio, la

libagione una forma manifesta» si legge nello *Satapatha Brahmano*. Perché la preghiera si mormora, mentre l'atto di versare un liquido non può essere nascosto. Ogni mattina, ogni sera gli uomini vedici compivano quell'atto. Ma anche i Greci, secondo Esiodo, che raccomandava di offrire libagioni «quando ci si corica e quando torna la sacra luce». Su quel singolo atto gli uomini vedici (ostruirono un immenso edificio di altri atti rituali - e ne scrissero in vasti trattati. I Greci lo accolsero nella loro vita e nei loro riti senza teorizzarlo. Omero parla molto spesso di libagioni, perché facevano parte degli atti che descriveva. Il loro significato era sottinteso. Oltre che la più semplice, la libagione - se crediamo a Ovidio - era anche la forma di culto più antica. L'acqua era stata versata prima del sangue: «Hic qui nunc aperit percussi viscera tauri / in sacris nullum cui ter liabebat opus». «Il coltello che oggi apre le viscere del toro abbattuto / non aveva alcun ruolo nei sacrifici ». E, sempre secondo Ovidio, la libagione veniva dall'India. L'aveva introdotta Dioniso, ovvero Liber, tornando dalle sue spedizioni orientali: «Ante tuos ortus arae sine honore fuerunt, / Liber, et in gelidis herba reperta focis ». « Prima della tua nascita gli altari erano senza culto, / o Libero, e sui loro freddi focolari cresceva l'erba». Ma Dioniso, «conquistato il Gange e tutto l'Oriente», avrebbe insegnato a offrire la cannella, l'incenso e altri *libamina*. Da Liber anche il nome *libatio*. Con il suo aiuto la dottrina vedica del sacrificio si inanellava a quella romana.

Libagione: l'irrinunciabile gesto della rinuncia. Mai così lacerante come nel momento in cui Antigone, davanti al fratello morto, viene vista mentre « subito solleva con le mani la polvere secca e un vaso di bronzo sbalzato per spargere sul morto una triplice libagione ». Non occorre l'acqua pura - e non occorre neppure versare profumi d'Oriente. Anche la «polvere secca» dispersa da Antigone si confà a una « triplice libagione ». E la di sperante incongruità fra quella «polvere secca» e il «vaso di bronzo sbalzato» che Antigone usa per rendere omaggio al

fratello riconduce all'origine di quel gesto, che è la pura celebrazione di ciò che si disperde.

Gli dèi erano grandi esperti nell'arte di ampliare e condensare i riti. Perché il rito, come la poesia, ha una capacità altissima di dilatarsi o contrarsi. Dopo aver celebrato un *sattra* che durava mille anni, gli dèi e Prajàpati sapevano benissimo che gli uomini non sarebbero stati in grado di seguirli. Troppo deboli, troppo inetti. Gli dèi si dissero: « Siamo riusciti a compiere questo con i nostri corpi divini, immortali. Gli uomini non ci riusciranno mai. Perciò proviamo a contrarre questo sacrificio». Così il *sattra* di mille anni diventò il *gavàmayana*, la « marcia delle vacche », che è sempre un *sattra*, ma dura solo un anno. Ma non si poteva pretendere neppure che tutti gli uomini occupassero la totalità dell'anno con quel rito. Perciò gli dèi si curarono di predisporre altre riduzioni, in scala decrescente. Fino a riti che duravano solo tre giorni, o due giorni - o addirittura qualche ora. E finalmente giunsero ai due *agnihotra*, del mattino e della sera. Quello era il nucleo non più divisibile. Il rito consisteva nel versare latte nel fuoco. Nulla poteva essere più semplice - anche se quel gesto era collegato a decine e decine di altri gesti. Prima di quel rito, al di sotto di quel rito non poteva esserci altro che la vita informe. Mentre in quei pochi minuti erano concentrati i mille anni del *sattra* degli dèi. «Perciò *l'a gnihotra* è insuperato. Non sarà sopraffatto colui che sa così... Perciò *l'agnihotra* è illimitato».

Ogni mattina e ogni sera, subito prima del sorgere del sole e dell'apparire della prima stella, il capofamiglia versa quattro cucchiaini di latte in un cucchiaino più grande e da questo lo versa nel fuoco, per due volte. Da tale gesto, compiuto da un singolo, con l'aiuto delle sostanze più comuni, senza bisogno dell'assistenza di sacerdoti, si sprigionano tutte le forme del culto. Ed è qualcosa che non ha inizio e non ha fine, perché interminabili sarebbero le dispute se si volesse stabilire la precedenza della libagione del mattino o di quella della sera.

L'una rimanda all'altra, in un circolo perenne. Nulla si avvicina tanto alla continuità della vita. Perciò, «come i bambini affamati si stringono attorno alla madre, così gli esseri attorno all' *agnihotra*». L'elementarità di questo rito non fa che pungolare l'audacia delle speculazioni che gli sono connesse. E, soprattutto, il carattere «illimitato» di quei gesti rassicura chi li compie sulla illimitatezza del proprio essere, per quanto circoscritte e umili possano apparirne le manifestazioni: « E veramente colui che così conosce l'illimitatezza dell'*agnihotra*, nasce egli stesso illimitato nella fortuna e nella prole ».

L'*agnihotra* è l'occasione perché si compiano le distinzioni su cui si costruirà tutto il resto. Per quanto semplice, la libagione non sarà mai una sola, ma doppia. Perché? Perché l'uno non si dà. Anche risalendo lino alla scaturigine, si incontreranno almeno due esseri: Mente e Parola, *Manas* e *Vàc*. Mente e Parola per vasta parte si sovrappongono e si lasciano trattare come «uguali (*samàna*)». Eppure sono «dissimili (*nana*)». Quando agiscono nel rito, l'uno e l'altro carattere vanno ricordati: così le libagioni si presenteranno una come la replica dell'altra, ma al tempo stesso saranno dissimili, perché pur sempre due, e perciò con precedenza di una sull'altra. Così comincia ad articolarsi il rapporto fra le due potenze. Una volta poi che Mente e Parola si svincolano l'una dall'altra - e ciò avviene nel momento stesso in cui la libagione si duplica -, segue il corteo di tutte le dualità con cui siamo tenuti a operare. E in ciascuna si riprodurrà quella tensione fra illimitato e limitato che è già nel rapporto fra *Prajàpati* e gli dèi.

« Per qualsiasi divinità uno attinga questa libagione, quella divinità, essendo afferrata da questa libagione,

esaudisce il desiderio per il quale egli l'attinge ». Queste parole appaiono nel passo dove più chiaramente si esplicita il gioco acrobatico, che attraversa tutto lo *Satapatha Brahmano*., sulla parola *graha*. Usualmente traducibile con « libagione », *graha* è

sempre connesso al verbo *grah-*, «prendere» - in modo simile a come, in tedesco, *begreifen*, «comprendere» (da cui *Begriff*, «concetto»), è connesso a *greifen*, «afferrare». E la difficoltà ulteriore è data dal continuo alternarsi, nella parola, del significato attivo e passivo: *graha* può essere l'afferrante e l'afferrato, ciò che attinge e ciò che viene attinto. Su questo punto Eggeling precisava in nota: «Tutto il Bràhmana è un gioco sulla parola *graha*, nei suoi significati attivi e passivi di colui che afferra, che tiene, che influenza; e di liquido attinto, libagione ».

La libagione è un mezzo per afferrare (per concepire) la divinità. E da essa la divinità si sente vincolata, afferrata. Così accade anche con i nomi: sono le nostre libagioni alla realtà. Servono ad afferrarla: « Il *graha* veramente è il nome, perché tutto è afferrato da un nome. Perché meravigliarsi, allora, se il nome è il *graha*? Conosciamo il nome di molti, e non è forse con il nome che essi sono afferrati per noi?».

Un'equivalenza decisiva è quella fra Sole - «quell'ardente laggiù» - e Morte. La fonte dell'energia non solo può essere causa di morte, ma è la morte stessa. Per questo la relazione fra Surya e la sua sposa Saranyu mostra tante analogie con quella di Ade e Core: perché Ade non era, per i *rsi*, colui che regna sulle ombre, ma colui che solca il cielo e diffonde la luce. Yama, sovrano dei morti, sarà solo un suo figlio - una conseguenza del suo essere, che è già in sé Morte.

Instancabili nell'intessere speculazioni, i *rsi* pensarono che con Morte si potesse siglare un patto. Occorreva trovare un modo per andare di là dal Sole - perciò di là da Morte. Come? Grazie all' *'agnihotra*. Occorreva giocare sulla relazione tra il fuoco e la luce, tra Agni e Sùrya. Così istituirono un sacrificio ciclico, dove Agni e Sùrya si alternano nelle offerte, il fuoco si offre nella luce e la luce si offre nel fuoco - all'inizio di ogni

giorno, all'inizio di ogni notte, perennemente. Dicevano: «La sera egli offre Sùrya in Agni e la mattina offre Agni in Sùrya».

Tutto, come sempre, risaliva a un episodio delle origini. Agni «appena nato cercò di bruciare tutto qui: così tutti tentarono di rifugiarsi lontano». Quelli che allora esistevano lo consideravano un nemico. Allora, « poiché non si riusciva a tollerare questo, [Agni] andò dall'uomo». E propose un accordo: «Lasciami entrare dentro di te! Poi, dopo avermi riprodotto, mantienimi: e, come mi avrai riprodotto e mantenuto qui, così io ti riprodurrò e manterrò nel mondo laggiù» - intendendo, con «il mondo laggiù», il mondo celeste che si raggiunge *di là dal Sole*. L'uomo accettò: su questo accordo si fonda l'*agnihotra*, in questo accordo si trova l'unica possibilità, per l'uomo, di andare di là da Morte: usando Morte come cavalcatura, riuscendo ad arrampicarsi sul suo dorso, come un acrobata da circo. Così in tutte e due le libagioni quotidiane dell' *agnihotra*, all'alba e al tramonto, l'uomo deve poggiare saldamente su Morte: la sera «poggia saldamente su Morte con la parte anteriore dei suoi piedi » ; mentre la mattina « poggia saldamente su Morte con i calcagni ».

Implicito è il pensiero che Morte sia il ciclo. Ciò che distrugge è il puro succedersi di giorno e notte. Il nuovo giorno significa la distruzione della notte. La nuova notte significa la distruzione del giorno. Uniti, significano la distruzione delle opere compiute nel giorno e nella notte. Che fare per sottrarsi al ciclo? Sollevarsi al di sopra, guardarlo dall'alto, eretti sul dorso del cielo: « Così come, quando si sta in piedi su un carro, uno guarda giù dall'alto alle ruote che girano, così egli guarda dall'alto a giorno e notte».

Ma chi ci può sollevare? L'*agnihotra*. Allora il Sole, che è Morte, potrà lasciare che ci solleviamo sul suo dorso, finché non riusciamo a vedere ciò che sta di là dal Sole - e non è più toccato da Morte. Come fare?

Per sfuggire a Morte bisogna poggiare saldamente i piedi su Morte. Allora comincia il viaggio. Il Sole si sol leva e ci porta con sé. Soltanto poggiando i piedi su Morte - e soltanto se Morte ci aiuta portandoci in groppa, come se fosse un grosso animale, senza scrollarci via - potremo vedere quel mondo che si spalanca di là da Morte.

Il primo nome del Sole fu Mårtanda, Uovo Morto. Era accaduto che Aditi, l'Illimitata, avesse partorito sette figli, che divennero poi gli dèi maggiori, gli Àditya. Ma subito dopo dal suo ventre era uscito un essere informe, « tanto largo quanto alto » : era Martanda, l'Uovo Morto. Gli dèi decisero di non buttarlo via perché - dissero - « ciò che è nato dopo di noi non deve andare perduto ». E cominciarono a dargli forma. Quando si pensa al sole come all'origine di ogni vita, a quell'immagine si mescola il ricordo di un essere informe, « una semplice massa di materia corporea ». La morte o l'infermità, che perseguitano la vita in ogni istante, sono conficcate nella sua origine. Anzi, sono il fondamento su cui poggia Vivasvat, il Radioso, il Sole, abbagliandoci con la sua luce, che nasconde innanzitutto lui stesso.

Se il Sole è Morte, che cosa sarà la notte? Una volta eseguita la libagione della sera, si apre il vasto spazio delle tenebre. Ma qui, ancora una volta, i termini si rovesciano. La tenebra appare « ricca di luci », perché la cerimonia l'ha accesa con i tizzoni di Agni: « "O tu, ricca di luci, possa io raggiungere indenne il tuo termine!" [il sacrificante] mormora per tre volte. Colei che è ricca di luci (*citràvasu*) è indubbiamente la notte, poiché, in certo modo, essa riposa (*vas-*) dopo avere raccolto le luci (*cifra*): perciò uno non vede chiaramente (*citram*) da lontano.

« Ora, fu per mezzo di queste parole che i *rsi* raggiunsero indenni il termine della notte; e in forza di esse i Raksas non li trovarono: in forza di esse anch'egli [il sacrificante] ora

raggiunge indenne il termine della notte; e in forza di esse i Raksas non lo trovano. Questo egli mormora stando in piedi».

Prima della canzone delle Guardie Svizzere («Notre vie est un voyage / Dans l'hiver et dans la Nuit, / Nous « lierchons notre passage / Dans le Ciel où rien ne lui) ») che Céline appose come epigrafe al suo *Voyage*, i ni avevano mormorato a lungo parole affini - e dopo di loro ogni sacrificante. Un agguato sempre incombente, un procedere nelle tenebre: questa è la tensione sottesa a ogni scena liturgica: «Pericolosi davvero sono i cammini fra cielo e terra». Ciò che si vede è poca cosa rispetto all'intrico invisibile, dove sta in agguato il Nemico, dove si aprono le acque celesti. Vi si inoltravano i *rsi*, incerti e assillati come il Bardamu di Céline, aggrappati a parole rituali che gli indicavano la rotta.

Socrate passò il suo ultimo giorno - dal momento in cui il carcere venne aperto fino al tramonto — a parlare con i suoi discepoli di come un filosofo muore facilmente. All'opposto degli dèi, che vivono facilmente. Accennò anche a un «ostacolo». Disse: «La festa del dio ha fatto ostacolo alla mia morte». Obbedendo a un voto ad Apollo, Atene non permetteva che, per tutta la durata del pellegrinaggio annuale al suo santuario di Delo, alcuno venisse ucciso per volontà dello Stato. E la condanna a morte di Socrate era stata pronunciata un giorno prima della partenza della nave per Delo. Così in quell'intervallo - fu un mese, secondo Senofonte - Socrate aveva composto un inno ad Apollo e alcune favole tratte da Esopo. Tutti si chiedevano perché. E Socrate rispose che un sogno lo aveva esortato a « comporre musica ». Sogno ricorrente nella sua vita, che aveva sempre interpretato come incitamento a praticare la filosofia, perché « la filosofia è la musica più grande». Ma ora, in quel tempo sospeso prima della morte, Socrate era arrivato a una conclusione diversa: forse il senso vero del sogno era il senso letterale. Sarebbe stato «più sicuro» obbedire al sogno senza sovrapporgli alcuna interpretazione.

Così aveva composto un inno al dio di cui si celebrava la festa (e, più avanti nella stessa giornata, avrebbe anche rivelato che Apollo era il suo dio). E così anche - « poi ché un poeta, se vuol essere poeta, deve comporre mi ti e non ragionamenti (*mythous all'ou lógous*)» — si era dedicato a quei miti che si trovava « sotto mano », le favole di Esopo. Dette in quel giorno e con tale pacatezza, erano parole che potevano far trascolare i discepoli — e anche i sofisti curiosi e malevoli. Socrate, come tutti sapevano, aveva passato la vita a elaborare discorsi, ragionamenti, argomentazioni: *lógoi*. Perché proprio ora doveva dedicarsi ai *mythoi*, che sempre aveva trattato con qualche sarcasmo? Socrate non volle dare risposta, anzi passò l'intera giornata a comporre *lógoi*, né più né meno forti di tanti altri che i suoi discepoli avevano ascoltato negli anni precedenti, per rispondere a un quesito di Cebete, il suo discepolo più difficile da convincere: «Come puoi dire, Socrate, che non è lecito fare violenza a se stessi e, d'altra parte, che il filosofo non vuole altro che seguire colui che muore?». La domanda era ben congegnata. Se il filosofo è così voglioso di morire, non si vede perché condanni il suicidio. La risposta di Socrate sarebbe stata una serie di *lógoi*, ma questa volta punteggiati e sottilmente intessuti di termini e formule che appartenevano a un altro ordine: quello dei misteri. E subito citò un *lògos*, ma nel senso di «formula» che si pronuncia *en aporrètois*, «negli indicibili» (era un modo canonico per accennare ai Misteri). Socrate la presentò come un esempio del « mitologizzare sul viaggio laggiù », che proponeva come il modo migliore «per passare il tempo fino al tramonto del sole». È come se il suo pensiero, in questo ultimo dialogo, subisse una torsione che lo espone a una luce radente, di cui non si riesce a cogliere l'origine. Ma tutto ora appare trasformato.

Questa è la formula misterica: « Noi uomini stiamo in una sorta di posto di guardia (*phrourà*) e non dobbiamo liberarcene né evaderne». Alta oscurità, riconosce subito Socrate. Ma aggiunge: «E' un modo di esprimere bene il fatto che gli dèi si

prendono cura di noi e che noi uomini siamo uno dei possedimenti degli dèi». Brutale e insieme devota definizione: chi si suicida, di conseguenza, sottrarrebbe agli dèi una loro proprietà. L'uomo è perciò *in debito*, per la sua esistenza, verso gli dèi. E' questo il punto di massimo avvicinamento, in Occidente, alla dottrina vedica dei quattro debiti», *rna*, che costituiscono l'uomo. E tanto più piccano qui le differenze fra Platone e i ritualisti vedici. Ciò che per loro era dottrina esplicita e vincolante viene presentato da Socrate come dottrina segreta ed estrema, adatta a quel «comporre miti» con cui vuole occupare le sue ultime ore.

Anche se, poco dopo, Socrate avrebbe ripreso ad argomentare come tante altre volte in precedenza con i suoi discepoli, l'alone misterico di quella formula iniziale avrebbe avvolto la sua «caccia a ciò che è », come definì allora la filosofia. E l'avrebbe avvicinata, quanto più possibile, a un *katharmós*, termine specifico per designare la metamorfosi purificatrice che si compiva nei Misteri. Fino al momento in cui Socrate giunge ad affermare che «il pensiero (*phrónesis*) può essere esso stesso un *katharmós* ». Mai come in quella frase la dottrina di Socrate si era sovrapposta alla dottrina, non divulgata, non divulgabile, dei Misteri. Ed era forse questo - ben più delle argomentazioni, sempre impugnabili, sull'immortalità dell'anima - che Socrate voleva lasciare come suo legato ai discepoli.

Ma il rapporto della sua filosofia con il culto - misterico o comune - celava qualche altro segreto. Per secoli sono state commentate - fino a Nietzsche e Dumézil - le ultime parole di Socrate: « Critone, siamo in debito di un gallo con Asclepio. Ma pagate il debito, non dimenticatevene ». Parole dove si torna a parlare del *debito*. Nella loro sfida enigmatica («"Sarà fatto" disse Critone. "Ma guarda se hai altro da dire". La domanda rimase senza risposta»), quelle parole hanno oscurato ciò che fu l'ultimo *gesto* di Socrate — e non aveva meno peso.

Quando il funzionario degli Undici si presentò con la cicuta, Socrate gli pose una domanda, « guardandolo come al solito da sotto in su con i suoi occhi da lo ro ». Voleva sapere se di quella bevanda era ammesso » fare una libagione. «Ne trituriamo quanto basta pei che sia bevuta» rispose il funzionario. Intendendo: è esattamente la misura che occorre per uccidere. Socrate annuisce - e dice che si limiterà a rivolgere una preghiera agli dèi «perché il cambiamento di residenza da qui a laggiù si compia bene ».

Inesauribili le implicazioni della scena. Sino in fondo, Socrate vuole mantenere l'atteggiamento sacrificale, che imponeva, prima di bere, di offrire agli dèi una parte della bevanda. Costume radicato, che andava oltre le pratiche culturali e si rispettava in ogni simposio. Era il gesto del cedere il passo davanti all'invisibile.

Al tempo stesso, così facendo, Socrate intendeva offrire agli dèi un veleno mortale. Tutto ciò che, nei secoli, sarebbe stato scritto contro di lui come dissolutore e disgregatore viene anticipato e vanificato da quel gesto. Mentre il funzionario, dichiarando che la pozione era stata versata nella misura esatta che occorreva per uccidere, rivelava che la legge dello Stato andava contro alla regola primordiale che imponeva di versare, di distruggere una parte di qualsiasi bevanda, per dedicarla agli dèi. «*Speisas kai euxàmenos épìe*», «dopo aver libato e pregato, bevve » dice Senofonte, parlando di Ciro. Ma l'espressione appare già nell'*Odissea*. E ogni formula omerica è profondamente abbarbicata alla vita greca. Il principio sottinteso: non c'è preghiera senza libagione, non c'è libagione senza preghiera. Era la più salda alleanza fra gesto e parola, nel rivolgersi al divino.

Così la condanna a morte si dichiarava come assassinio. A Socrate rimaneva soltanto la preghiera, la parola. Ma l'intera civiltà ateniese presupponeva che parola e libagione

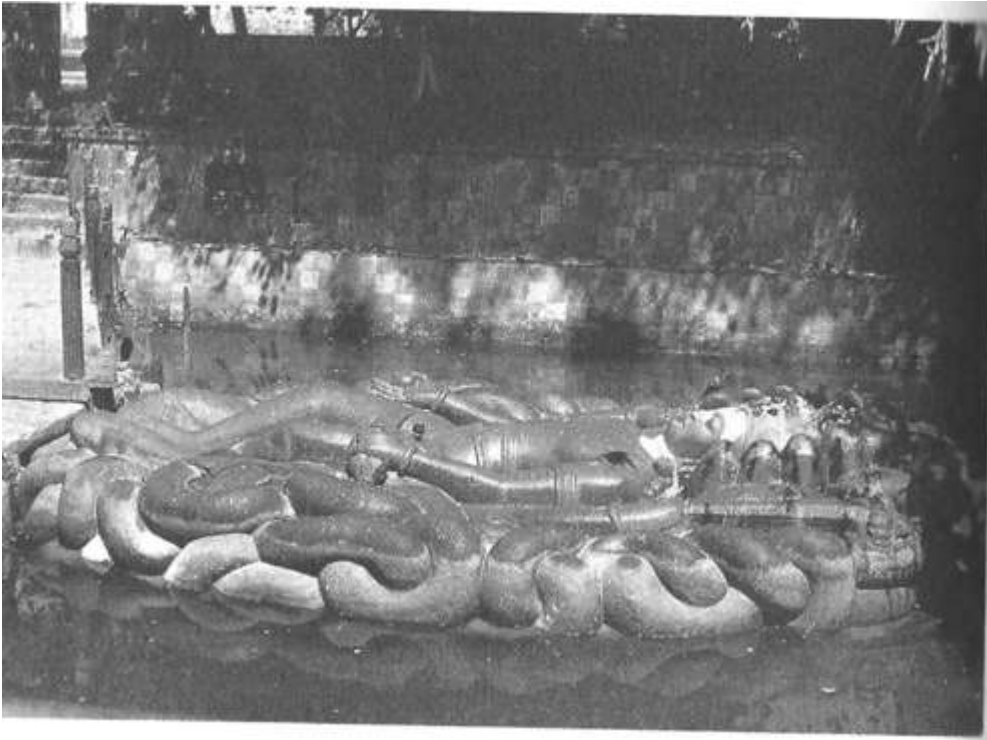
procedessero insieme. L'una esigeva l'altra. Mentre ora risuonavano soltanto quelle scarne parole per augurarsi un tranquillo «cambiamento di residenza », *metoikesis*, quale si addice a un filosofo. Il cui ultimo desiderio era stato negato. Desiderio devoto ed empio: offrire una libagione, condividere un veleno con gli dèi. Quando il funzionario degli Undici si rifiutò di esaudire la richiesta di Socrate, che era poi l' ultimo desiderio di un condannato a morte, venne reciso il nesso fra gesto e parola, per i Greci. Da allora la parola è sola, raccolta in se stessa, orfana e sovrana.

XIII

RESIDUO E SOVRAPPIU'

Là dunque il dio beato, onnipresente, dormendo sull'oceano, avvolse la sua notte con tenebre spesse. Ma un sovrappiù di qualità luminosa lo svegliò e vide il mondo vuoto.

Mahàbhàrata, 3, 272, 40-41ab



Tutta la tradizione indiana, nei suoi vari rami, è attraversata da una *dottrina del residuo*, che si è esplicita in tre parole, corrispondenti a tre fasi successive: *vàstu*, *ucchista*, *sesa*. Dottrina che ha una funzione di cardine, similmente a quella dell' *ousia* nella Grecia classica, in quanto implica l'insufficienza del sacrificio (ma al posto del sacrificio si può anche intendere: *di qualsiasi ordinamento*) a reggere il tutto dell'esistente. Qualcosa rimane sempre fuori; anzi, *deve* rimanere fuori perché, se fosse incluso nell'ordine, lo dissesterebbe dall'interno. D'altra parte il sacrificio o l'ordine

hanno senso soltanto se si estendono a tutto. Perciò occorre stabilire un compromesso con quella parte che era rimasta *fuori*, che era rimasta *indietro*. Così Rudra divenne Vàstavya, il sovrano del luogo e del residuo. E si trattava del luogo che gli dèi avevano abbandonato, per raggiungere il cielo. Ma quel luogo era la terra intera. Quindi la terra intera era il residuo.

Raccontarono il passaggio da un'era all'altra come un immane incendio, un sacrificio funebre dove il fuoco investiva la terra intera. Alla fine, rimaneva cenere vagante sulle acque. Ancora una volta, il residuo.

Quella cenere prese la forma di un serpente, che si chiamò Sesa, Residuo, e anche Ananta, Infinito. Ciò che all'inizio era stato scartato si rivelava senza limiti, indominabile. Le spire del serpente si disposero in un morbido giaciglio bianco perché Visnu vi si stendesse. Il dio dormiva - o meditava o sognava. Un giorno un sovrappiù di *sattva*, quel filo di qualità luminosa che si intreccia all'esistente, lo avrebbe scosso e risvegliato. E un altro mondo sarebbe sorto, mentre un lungo stelo di loto spuntava dal suo ombelico. In cima, si espandeva una magnifica corolla di petali rosa. E su di essa poggiava un altro dio, Brahma, che si guardava intorno con le sue quattro facce, perplesso, perché «seduto al centro di quella pianta, non vedeva il mondo». In tutte le direzioni, i suoi sguardi riconoscevano i vasti petali del loto e poi acque e cielo, in lontananza. I petali impedivano a Brahma di vedere l'altro dio, Visnu, dal cui ombelico era spuntato lo stelo. All'interno di quella fibra porosa un giorno Brahma si sarebbe calato, per avviare un nuovo mondo.

La questione del residuo si pose quando finalmente « per mezzo del sacrificio gli dèi ascесero al cielo ». Poteva essere il lieto fine del loro tormentoso soggiorno sulla terra. Ma non fu così, perché in quel momento ebbe inizio una convulsa, corrusca sequenza, che lo *Satapatha Brahmano*, racconta con il

magistero del suo stile: «Il dio che governa il bestiame fu lasciato indietro qui: perciò lo chiamano Vastavya, perché fu lasciato indietro nel sito sacrificale (*vàstu*). Gli dèi continuarono a praticare il *tapas* in quello stesso sacrificio con cui erano ascesi al cielo. Ora il dio che governa il bestiame e che era stato lasciato indietro qui vide [tutto questo e disse] : "Sono stato lasciato indietro: mi stanno escludendo dal sacrificio!". Li inseguì e con la sua [arma] sollevata ascese al nord, e il momento in cui questo accadde fu quello dello Svistakrt [Colui-che- offre-bene-il-sacrificio]. Gli dèi si dissero: "Non scagliare!". Egli disse: "Non escludetemi dal sacrificio! Mettete da parte una oblazione per me!". Essi risposero: "Che sia così!". Egli si ritirò e non gettò la sua arma; e non ferì nessuno. Gli dèi si dissero: "Tutte le porzioni del cibo sacrificale che abbiamo fatto sono state offerte. Tentiamo di scoprire un modo di mettere da parte una oblazione per lui!". Essi dissero all'officiante: "Aspergi i piatti sacrificali nella successione giusta; e riempi li facendo una porzione in più, e rendili di nuovo adatti a essere usati; e poi taglia una porzione per cianzi uno". L'officiante di conseguenza asperse i piatti sacrificali nella successione giusta e li riempi li facendo una porzione in più e li rese di nuovo adatti a essere usati e tagliò una porzione per ciascuno. Questo è il motivo per cui è chiamato Vastavya, perché un residuo (*vàstu*) è quella parte del sacrificio che rimane quando le oblazioni sono state fatte».

Il sacrificio è un viaggio innanzitutto per gli dèi - e per raggiungere il cielo è l'unico mezzo. Ma a chi sacrificarono gli dèi, quando ascesero al cielo? Gli elementi del sacrificio erano acquisiti: il desiderio, permanere nel cielo; il *tapas*, che gli dèi praticavano; la materia per l'oblazione (il burro chiarificato). Mancava però il destinatario. Il cielo apparentemente era vuoto. Su questo punto i testi, così diffusi su ogni altro dettaglio, tacciono. Si può sospettare, allora, che l'azione sacrificale fosse efficace a prescindere dal suo destinatario. Anzi, si potrebbe arrivare alla conseguenza estrema: che fosse tanto più efficace

in quanto il destinatario era assente. Un giorno, Krsna avrebbe insegnato una dottrina non meno paradossale, nella *Bhagavad Gita*: il sacrificio dove il desiderio viene reciso. Questa è suggerita come via per gli uomini, una via che non giunge mai alla meta e perciò va sempre ripresa. Gli dèi si concentrarono invece su un viaggio che doveva avvenire una volta per tutte. Così non vollero rinunciare al desiderio. Se mai, si preoccuparono d'altro: cancellare le loro tracce perché gli uomini non potessero seguirli: «Succhiaron la linfa del sacrificio, come le api succhiano il miele; e, dopo aver prosciugato e cancellato le sue tracce con il palo sacrificale, si nascosero». Malevoli dèi. Ma altrettanto malevoli erano stati con uno di loro. Lo avevano abbandonato sulla terra, sul luogo stesso del sacrificio. Era un dio che preferivano non nominare - e che di fatto in tutto il passo non viene nominato, se non alla fine, con un accorgimento astuto, per cui il suo nome appare come uno dei suoi epiteli: Rudra, Selvaggio. Già da questo si può cogliere la strana insofferenza, mista di timore e ostilità, che gli dèi sentivano per due figure divine: Prajapati in primo luogo, il Padre, il quale nel congiungersi con Usas aveva compiuto un atto che era « un male agli occhi degli dèi »; e poi Rudra, questo dio oscuro, di cui gli dèi, per oscure ragioni che mai vengono esplicitate, vollero sbarazzarsi nel momento stesso in cui diventavano pienamente dèi, abitanti del cielo. Anche se i testi sono reticenti su Rudra più che su qualsiasi altro dio, i punti nodali appaiono chiari: i Deva vogliono distanziarsi da Rudra, vogliono lasciarlo indietro sul *luogo (vāstu)* del sacrificio che è anche il *residuo (vāstu)* del sacrificio. Ma, una volta che gli dèi sono ascesi al cielo, tutta la terra può essere vista come un *residuo* del sacrificio. E questo residuo è potente e può attaccare gli dèi. Così il suo signore, che è Rudra, mantiene la capacità di *ferire* gli dèi, come minaccia di fare scagliando la sua arma innominata, presumibilmente una freccia. Agli dèi, dunque, non basta compiere un sacrificio efficace. Dovranno anche *venire a patti* con Rudra, che altrimenti li colpirebbe. E un patto, per gli dèi, è sempre una nuova divisione delle parti. Questa

volta occorrerà una divisione che includa la *parte di Rudra*". la *part du feu*. E tale parte sarà, per definizione, il *sovrabbondante*, quel sovrappiù da cui gli dèi possono separarsi, per scongiurare l'assalto di Rudra.

La domanda rimane: come fu possibile che gli dèi pensassero di escludere Rudra dal sacrificio? E perché vollero escluderlo? « Non lo conoscevano veramente » dice il *Mahàbhàrata*, così svelando ciò che i testi più antichi avevano taciuto. Non lo conoscevano forse perché in Rudra vi era un elemento refrattario alla conoscenza, di pura intensità, precedente al significato. Mentre gli dèi avevano fondato la loro opera - il sacrili! io - sulla pervasività della conoscenza stessa, sulla sua trasparenza. Esclusero Rudra perché avevano il sospetto, il giusto sospetto, che avrebbe scardinato dall' interno la loro impresa. Ma non certo perché Rudra fosse estraneo o ostile al sacrificio. Quando Rudra apparve, terrorizzante, dal nord del cielo, con l'arco in mano, i capelli raccolti sulla nuca in una conchiglia nera, gli dèi videro subito che quell'arma mortale era stata composta con la sostanza stessa del primo e del quarto tipo di sacrificio. Videro anche che la corda era costituita dall'invocazione *vasat*, che risuona ogni giorno nei sacrifici.

Tanto possiamo supporre, ma nessun testo accenna il motivo della iniziale esclusione di Rudra. Motivo che invece sarà ben più evidente quando, in un altro eone e ciclo di storie, Rudra diventerà Siva e la storia della sua esclusione diventerà la storia dell'esclusione di Siva dal sacrificio di Daksa: un'altra vicenda che gli dèi vorrebbero nascondere, perché racconta la loro disfatta. E qui sorgerà un sospetto: che il sacrificio pretenda di essere tutto, ma non riesca a esserlo. Ogni sacrificio *lascia fuori* o *lascia indietro* qualcosa che può rivoltarglisi contro: il suo sito, il suo residuo.

Siva viene escluso da Daksa perché ha leso le regole brahmaniche, mancandogli di rispetto due volte: nel portargli

via la figlia Satì e, in una certa occasione, non alzandosi davanti a lui. Ma al tempo stesso non vi è possibilità di intendere Siva come *contrario* al sacrificio, e così anche Rudra, definito «re del sacrificio» e «colui che porta a compimento il sacrificio». Sembrerebbe dunque che al sacrificio compiuto dai Deva si opponga un ulteriore sacrificio, quello di Rudra e di Siva, che minaccia di ferire e annientare il primo - e potrebbe essere quel sacrificio che avviene *comunque*, che è iscritto nella circolazione della vita, nel suo respiro, e può travolgere tutti, anche gli dèi. Invadente e ubiquo, questo sacrificio non ha dottrina, ma si compie comunque. Esso avviene in ogni caso, che lo si voglia o no, come il respiro in noi, che è un continuo prelievo dal mondo esterno e una continua espulsione nel mondo esterno, anche se non è soggetto alla disciplina yoghica. Perciò può essere inteso come un sacrificio ininterrotto, coincidente con la vita. Quando questa forma del sacrificio si profila, non rimane che venire a patti, riconoscere la sua parte irriducibile. Solo tale riconoscimento permette al comune sacrificio degli dèi di essere *ben fatto*, come implica il termine Svistakrt, che a questo momento si applica. In certo modo, allora, la figura di Rudra e poi di Siva, in cui Rudra si trasforma, è la più radicale critica al sacrificio che si manifesti nel mondo degli dèi. Ma è una critica che non distrugge, anzi alla fine ribadisce, espandendo ancora l'area del sacrificio a un tutto che ingloba in sé ogni residuo.

Rudra è nome che va evitato. Se si è costretti a pronunciarlo, occorre subito toccare l'acqua lustrale, per proteggersi. Meglio chiamarlo Vastavya, sovrano del luogo e del residuo. *Vàstu* significa appunto entrambi: luogo e residuo. «Semantismo sconcertante» annotò Minard, filologo eminente. Eppure il latino *situs* è altrettanto un motivo di sconcerto: *situs* è il sito, il luogo, ma anche la polvere, il detrito, la ruggine, la muffa, il cattivo odore che con il tempo vi si accumulano. *Situs* implica che l'esistenza, per il solo fatto di essere situata, secerna un residuo. C'è qualcosa di *stantio* nell'esistenza, in quanto è

sempre già stata. E questo può insinuare il dubbio che l'esistenza stessa, che il suo sito, siano un residuo, il detrito di un *désastre obscur*.

Quando le oblazioni sono state offerte, rimane sempre qualcosa. E, se non rimanesse, rimarrebbe comunque il luogo delle oblazioni, spazzato dal vento. Fra l'ordine e la cosa ordinata c'è sempre uno scarto, una differenza che è un residuo: lì è Rudra.

Qualsiasi ordine comporta l'eliminazione di una parte del materiale originario. Quella parte è il residuo. Che cosa farne? Lo si può trattare come il primo nemico dell'ordine, come la minaccia costante di una ricaduta nello stato antecedente all'ordine. O altrimenti come qualcosa che, eccedendo l'ordine, gli garantisce la permanenza di un contatto con quel continuo che ha preceduto l'ordine stesso. Il *soma* che fuoriesce dal corpo di Vrtra è ciò che di più prezioso l'ordine può offrire. Ed è anche il ricordo di qualcosa che già esisteva prima dell'ordine, prima dell'assalto liberatorio di Indra.

Secondo quali criteri si possono confrontare due ordini? Due ordini possono essere paragonati come due sistemi formali. O altrimenti possono essere paragonati in rapporto a come dispongono di sovrappiù e residuo. In quale misura i due confronti divergono? Nel primo caso: si valuta la diversa ampiezza, funzionalità, efficacia dell'ordine, la sua capacità di mantenersi integro. Non molto di più si può dire. Attribuire un significato a un sistema formale sarebbe arbitrario. Nel secondo caso: si è costretti ad attribuire un significato all'ordine, si è costretti a valutarlo. Ma in rapporto a che cosa? Ci dovrebbe allora essere un ordine di riferimento che permette di attribuire significato e qualità a tutti gli altri ordini. Ma questo ordine non c'è. O almeno: questa è la condizione in cui i moderni sono venuti a trovarsi, questa è la situazione in cui sono tenuti a pensare. Per gli uomini vedici, al contrario,

sovrappiù e residuo erano il presupposto che permetteva di giudicare l'ordine che li estrometteva da sé. E poteva essere l'ordine stesso del mondo, *rta*—o anche un qualsiasi ordine incrinato e dissestato da uomini ignari di ciò che fanno quando trattano il sovrappiù e il residuo.

«L'officiante recita i versi in modo continuo, ininterrotto: così egli rende continui i giorni e le notti dell'anno, e così si alternano in modo continuo e ininterrotto i giorni e le notti dell'anno. E in questo modo egli non lascia scoperta alcuna via d'accesso al rivale malevolo; ma di fatto egli lascerebbe scoperta una via di accesso, se recitasse i versi in modo discontinuo: egli perciò li recita in modo continuo, ininterrotto». Affiora qui nel modo più immediato l'angoscia prima dell'officiante vedico: la paura che il tempo si spezzi, che il corso del giorno d'improvviso si interrompa, che il mondo intero rimanga in uno stato di irriducibile dispersione. Questa paura è ben più radicale della paura della morte. Anzi, la paura della morte non ne è che una applicazione secondaria. Si potrebbe dire: moderna. Qualcos'altro la precede: un senso della precarietà così alto, così acuto, così dilaniante da far apparire come dono improbabile, e sempre sul punto di essere revocato, la continuità del tempo. Perciò è urgente intervenire subito con il sacrificio, definibile come quella cosa che l'officiante *tende, estende*. Questo tessuto dalla materia non definita (il sacrificio) si deve « tendere », *tan-*, perché si formi qualcosa di continuo, senza strappi, senza interruzioni, senza lacune dove potrebbe insinuarsi il « rivale malevolo» sempre in agguato; qualcosa che, per questo suo carattere di elaborata costruzione, si opponga al mondo, il quale in origine si presenta come una serie di strappi, di interruzioni, di frammenti nei quali si riconosceranno i lacerti del corpo disarticolato di Prajapati. Sopraffare il discontinuo: questa è la meta dell'officiante. Vincere la morte ne è solo una delle molte conseguenze. Perciò la prima esigenza è che la voce dello *hotr* sia, per quanto possibile, tesa, con una emissione continua di

suono. Ma come riprendere fiato? «Se riprendesse fiato a metà del verso, sarebbe una lesione del sacrificio». Sarebbe una disfatta di fronte al discontinuo, che si reintrodurrebbe come un cuneo in mezzo al verso. Per evitarlo, bisogna almeno recitare i versi della *gàyatrì*, che è il metro più lineare, a uno a uno, senza riprendere fiato. Così si creerà una minuscola, inattaccabile cellula di continuità nella smisurata estensione del discontinuo. Così un giorno il metro *gàyatri* divenne l'uccello Gàyatri ed ebbe la forza di alzarsi in volo verso il cielo per conquistare Soma, quel liquido inebriante e avvolgente nel quale l'officiante riconosceva l'espansione suprema del continuo.

Tale, infine, era il terrore del discontinuo - e di quella ferita implicita in ogni interruzione - che ricorsero persino all'arma ultima dell'etimologia per chiarirlo: derivarono la parola *adhvara* (« culto », ciò a cui è addetto *Vadhvaryu*) dal verbo *dhùrv-*, «ferire». Con ciò intendendo che «gli Asura, pur desiderando ferirli, non riuscirono a ferirli e vennero neutralizzati: per questa ragione il sacrificio è chiamato *adhvara*, illeso, ininterrotto». Così *l'adhvaryu*: non può che mormorare, accompagnando i suoi atti incessanti con un brusio dove le singole parole sono irriconoscibili. Se mai le articolasse in modo più chiaro, rischierebbe di perdere il soffio, la vita, perché le formule sono il soffio - e il soffio «risiede in una dimora silenziosa». *Nell'adhvaryu* si concentra la potenza dell'indistinto: «Tutto ciò che egli compie sottovoce, quando è compiuto e completo diventa manifesto ». Perché qualcosa assuma la forma più nitida e netta, deve nascere da qualcosa di impenetrabile, opaco, senza margini.

Il residuo è il ricordo, la perdurante presenza, l'insopprimibilità del continuo. Qualsiasi ordine si stabilisca, in qualsiasi ambito e di qualsiasi genere, quell'ordine lascerà fuori di sé qualcosa - e dovrà lasciarlo se vorrà essere un ordine. Quel qualcosa che è fuori dell'ordine è il residuo, ma anche il

sovrappiù. Residuo è ciò che viene escluso, sovrappiù è quella parte esclusa che viene offerta. Il senso dell'ordine sta innanzitutto, e principalmente, non già nella configurazione dell'ordine stesso, ma in ciò che quell'ordine stabilisce di fare con quella parte che all'ordine non appartiene. Offrirla? Consumarla? Buttarla tra i rifiuti? E' quella la parte maledetta e benedetta. A seconda di ciò che si decide di fare con essa, acquista senso l'ordine che è stato appena stabilito. Presi in sé, come pura configurazione formale, tutti gli ordini sono equivalenti, in quanto tutti si pongono sullo stesso piano, come cristalli variamente tagliati. Presi in rapporto a ciò che è esterno a essi - residuo, sovrappiù, ma anche natura, mondo -, tutti gli ordini sono divergenti e irriducibili, non meno di quanto lo sia il timbro di una voce rispetto a quello di un'altra.

Fra le dispute metafisiche, memorabile fu quella in cui venne stabilito che il sacrificio è un cane acciambellato. Come avvenne? Da tempo i ritualisti erano assillati da certe domande: « Qual è l'inizio, qual è la fine del sacrificio, qual è la sua parte più sottile, quale la più larga? ». Non c'era accordo sulle risposte.

Un giorno un gruppo di teologi dei Kuru e dei Pancala, due clan della Terra dei Sette Fiumi, ne disputava. « Allora incontrarono un cane acciambellato. Dissero: "Sia in questo cane ciò che deciderà sulla vittoria". I Pancala chiesero ai Kuru: "In quale misura questo cane è simile al sacrificio?". Quelli non seppero dare risposta. Allora parlò Vasistha Caikitàneya: "Come [il sacrificio] giace congiungendo il ventunesimo verso dello *yajnàyajnīya* ai nove versi del *bahispavamāna*, così il cane giace acciambellato, unendo i suoi due estremi. Con questa posizione questo cane è uguale al sacrificio". Con queste parole i Pancala sconfissero i Kuru ».

Così vanno trattate le questioni più ardue: si incontra un cane acciambellato o *qualsiasi altra cosa* - e allora si decide che lì

deve essere la risposta. Se una risposta non è *in qualsiasi cosa* non sarà da nessuna parte. Ma il teologo dei Pancala era anche un dotto e la sua risposta alludeva a una antica storia. All'inizio, quando c'erano soltanto le acque, Agni cantava i versi dell'*agnistoma* perché quei versi facevano sì che le acque si ritirassero e si scoprisse cibo per lui. E fu allora che gli balenò la *sampad*, l'«equivalenza» o «corrispondenza», che gli avrebbe permesso di procedere con un canto ininterrotto, impedendo così agli altri dèi di impadronirsi del suo cibo. Egli *vide* allora che la temibile lacuna che si apriva fra un certo canto (lo *yajnàyajniya*) e un certo altro canto (il *bahispavamàna*) poteva essere eliminata: se l'ultimo verso dell'uno fosse diventato anche il primo dell'altro. Con ciò, il *bahispavamàna* veniva a constare di dieci sillabe, trasformandosi in un metro *virāj*. E *virāj* è il cibo. Come volevasi dimostrare. Così il cibo non sarebbe mai mancato ad Agni, così nel sacrificio non vi sarebbe mai stata una cesura. A questo si riferiva Vasistha Caikitaneya. Pensò che il cane acciambellato davanti ai loro occhi fosse il sacrificio quale era diventato dopo che Agni aveva avuto quella visione. Tale era dunque il precedente a cui il teologo si riferiva.

Ma qualcos'altro era implicito, in quella risposta all'enigma. Innanzitutto che il sacrificio non può che essere *continuo*. Una qualsiasi lacuna lo renderebbe vano, così come avrebbe permesso agli altri dèi di strappare ad Agni il suo cibo. E non riuscirono, perché già allora il sacrificio « era diventato senza fine » dice il *Jaiminiya Bràhmana*, e aggiunge: «Era anche come tizzoni accesi in un recipiente». Ma, se il sacrificio è continuo, senza fine e senza inizio, ciò significa anche che non è una istituzione umana. Non c'è un momento zero in cui un uomo dà inizio a un sacrificio. Il sacrificio è qualcosa che sempre sta avvenendo. Se così è, tutto il mondo deve essere considerato come l'area in cui si celebra il sacrificio. La differenza fra dèi e uomini è in primo luogo questa. Certi dèi - come Prajapati, come Agni, che *sono* il sacrificio - fecero sì che il mondo

giungesse a funzionare come un sacrificio ininterrotto. Gli uomini sono gli ultimi venuti che si inseriscono nella cerimonia e la fanno proseguire, finché le loro forze lo concedono. Questa era una prima serie di pensieri che, secondo Vasistha Caikitaneya, si potevano elaborare quel giorno, osservando il cane acciambellato che un gruppo di teologi dei Kuru e dei Pancala, mentre procedeva confabulando, aveva incontrato sulla sua strada.

Si può senz'altro conoscere il mondo - e operarvi osservando soltanto gli scambi che avvengono fra gli uomini e i trentatré dèi. Ma, se si prende in considerazione anche ciò che rimane escluso da questi scambi, perché è il loro fondo, il residuo che non appartiene alle singole figure, allora tutto cambia, così come cambierebbe se invece di trattare con singole figure trattassimo con il fondo sul quale via via si disegnano. Ma quali siano le implicazioni del residuo si potrà capire meglio quando sarà questione della Sàhasri (che significa «colei che fa sì che l'onorario rituale sia di mille [vacche]»). E' una vacca pezzata, di tre colori. O, altrimenti, rossa. Mai avvicinata da un toro. Quella vacca è Vac, Parola, e appare insieme a novecentonovantanove altre vacche. In tutto, devono essere mille - e non una di più -, perché « con mille egli ottiene tutti gli oggetti del suo desiderio». Trecentotrentatré ogni giorno. La Sàhasri le guida, avanzando in testa alla mandria, per tre giorni. O altrimenti le segue per ultima. Quelle vacche sono anche gli inni del *Rgveda* (per altro, di poco più numerosi: sono milleventotto). La Sahasri, la somma potenza della parola, è la millesima vacca: ancora una volta il resto, il residuo.

E allora avviene il gesto inaudito. Non la sacrificano, non la consegnano ai sacerdoti come onorario rituale, ma «la liberano». In quell'attimo tutto l'edificio sacrificale è messo in pericolo. Come può un animale domestico, destinato a essere sacrificato o offerto come onorario rituale ai sacerdoti, venire liberato - tornare a vagare come un animale della foresta? Se

ciò avviene, è un'ordalia. Che varrà a rendere chiara, senza intervento umano, la sorte del sacrificante, a seconda della direzione scelta dalla vacca liberata: « Se, non spinta da alcuno, va verso est, che egli sappia che questo sacrificante ha avuto successo, che ha conquistato il mondo felice. Se va verso nord, sappia che il sacrificante diventerà più glorioso in questo mondo. Se va verso ovest, sappia che sarà ricco in servi e raccolti. Se va verso sud, sappia che il sacrificante presto abbandonerà questo mondo. Questi sono gli accorgimenti per discernere».

Così come avvenne alla mula di sant'Ignazio, che Ignazio, ancora profano e guerriero, lasciò scegliere fra due strade: una significava con sicurezza l'assassinio; l'altra avrebbe significato, alla fine, la santità. Se la Sàhasri si dirige verso sud, il sacrificante capisce che la sua morte è vicina. L'immenso sforzo del sacrificio non è valso a nulla. E così anche le novecentonovantanove vacche date come onorario ai sacerdoti. E tutto perché quell'una, quell'unica, si è mossa verso sud. «Questi sono gli accorgimenti per discernere».

Comunque si riflettesse su di lui, Prajàpati continuava ad apparire unico. Anche quando si contavano gli dèi: «Ci sono otto Vasu, undici Rudra, dodici Aditya; e questi due, Cielo e Terra, sono il trentaduesimo e il trentatreesimo. E ci sono trentatré dèi e Prajàpati è il trentaquattresimo ». La natura sovrannumeraria di Prajàpati era un suo carattere imprescindibile. Prajàpati era sempre *in più* - e appunto a questo i ritualisti collegarono il nesso fra il sovrappiù e il residuo. Videro che erano la stessa questione. E la questione era Prajàpati stesso. Prajàpati è *ciò che resta*. Prajàpati è il superfluo da cui è nato il necessario.

Sovrappiù e *residuo* sono onnipresenti. Innanzitutto nel tempo. Il giorno apicale dell'anno è il *visuvat* - e quel giorno è *in eccesso*. Senza quel giorno, l'anno si dividerebbe in due parti

uguali, dove ogni rito potrebbe avere una controparte speculare. Ma il *visuvat* mette in pericolo questa perfetta simmetria. La questione è: «"Il *visuvat* appartiene ai mesi che precedono o a quelli che seguono?". Egli deve rispondere: "Sia a quelli che precedono sia a quelli che seguono"». Perché? «Perché il *visuvat* è il torso dell'anno e i mesi sono le sue membra». E un corpo non può fare a meno del suo torso. O anche: l'anno è una grande aquila. I primi sei mesi sono un'ala e gli altri sei l'altra ala. E il *visuvat* è il corpo dell'uccello. Perciò quel giorno *in eccesso* che è il *visuvat* è indispensabile: solo quell'intervallo può tenere insieme il tempo, può permettere che si dispieghi in due ali perfettamente simmetriche, solo il giorno in più permette all'anno di essere una totalità, dove i riti si dispongono ciascuno in corrispondenza con la sua controparte, nella prima e nella seconda metà. Soltanto così si può giungere, con l'ultima cerimonia (la gradinata che si ascende emergendo dall'oceano del rito) al «mondo del cielo, al luogo che sostiene, all'abbondanza».

Appena pervenuto alla fine di questa dimostrazione capitale, perché da essa dipende l'articolazione di tutta la liturgia, il ritualista si permette un *a parte* meditabondo, dal tono grave, quasi una confessione di chi ha passato tutta la vita a trattare, con cautela, con tenacia, quella materia: «Queste sono davvero le foreste e le forre del sacrificio, e ci vogliono centinaia e centinaia di giorni a percorrerle con i carri; e se alcuni si avventurano in esse senza sapere, allora la fame o la sete, predoni e demoni maligni li assalgono, così come i demoni maligni assalirebbero gli sciocchi che vagano in una foresta selvaggia; ma se coloro che sanno lo fanno, passano da una divinità all'altra, come da un fiume all'altro e da un luogo sicuro all'altro, e raggiungono la beatitudine, il mondo del cielo». Poi subito, come se si fosse lasciato andare per un momento a contemplare la sua vita e tutto il passato che conosce, e questa fosse già una lesione della regola, il ritualista riprende pazientemente a trattare un dettaglio tecnico della liturgia, a

preparare risposte per gli ignari e i capziosi che chiedono sempre ragione di questo e di quest'altro.

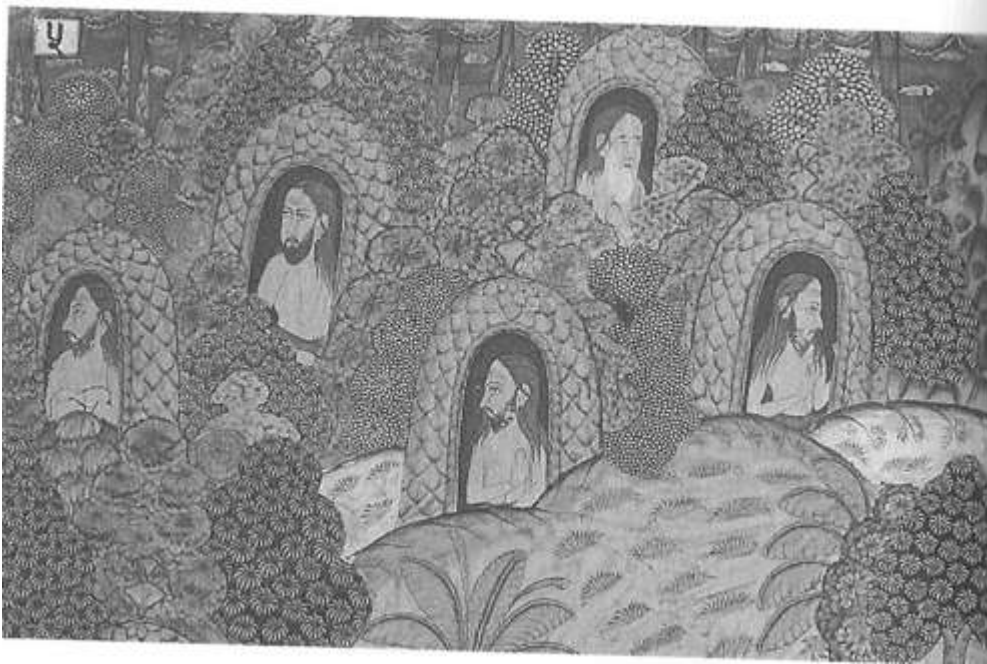
«Quello è pieno, questo è pieno. / Il pieno sgorga dal pieno. / Anche dopo che il pieno è stato attinto dal pieno, / questo pieno rimane pieno».

E la «stanza della pienezza», che si incontra all'inizio del penultimo *adhyàya* della *Brhadàranyaka Upanisad*. Paul Mus le dedicò un magistrale commento. Ma, come le parole stesse annunciano, l'oggetto di cui si parla è inesauribile. E potrebbe essere situato nel cenno del centro del pensiero vedico - anche se «pensiero» può sembrare, in questo caso, un termine riduttivo. Il migliore avvicinamento al «pieno», *puma*, di cui qui si parla è offerto da un passo dello *Satapatha Brahmano*, là dove si legge: « Certamente gli dèi hanno un Sé gioioso; e questa, la conoscenza vera, appartiene agli dèi soltanto - e di fatto chi sa questo non è un uomo ma uno degli dèi». La vera differenza tra dèi e umani non sta esclusivamente nell'immortalità che gli dèi hanno faticosamente conquistato - e di cui sono gelosi. Sta in una specie singolare di conoscenza, che coincide con la gioia sgorgante dal fondo del Sé. La conoscenza ultima non è impassibile né immobile, ma somiglia al perenne riversarsi della pienezza nel mondo. Verso questa immagine converge il culto vedico della conoscenza.

«Quando il mondo laggiù trabocca, tutti gli dèi e tutti gli esseri ne sussistono, e veramente il mondo laggiù trabocca per colui che sa così ». Tutto è possibile - anche l'esistenza degli dèi - soltanto perché «il mondo laggiù» sovrabbonda. Il suo traboccare nell'altro mondo, che è il nostro, offre quel sovrappiù senza di cui la vita non sarebbe.

XIV

SOLITARI NELLA FORESTA



Il samnyàsin, il «rinunciante», nei cui tratti Louis Dumont ebbe la chiaroveggenza di riconoscere l'archetipo del *soggetto* nel senso occidentale, è figura che non appare nello strato più antico dei testi vedici. Il sistema, allora, è compatto e non lascia spiragli. Una volta entrati, alla nascita, nel processo degli scambi cosmici, non se ne esce. Ma giunti alle Upanisad, che estremizzano il pensiero dei ritualisti, si delinea il *samnyàsin*. primo transfuga, non perché rifiuti il complicato sistema di scambi che si fonda sul rituale, ma perché pretende di assorbirlo in sé, nel suo inaccessibile spazio mentale. Così l'*'agnihotra* diventa il *prànàgnihotra*, primo caso di interiorizzazione integrale di un evento, cerimonia invisibile che si svolge nel «respiro», *pràna*, di un singolo. Non c'è più un fuoco, non c'è più il latte che vi viene versato, non si odono più le parole dei testi. Ma tutto questo ugualmente sussiste: nel silenzio, nell'esercizio della mente. Così si delinea l'apparizione

dell' *uomo interiore* nella storia. E l'«uomo- fuori-dal-mondo », che ha reciso i legami con la società - e al tempo stesso si rivelerà poi di enorme efficacia nell'azione *sulla* società. Dumont riconobbe in lui la prima figura dell' *intellettuale*, sino alle sue manifestazioni più recenti, goffe o letali.

Il *samnyàsin* può a buon diritto dichiararsi uomo interiore perché è colui che per primo ha interiorizzato i fuochi sacrificali. Grazie a una sottile elaborazione «li corrispondenze, gli elementi che costituivano la litui già del sacrificio vedico vengono trasposti nel corpo e nella mente del *samnyàsin*, il quale così diventa l'unico essere che non ha bisogno di nutrire fuochi, perché li ospita in se stesso. Con l'avvento del rinunciante, la violenza sacrificale non lascia più tracce visibili. Tutto viene assorbito in questo essere solitario, emaciato, vagante, che sarebbe alla fine diventato l'immagine stessa dell'India. Non è l'uomo del villaggio e della casa. Ma è l'uomo della foresta, in quanto luogo della dottrina segreta, luogo sottratto alle coazioni sociali.

Dei *samnyàsin* non si fa cenno nel *Rgveda*. Né si può dire che dominino la scena nei Bràhmana, solcati invece da figure di brahmani possenti e temibili come Yajnavalkya, virtuosi guerrieri avvezzi alle rischiose dispute sul *brahman*, consiglieri e rivali di re. Ma, ancora una volta, proprio nella letteratura liturgica - in particolare nei Sutra - va cercata la risposta a una domanda essenziale, che generalmente rimane informata: come ha origine il *samnyàsin*?

La risposta sarà sconcertante, se si pensa all'immagine mite, aliena da qualsiasi violenza, che di questo essere è tramandata: il *samnyàsin* ha origine dal *purusamedha*, dal sacrificio umano. Giunti a questo punto, quasi tutti gli studiosi hanno messo le mani avanti e dichiarato che doveva trattarsi di una cerimonia descritta nei Bràhmana e nei Sutra solo *per completezza*, in quanto corrispondente alla architettura formale dei sacrifici,

però mai praticata - o altrimenti praticata in tempi remoti e poi abbandonata. Tutto questo è possibile, ma non si può confermare o smentire con certezza. Ciò che rimane è soltanto una serie di testi. E quei testi parlano del *purusamedha* alla stregua di vari altri tipi di sacrificio. Ma neppure questo è una prova che certi fatti avvenissero. Ed è plausibile dubitare del *punì uimedha* come si può dubitare che venissero celebrati altri riti, se si tiene presente la loro lunghissima durata e complicazione. Mentre è saggio, qui come semine, seguire i testi. Nella sua scabra concisione, è il *Kàlyuyana Srauta Sutra* a svelare le giunture. Innanzitutto: il *purusamedha* si modella sul «sacrificio del cavallo», *nsvamedha*. Così, mentre le prescrizioni per quest'ultimo si articolano in duecentoquattordici aforismi, quelle sul *purusamedha* ne richiedono soltanto diciotto, come se si trattasse di una variazione secondaria (che a sua volta si duplica subito dopo nel *sarvamedha*, il «sacrificio del tutto»). Ma tanto più significative saranno le differenze. Per celebrare un *asvamedha* occorre essere un re e avere «desiderio del tutto»: è la massima espressione della sovranità. Per celebrare un *purusamedha* basta essere un brahmano (o uno *ksatriya*) e «desiderare l'eccellenza». Già questo ci immette nella direzione del singolo, che viene definito soltanto dal suo desiderio. Un altro avvertimento ci viene dalla specificazione che il sacrificante brahmano dovrà dare, come onorario per il sacrificio, «tutti i suoi averi». Che accadrà di lui allora, spogliato di tutti i suoi beni dopo aver sacrificato un uomo? La risposta giunge con il penultimo aforisma: «Alla fine della *traidhàtavì isti* [un certo tipo di oblazione, da offrire alla fine del sacrificio], il sacrificante assume i due fuochi dentro di sé, rivolge preghiere a Surya e, recitando un'invocazione [che viene precisata], si avvia verso la foresta senza guardarsi indietro, per non tornare mai più». E' questo l'istante in cui si sprigiona la figura del rinunciante: quando muove il primo passo verso la foresta, senza guardarsi indietro e sapendo che non tornerà mai più. In quell'istante il brahmano si distacca dalla sua vita precedente. Non dovrà più, ogni volta che giungono l'alba e il

tramonto, celebrare l'*agnihotra*, versando latte nel fuoco, eseguendo un centinaio di gesti prescritti, recitando formule. Anzi, ora il rinunciante non dovrà più curare e nutrire i fuochi sacrificali, perché li custodirà dentro di sé. Né dovrà ottemperare agli altri innumerevoli obblighi che comporta la sua vita di brahmano. Ora non mangerà altro che bacche e radici, quando le incontrerà nella foresta. La sua vita non interferirà se non in misura minima nel corso della natura. Ma qual è il presupposto di tutto questo? Aver celebrato un *purusamedha*, aver voluto che un uomo venisse ucciso in un sacrificio progettato per affermare la propria «eccellenza» in quanto sacrificante. Non sapremo mai se ciò sia stato applicato, anche solo una volta. Forse è rimasto soltanto come prescrizione, necessaria per la completezza formale della dottrina liturgica. Ma il significato spicca ancora dal testo. Ed è il paradosso supremo della «non-violenza», *ahimsà*.

Nel *purusamedha* le vittime vengono scelte in tutte le classi sociali, senza alcuna esclusione: ci saranno un brahmano, un guerriero, un contadino - e infine uno *sùdra*.

Subito dopo, il brahmano, che sta seduto sulla destra rispetto a queste vittime legate al palo del sacrificio, recita l'inno del Purusa (*Rgyeda*, 10, 90). Più di ogni altro, questo dettaglio può spiegare perché il nome Purusa - e non Prajapati - appaia nell'inno: perché *purusa* è il termine che designa l'uomo in quanto vittima sacrificale, legato al palo esattamente come lo fu il Purusa primordiale. Con crudele delicatezza, è questo a cui l'inno accenna. Dopodiché si dice che gli officianti «erano passati con i tizzoni accesi attorno alle vittime, ma non erano ancora state immolate».

E a questo punto avviene il prodigio, corrispondente alla voce dell'angelo di Jahvè che ferma la mano di Abramo già alzata su Isacco: «Allora una voce gli disse: Purusa, non finire queste vittime umane (*purusapasun*): se tu le finissi, uomo

mangerebbe uomo. Di conseguenza, appena il tizzone era stato fatto girare attorno a loro, le liberava e offriva oblazioni alle stesse divinità [alle quali aveva già dedicato le vittime umane] e con ciò gratificava quelle divinità, le quali, così gratificate, gratificavano lui con tutti gli oggetti del desiderio».

Nessun Kierkegaard e nessun Kafka si è chinato a commentare questo passo. Ma non sarebbe meno arduo della storia di Abramo e Isacco. Questa volta non è un singolo, non è il figlio del sacrificante, ma sono <|iiattro uomini scelti nelle varie classi della società ad aspettare di essere uccisi. Sono stati legati a un palo, accanto a numerosi animali, legati ad altri pali, anche loro in attesa di essere immolati. Hanno visto un officiante avvicinarsi a loro e girare intorno al palo con un tizzone in mano. E' il momento più pauroso: l'annuncio dell'immolazione. Da quel momento in poi, le vittime possono considerarsi già morte: strangolate o soffocate. E allora - giunge « una voce ». Ma come si rivolge al sacrificante? Lo chiama « Purusa » e gli chiede di risparmiare i *purusa*, gli uomini che stanno per essere immolati. E Purusa, l'essere primordiale che gli dèi avevano squartato, era appena stato ricordato nella recitazione dell'inno 10, 90. Quindi il sacrificante, mentre si preparava a immolare quei quattro uomini, era egli stesso il Purusa che gli dèi avevano immolato. Per questo la voce gli si rivolge chiamandolo Purusa - e non con il suo nome.

Ma il ritualista non si concede una parola di commento su questo punto. Inflessibile, procede nel descrivere gli atti cerimoniali successivi. Potrebbe essere un rito come tanti altri. Forse non si rende conto della gravità di ciò che ha appena raccontato? Con gli autori dei Bràhmana è sempre sbagliato pensarlo.

Se ne ha conferma dalla descrizione di ciò che accade dopo la cerimonia: «Dopo aver assunto i due fuochi dentro di sé e dopo aver celebrato il sole recitando la litania Uttara Nàrayana, egli

[il sacrificante] vada verso la foresta senza guardarsi indietro; e quel luogo infatti è lontano dagli uomini ». Se questa descrizione è - come sembra - l'avvio del passaggio alla condizione del *vānaprastha*, di colui che si ritira nella foresta, stadio precedente alla condizione del rinunciante, ciò significa che la prima rinuncia è la rinuncia a sacrificare un altro uomo. Compiuto quell'atto, si può - anzi in certo modo si deve - uscire dalla società, «senza guardarsi indietro». Se non si riesce a farlo, il ritualista dà subito consigli di comportamento per chi vuole continuare a vivere nel villaggio. Ma anche per costui c'è stata una cesura. Che il momento segni uno spartiacque viene accennato, con l'usuale asciuttezza, subito dopo: «Ma di fatto questo sacrificio non deve essere impartito a tutti, per timore che si finisca per impartire tutto a tutti, perché il *purusamedha* è tutto; ma si deve impartirlo solo a chi si conosce e che conosce i testi rivelati e che ci sia caro, ma non a tutti».

La figura del rinunciante mostra il cammino attraverso il quale una minuziosa pratica cerimoniale poteva diventare impercettibile, trasformandosi in atto della conoscenza. Così il *samnyāsin* non attendeva più ai fuochi e si ritirava all'esterno della comunità, nella foresta. Però rimanendo un sacrificante, anzi esaltando questo suo carattere.

A chi può riconnettersi la sua figura, a qualche millennio di distanza? A tutti coloro che agiscono spinti da una potente pressione - spesso non amano chiamarla un dovere, ma certo è qualcosa che sentono di dovere a qualcuno, il quale poi è un ignoto - e concentrano le loro energie in una composizione, che a sua volta viene offerta a un ignoto. Sono gli artisti, sono quelli che studiano - e nella pratica della loro arte, del loro studio trovano l'origine e la fine di ciò che fanno. Sono Flaubert, che ruggisce nella solitudine della sua stanza a Croisset. Senza domandarsi per quale motivo e a quale scopo. Ma assorto nell'elaborare un ardore - il *tapas* - in una forma.

«Mobili sono le acque, mobile il sole, mobile la luna e mobili le stelle; e, come se queste divinità non si muovessero e agissero, così sarà il brahmano quel giorno in cui non studia ». Lo studio è ciò che tiene in movimento, che permette di corrispondere all'incessante operare delle divinità nel cielo e sulla terra. E' la definizione più approssimativa del vivente, di ciò che viola l'inerzia. Lo studio può anche ridursi, come al suo minimo nucleo, a recitare un verso del *Rgveda* o una formula rituale. Ma tanto basta perché non si spezzi il filo del voto, perché sia assicurata «la continuità del volo (*vrata*)».

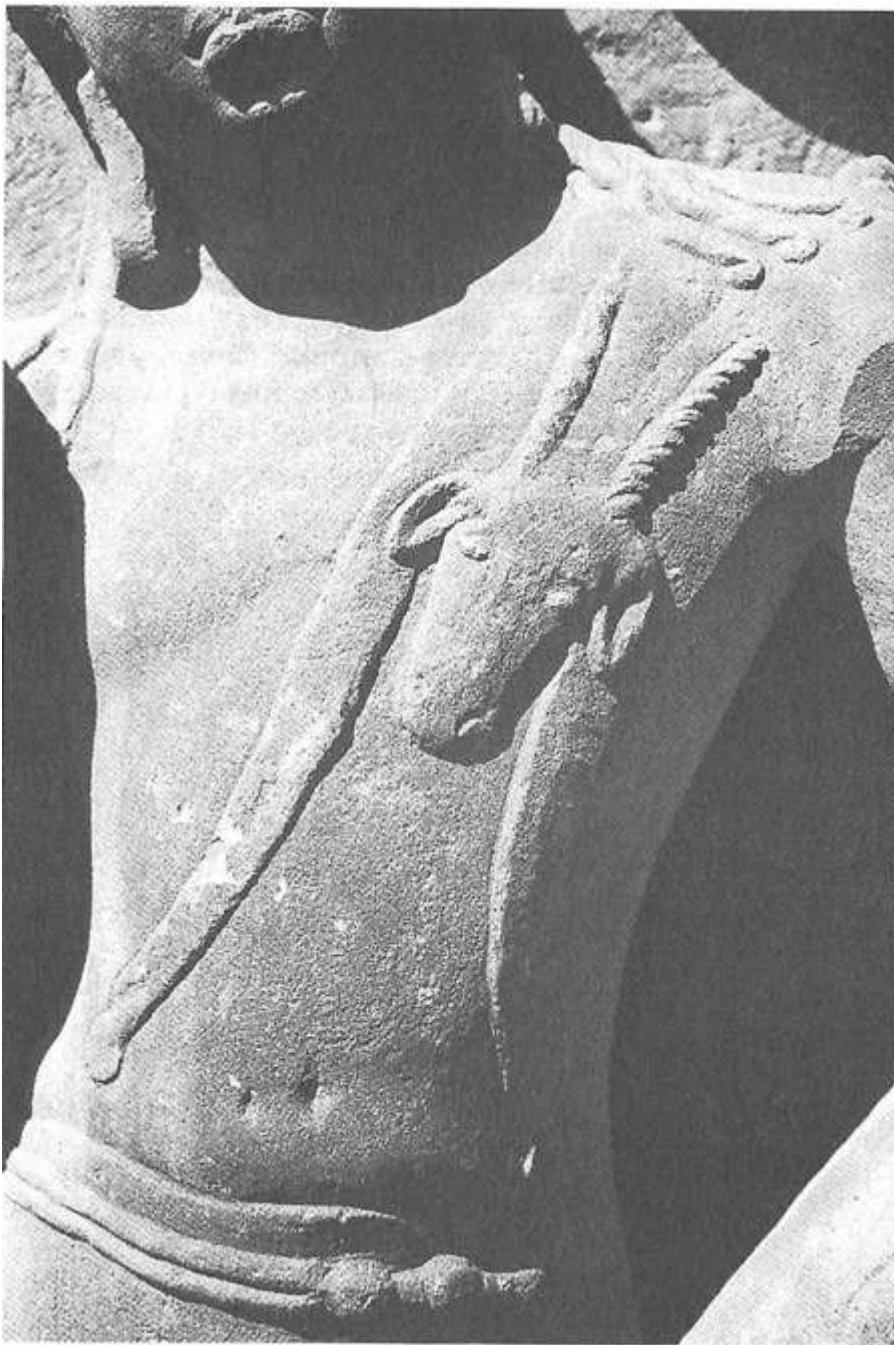
Discrimine sottilissimo fra *rinuncia* e *distacco*. Accettare la vita del rinunciante significa seguire un *àsrama*, uno stadio vitale come i tre che lo hanno preceduto. E ogni stadio comporta le sue colpe e i suoi vincoli. Il « distacco », *tyàga*, è altra cosa - ed è un gesto della mente che può appartenere a ogni stadio della vita. Suprema chiarezza, su questo punto, in Simone Weil: «Distacco e rinuncia: spesso sinonimi in sanscrito, ma non nella *Gita*: qui "rinuncia" (*samnyàsa*) è la forma inferiore che consiste nel farsi eremita, sedersi ai piedi di un albero e non muoversi più. "Distacco" (*tyàga*) è "usare di questo mondo come se non se ne usasse"».

XV

RITOLOGIA

Nulla infatti usciva da esso e nulla entrava da nessuna parte - null'altro infatti c'era - ed esso [questo tutto, *tónde tòn ólon*] si nutriva di sé procurando la propria distruzione, mentre tutto ciò che esso pativa e operava in sé e da sé avveniva per arte (*ek téchnes*). Colui che lo aveva composto ritenne infatti che sarebbe stato meglio se fosse stato autosufficiente e non bisognoso di altro.

PLATONE, *Timeo*, 33 c-d



Anche oggi, nelle sale di un qualche aeroporto indiano, può accadere di leggere una scritta: « Fammi andare dal non essere all'essere. Fammi andare dalle tenebre alla luce. Fammi andare dalla morte all'immortalità ». I turisti o la ignorano o la leggono compiaciuti, come un segno della perenne spiritualità indiana. Che cosa sono quelle parole? Appartenevano a una serie di

formule rituali che venivano recitate durante il sacrificio del *soma* e si chiamavano *pavamàna*. Mentre un sacerdote intonava un canto, il sacrificante pronunciava a voce bassa quelle formule, che come tali vengono citate nella *Brhadàranyaka Upanisad*.

Per l'Upanisad il senso di quelle parole è chiaro: *asat* (immanifesto), *tamas* (tenebre), *mrtyu* (morte) sono tutti allo stesso modo *morte*. Il presupposto è che ogni vita nel suo stato brutto sia un amalgama di non essere, tenebra e morte. Per uscirne, occorre un aiuto. E, per avere un aiuto, occorre un rito.

Che siano stati gli dèi a compierlo, nel corso della loro lotta per la supremazia con gli Asura, o che sia stato Prajapati stesso, come racconta il *Taittiriya Bruui mana*, il gesto decisivo fu quello di dare stabilità alla terra. Quella che oggi ci appare come «la vasta (*prthivi*) », immobile e quieta, all'inizio era una foglia di loto sbattuta dal vento. Quell'inizio è lo stato in cui si trova chiunque prima di avviare il sacrificio. E' un essere confuso, oscillante, in balia di imprevedibili folate. Non riesce a poggiare su niente. Allora dovrà imitare la mossa dei Deva: prenderà dei ciottoli e li poggerà sui bordi di quell'area dove vorrà stabilire i fuochi. Innanzitutto delimitare, circoscrivere (è la stessa concezione del *témenos* greco). Così la terra diventerà un «fondamento», *pratisthà*, per qualsiasi azione, per qualsiasi pensiero.

C'è un'etichetta, nei rapporti con gli dèi, che giustifica certe operazioni senza le quali nulla accade. una di queste è la recinzione. Se è vero che « tutta la terra è divina » e che su ogni sua parte si può sacrificare, è anche vero che soltanto dopo che sarà stata isolata dal resto la parte prescelta potrà diventare il luogo del sacrificio. Lo stesso accade quando si costruisce il capanno sotto il quale rimarrà il sacrificante durante il tempo della consacrazione. «Ora gli dèi sono segregati dagli uomini e

segreto è anche ciò che è recintato da tutte le parti: perciò lo recintano da tutte le parti». Quale il presupposto? «Gli dèi non parlano con chiunque », perciò per avvicinarsi a loro occorre prima ricorrere a un accorgimento: segregarsi, così come loro sono segregati dagli uomini. Forse allora gli dèi presteranno attenzione. Così deve fare il consacrando, perché egli « di fatto si avvicina agli dèi e diventa una delle divinità». Un primo distacco dal resto degli uomini viene ottenuto mediante le operazioni preliminari del rito. E soltanto sulla base di quel distacco è possibile stabilire un rapporto con gli dèi. Il segreto, la necessità del segreto nasce dalla segregazione originaria degli dèi rispetto agli uomini. Chi intenda violarla (il sacrificante) deve accettare egli stesso di segregarsi rispetto a tutti gli altri. Il segreto non è un accorgimento per celare qualcosa che altrimenti sarebbe palese per tutti. Il segreto segnala che si è entrati in un'area dove tutto, a cominciare dal significato, è inferno a un recinto. Il segreto è il luogo isolato dal recinto, come il quadro dalla cornice.

Si entra nel rituale come in un cerchio in movimento perpetuo. In ogni punto è prescritto qualche gesto che si deve compiere nel punto successivo, finché non si torna là da dove si è partiti. Ma allora qual è l'inizio? Non esiste - è la risposta. Poiché l'esistenza, ogni esistenza, nasce *in debito* di qualcosa, che è innanzitutto la vita stessa. Fra *rna*, «debito», e *rta*, «ordine del mondo», si compie un'oscillazione senza requie. Dall'ordine nasce il debito, che all'ordine va restituito. Altrimenti l'equilibrio delle cose verrebbe leso, la vita non potrebbe continuare. E' un processo che si svolge in ogni istante, l'elaborazione e lo scambio di una sostanza che può essere chiamata *anna*, «cibo», ma in quanto ingloba in sé anche la parola, il pensiero e il gesto dell'offrire, la «cessione», *tyàga*, della sostanza stessa. Ma, se non c'è un inizio, ci sarà mai una fine? Neppure - perché ogni offerta lascia un «residuo», *ucchista*, e quel residuo è l'origine di un'ulteriore catena di atti. Né si deve pensare che l'intero processo riguardi soltanto gli

uomini in rapporto con gli dèi. Perché anche gli dèi devono sacrificare, compiere atti rituali nel *devayajana*, «luogo dell'offerta degli dèi», perché anche loro hanno antenati, i *purve devàh*, gli « dèi anteriori ». La circolazione della sostanza non si limita alla terra o allo « spazio intermedio », *antariksa*, fra terra e cielo, ma pervade il cosmo intero, fino all'« oceano celeste », che dalla terra si lascia riconoscere nella Via Lattea.

Lo spazio rituale va precisamente delimitato, perché i suoi confini sono quelli di un *mondo intermedio*, che si può definire come il mondo dell'azione efficace. Dove si scontrano una irrefrenabile pretesa di dominio e di controllo, su tutto, da una parte; e dall'altra un angoscioso, acutissimo senso di precarietà. Gli elementi omologhi certamente si corrispondono, nei vari ambiti di ciò che è, ma sono anche dispettosi, ri luttanti a obbedire, elusivi. Per questo i rituali ricominciano sempre di nuovo, per questo si concatenano, per questo tendono a eliminare ogni lacuna temporale dove possa insinuarsi l'inerzia. E qui si tocca l'ostacolo ultimo: il rituale serve perché sia possibile la vita, ma poiché il rituale tende a occupare la totalità del tempo (certi riti, come il *mahàsattrā*, possono durare anche dodici anni), la vita stessa diventa impraticabile, perché non rimane il tempo per viverla - senza obbligazioni, senza prescrizioni.

Per i liturgisti vedici qualsiasi luogo, in linea di principio, può diventare *scena rituale*. Basta che l'acqua non sia lontana e ci sia spazio sufficiente per tracciare le linee tra i fuochi. Questo equivale ad ammettere che *l'opus* rituale può - anzi deve - cominciare ogni volta da zero. Il primo gesto è quello di predisporre una superficie neutra, impregiudicata. Perciò occorre spazzare via il passato che in quel luogo può aver lasciato tracce. Ma spazzare via il passato, nel mirabile letteralismo vedico, significa appunto il gesto di un officiante che, in una radura, si mette a spazzare il terreno con un ramo di *palāsa*, come una casalinga ossessiva: « Quando si mette a

installare il fuoco *gàrhapatya*, prima spazza il luogo prescelto con una fronda di *palàsa*. Poiché, quando installa il *gàrhapatya*, egli si stabilisce in quel luogo; e tutti i costruttori di altari del fuoco si sono stabiliti su questa terra; e quando egli spazza quel luogo, con ciò stesso egli spazza via tutti quelli che si sono stabiliti prima di lui, pensando: "Per evitare di stabilirmi su coloro che si sono già stabiliti". Dice: "Via di qua! Via! Strisciate via di qua", quindi: "Andate via, andate via e scivoliate via di qua", egli dice a quelli che strisciano sul ventre. "Voi che siete qui da tempo antico e recente!", quindi sia quelli che sono qui da tempo antico sia quelli che vi si sono stabiliti oggi ». Una fronda di *palàsa* che spazza un luogo piano, non cospicuo. Un gesto che, se fosse visto da un passante, potrebbe sembrare un rituale domestico spostato davanti agli occhi di tutti, in un luogo che non appartiene a nessuno. Prima di qualsiasi inizio occorre un gesto che spazzi via ogni gesto precedente, ogni silenziosa occupazione dei significati da parte del passato. Momento importante e decisivo, al punto di essere equiparato a un agire per mezzo del *brahman*: «Con una li onda di *palàsa* spazza; perché l'albero *palàsa* è il *brahman*: per mezzo del *brahman* egli spazza via coloro che si sono insediati».

Il gesto rituale è un'imitazione. Di altri uomini, che vissero alle origini? O degli dèi? Ma di quali gesti degli dèi, allora? Lo si scopre quando, durante l'edificazione dell'altare del fuoco, bisogna disporre certi mattoni, detti *dviyajus*, « che richiedono una doppia formula». In quel momento il sacrificante pensa le seguenti parole: «Voglio andare nel mondo celeste seguendo la stessa forma, celebrando lo stesso rito per mezzo del quale Indra e Agni andarono nel mondo celeste!». Qui non si tratta di imitare le imprese eroiche o erotiche compiute dagli dèi del cielo *nel* cielo o in varie incursioni *dal* cielo sulla terra. Qui l'azione prima che si imita - *azione prima* significa rito — è quella in forza della quale gli dèi trovarono accesso al cielo. Ciò che il sacrificante imita è lo stesso *farsi dio* del dio; qualcosa di ben più segreto di qualsiasi altro atto possa essere attribuito al

dio una volta diventato dio. Ciò che l'uomo vuole imitare è soprattutto il processo con cui si conquista la divinità. Ed è altamente significativo che, per farlo in modo efficace, l'uomo voglia imitare la «forma » dei gesti compiuti dagli dèi. Questo diventerà, un giorno, il fondamento di quell'attività profana che è l'arte. Ma imitare il processo con cui si conquista il cielo ha esiti imprevedibili. Forse l'imitazione potrebbe riuscire a tal punto da far accedere l'uomo definitivamente al cielo, come un nuovo ospite disturbante. Per questo gli dèi guardano ai riti degli uomini insieme con compiacimento e con diffidenza. C'è sempre il rischio che gli uomini vadano *troppo lontano*, fino al cielo, fino agli dèi stessi.

Nel pantheon vedico non c'è un Apollo, a cui la poesia appartenga come suo dominio esclusivo. Se Brhaspati è «poeta dei poeti», poeti sono anche Soma, Vayu, persino Varuna, l'oscuro, remoto, temibile Asura. E anche gli dèi nel loro insieme. Perché? Per un motivo solo, che ha vaste conseguenze. Giunti al cielo e all'immortalità, gli dèi avevano continuato a celebrare sacrifici. Non ci viene detto quale «frutto invisibile» si aspettassero - ora che possedevano tutti i frutti concepibili -, né quale desiderio li muovesse. Ma forse occorre rassegnarsi: «Il pensiero misterioso con il quale gli dèi si riuniscono noi non lo conosciamo ». Certo è che gli inni presentano gli dèi molto spesso nell'atto di sacrificare. Ma un sacrificio può essere efficace solo se accompagnato dalle giuste formule, che solo i *kavi*, i «poeti», sanno elaborare. Occorre che Agni segua il culto come «veggente ispirato che porta a compimento il sacrificio». E qui il testo usa il termine *vìpra*, che designa il poeta che freme per la tensione della parola. Perciò, se gli dèi non fossero stati poeti, la loro vita divina sarebbe diventata inconcepibile, inaccettabile.

Il rito serve innanzitutto a risolvere con il gesto ciò che il pensiero non riesce a risolvere. E' un tentativo - cauto, timoroso, consapevole della propria fragilità — di rispondere a

dilemmi che si pongono ogni giorno, che ci assediano, che ci beffano. Per esempio: Che cosa fare della cenere prodotta dal fuoco sacrificale? Buttarla via? O usarla in qualche altro modo? La questione così si poneva: « Gli dèi a quel tempo buttarono via la cenere dal recipiente del fuoco. Dissero: "Se facciamo di questa [cenere], così com'è, parte di noi, diventeremo carcasse mortali, non liberate dal male; e, se la gettiamo via, porremo al di fuori di Agni quella parte di essa che appartiene alla natura di Agni; scoprite allora in che modo potremo fare!". Dissero: "Meditate!"». E quale sarà il risultato della meditazione? Occorrerà comunque disfarsi della cenere (altrimenti si accetterebbe di diventare materia che «si è esaurita»). Ma, al tempo stesso, nel disfarsi della cenere, occorrerà evitare di perdere una parte essenziale di Agni. Che cosa accadrà allora? Le ceneri vengono condotte alle acque. Si dice: «O acque divine, accogliete queste ceneri e ponetele in un luogo morbido e fragrante!». Anzi, si dice: «Ponetele nel luogo più fragrante di tutti!». Poi si aggiunge: «Possano le consorti, sposate a un buon signore, inchinarsi a lui». E si intende che le « consorti » sono le acque, che hanno trovato in Agni il loro « buon signore ». Si scelgono le acque come luogo per le ceneri, perché Agni è nato dal ventre delle acque. Ora in esso ritorna. Ma con questo gesto le ceneri semplicemente si disperderebbero, anche se nel loro giusto luogo. Rimarrebbe il dubbio di aver perso qualcosa che appartiene intrinsecamente alla natura di Agni. Allora l'officiante con il dito mignolo, passandolo sulle acque, raccoglie di nuovo qualche particella di cenere, che verrà ricondotta al fuoco. Così Agni non si perderà. Così il rito, il pensiero, la vita potranno andare avanti.

Anonimo eroe dei ritualisti - e autore ideale dei Brāhmaṇa - è l' *adhvaryu*, l'officiante che senza tregua, durante il rito, esegue i gesti prescritti e mormora le formule sacrificali. Senza di lui nulla accadrebbe, nulla prenderebbe forma. Come un inserviente, passa da una faccenda all'altra. Non conosce il sollievo, la liberazione del canto. Suo è soltanto il sussurro. E'

l'artigiano delle liturgie, che opera umilmente, senza incertezze, sotto l'occhio inflessibile del brahmano, immobile e pronto a cogliere ogni errore, ogni scorrettezza - e a punirli. Dell'*adhvaryu* si dice che «è l'estate, perché l'estate è, per così dire, ardente: e l'*adhvaryu* esce dal terreno sacrificale come qualcosa di ardente». Riarso e bruciacciato per il suo continuo affaccendarsi intorno al fuoco, *adhvaryu* fu il primo a poter dire, con Flaubert (e Ingeborg Bachmann) : « Avec ma main brulée, j'écris sur la nature du feu ».

Il corso del sacrificio è punteggiato di momenti drammatici - o anche comici o intrisi di una sottile ironia. Così accadde per esempio a Indradyumna Bhàllaveya (del quale non molto sappiamo, ma possiamo supporre fosse un dotto ritualista): «Avvenne che Bhàllaveya compose la formula incitatoria con un verso *anus tubh* e la formula dell'offerta con un verso *tristubh*, pensando: "Così riceverò i benefici di entrambi". Cadde dal carro e, cadendo, si ruppe un braccio. Si mise a riflettere: "Questo mi è accaduto per un qualcosa che ho fatto". Poi pensò: "E' accaduto a causa di qualche violazione, da parte mia, del giusto corso del sacrificio". Perciò non si deve violare il giusto corso del sacrificio: così le due formule dovrebbero avere versi nello stesso metro, o tutte e due *anustubh* o tutte e due *tristubh*». Il sacrificio è una forma che si compone in ogni momento. E l'errore nella forma può essere dovuto a una certa rapacità del desiderio, a una volontà di conquistarsi *troppi* benefici mediante le forme stesse. La conseguenza è immediata: Bhàllaveya cade dal carro e si rompe un braccio. Come il mondo esterno è pronto a offrire il frutto del desiderio, così è pronto a castigare la forma che nasce da un desiderio viziato. La prima funzione del mondo esterno è quella dell'ordalia. A seconda dei metri che ha scelto e usato in una formula, Bhàllaveya va avanti o altrimenti cade dal carro e si rompe un braccio.

Nell'incidente occorso a Bhàllaveya si mostra con piena chiarezza la disposizione dell'uomo vedico verso il mondo. Si danno tre passaggi, simultanei e inclusi uno nell'altro: ogni fatto che avviene è significativo; il suo significato è connesso a un atto compiuto dal soggetto; la zona in cui, per eccellenza, ogni fatto avviene è la scena del sacrificio. Lì è l'azione da cui dipendono le azioni successive. Bhallaveya non pensa subito che l'incidente sia dovuto a suoi atti censurabili compiuti nella vita normale. Il primo pensiero va a ciò che ha compiuto *nella liturgia*. E' quella la zona vibrante di significato, la prima a cui si pensa. La vita normale ne è una conseguenza secondaria. Non meraviglia, perciò, che allora non ci si preoccupasse di lasciare testimonianze e annali, che la storia in sé venisse ignorata.

Il *sattra* è il rito estremo, esoterico, onnipervadente per la sua concezione, per la sua forma - della liturgia brahmanica. Fondato sul numero dodici, deve durare come minimo dodici giorni, altrimenti un anno intero e in teoria dodici anni (in quest'ultimo caso viene definito «grande *sattra*», *mahàsattra*). E già questa capacità di invadere il tempo, di riempirlo fino al bordo, fa riflettere. Caland e Henry, con la loro usuale lucidità, se ne resero subito conto e si chiesero: Colui che celebra un *sattra* di che cosa vive? E che cos'è la sua vita al di fuori del rito, se il rito stesso occupa l'anno intero? Erano solo le prime domande: «A questo punto ci si potrebbe chiedere non già quale interesse avessero a celebrare questo rito - poiché sarebbe irriverente ritenerli incapaci di una fede sincera e di una pietà che basta a se stessa -, ma almeno di che cosa vivessero questi uomini, i quali, assorbiti tutti i giorni nelle pratiche di una devozione minuziosa e faticosa, non avevano certamente la possibilità di crearsi risorse per altre vie ». L'invasione del tempo, sino a espellere ogni altra forma di vita, era solo una delle singolarità del rito. Nel *sattra* non c'è il sacrificante: tutti sono sacrificanti e officianti al tempo stesso. Di conseguenza, non c'è neppure l'onorario rituale per i

sacerdoti. Di conseguenza, tutti i dodici officianti devono passare attraverso la consacrazione, che altrimenti è riservata al solo sacrificante. E si presentano come un corpo compatto, una schiera di esseri votati a un solo scopo. Non ci sono divisioni per categorie o funzioni. Il rito raggiunge la sua assolutezza: occupa la totalità del tempo ed è celebrato da esseri unicamente votati a porlo in atto.

Se un rito dura un anno e subito ricomincia, dove sarà il tempo che si potrà vivere senza che sia parte di un rito? I ritualisti allora pensarono: se il gioco diventa insostenibile, si contrattacca alzando la posta. Gli uomini si spaventano davanti a riti che durano un anno? Ascoltino allora questo episodio della vita degli dèi: « Una volta gli dèi stavano celebrando la cerimonia di consacrazione per una [sessione sacrificale] di mille anni. Quando cinquecento anni furono passati, tutto qui era sfibrato, cioè i canti *stoma*, i canti *prstha* e i metri.

«Allora gli dèi percepirono l'elemento inesauribile del sacrificio e per mezzo di quell'elemento ottennero la riuscita nel Veda; e invero, per colui che sa così, i Veda sono intatti e l'opera degli officianti si compie con quell'inesauribile, triplice sapere».

Quale sarà allora quell'elemento che permane intatto? Chiunque sarà impaziente di sapere. Impassibile, il ritualista è pronto a rispondere. Si tratta di cinque esclamazioni, che punteggiano certi momenti della cerimonia. Eggeling non le traduce neppure, come fossero semplici interiezioni. Minard invece, puntiglioso nel voler fissare «l'inesauribile del sacrificio», così le traduce: «Oh, su! Ecco, ascoltate! Adora! Noi, gli oranti! Oh, issa!». Sembra di assistere a una scena di artigiani al lavoro. Eppure sono le cellule germinali del sacrificio, cariche di potenza. Ma c'è un argomento ulteriore, risolutivo per il ritualista. Le sillabe delle cinque esclamazioni, se sommate, davano il numero diciassette. E Prajapati si

compone di diciassette parti. E' un caso esemplare di *sampad*, quella « corrispondenza » che è innanzitutto « congruenza numerica ». La *sampad* è l'arma suprema dell'intelletto, quella a cui ricorse alla fine Prajàpati nel suo duello con Morte. Quando si accorsero di questo, gli dèi si ritennero appagati. Avevano isolato l'elemento inesauribile del sacrificio - e avevano constatato, gloriosa conferma, che sommando le cinque esclamazioni ottenevano diciassette sillabe. Ed era un altro modo per dire: ottenevano Prajapati, il Progenitore.

Allora, per una volta, si preoccuparono per gli uomini. Sapevano che erano troppo deboli per resistere. Non sarebbero mai riusciti a celebrare neppure un rito di soli cinquecento anni. Si dissero: «Troviamo un sacrificio che sia un simulacro del sacrificio di mille anni». E cominciarono a ingegnarsi nel combinare e comprimere le forme. Attività che prediligevano. Inventarono riti *accelerati*, come un giorno si sarebbero inventati corsi accelerati per gli studenti rimasti indietro - e tutti gli uomini lo sono. Alla fine, con un senso di sollievo, fissarono la forma minima del sacrificio, la più corta, adattata alle energie umane — e insieme così articolata da corrispondere, come in miniatura, alla forma completa. Così si dissero: «Quando egli [il sacrificante] passa un anno a celebrare i riti della consacrazione, in questo modo si assicura la prima parte della cerimonia di mille anni; e quando passa un anno celebrando le *upasad* [un certo rito del *soma*], in questo modo si assicura la parte centrale della cerimonia di mille anni; e quando passa un anno con la spremitura [del *soma*], in questo modo si assicura la parte ultima della cerimonia di mille anni». Ora tutto era chiaro. Gli uomini non dovevano più angustiarsi. Gli dèi avevano trovato la formula ridotta della cerimonia, calibrata sulle loro forze. Sarebbe bastato che sacrificassero, in successione, per tre anni. E gli dèi, nella loro magnanimità, avrebbero accettato quella cerimonia come se fosse durata mille anni.

Nella descrizione di una sequenza del *sattra*, quando viene attinta la coppa *mahàvratiya*, « del grande voto », si dice: « Perché ciò che il cibo è per gli uomini, il voto (*vrata*) è per gli dèi ». Qui finalmente appare, con la massima nettezza, che cosa gli dèi si aspettano dagli uomini: cibarsi dei loro « voti », *vrata*, a cui alcuni si sentono tenuti rispetto a un invisibile, che di quella tensione mentale si nutre. Non certo del fumo e del sangue dei sacrifici, come avrebbero detto un giorno gli avversatori teologici dei ritualisti vedici, innanzitutto l'autore *dell'Epistola agli Ebrei*, il quale pretende ancora che gli dèi pagani, ma anche il Dio mosaico, fossero appagati « mediante il sangue di capri e di vitelli ». I ritualisti vedici si preoccuparono di far capire che non c'è modo di sfuggire al sacrificio. Il sacrificio è come una formula segreta che deve essere protetta con ogni mezzo dallo sguardo dei nemici. Questo non vale soltanto per gli uomini (sarebbe un'affermazione banale e tremendamente limitata) : già così era stato per gli dèi. Mentre si lanciavano nei loro reiterati e incerti scontri con gli Asura, i Deva pensarono: se mai siamo sconfitti, dove potremo custodire il sacrificio? Un simile cruccio dovette assillare qualcuno durante la seconda guerra mondiale, pensando alle formule delle bombe nucleari. Si risposero: sulla luna. Sarebbe stata il loro rifugio, nel caso venissero sconfitti sulla terra.

Il sacrificio ci accompagna sempre. Anche quando alziamo lo sguardo verso la luna lo incontriamo. Che cosa sono quelle macchie scure sul disco lunare? Un luogo di culto. Così è da quando un giorno i Deva decisero di far ascendere sulla luna alcuni altari del sacrificio. Si depositarono sulla polvere bianca e vi si impressero, con le loro proporzioni identiche a quelle di un bel corpo di donna. Da lì ci guardano, da lì accennano ancora alla terra e operano per essa. Gli altari si sollevarono nell'aria verso la luna mentre gli dèi dicevano: « Sollevando la terra che dà vita, prima della battaglia sanguinosa ». E ripetevano: « Prima della battaglia sanguinosa ».

Che il sacrificio fosse una «catastrofe controllata», secondo l'icastica formula di Heesterman, bastano a rivelarlo certe osservazioni marginali: «Le case del sacrificante potrebbero benissimo crollare dietro le spalle del suo *adhvaryu*, quando egli si allontana [dal carro] con il sacrificio, e potrebbero schiacciare la famiglia [del sacrificante]». Qui si percepisce l'acutissimo, lancinante senso della precarietà che doveva intridere il inondo vedico. Quando il sacrificante avvia la cerimonia, egli volge le spalle al mondo precedente, che è poi il mondo della vita quotidiana sulla terra. Risucchiato in un altro spazio, potrebbe ignorare ciò che lascia dietro di sé, in un primo *après moi le déluge*. E il vuoto possente che si apre allora nel mondo potrebbe agire come un tornado che frusta e schianta i tenui ripari degli uomini. Ma il sacrificante sa che un giorno dovrà anche *uscire* dal sacrificio - e vorrebbe uscirne illeso, ritrovando illeso anche il mondo che aveva lasciato: innanzitutto la sua casa. Perciò il sacrificante non dimentica di invocare: «Possano quelle che hanno porte rimanere salde sulla terra!». Anche se già lo travolge l'ebbrezza di vagare nell'«atmosfera », egli sa che un giorno non solo quell'ebbrezza avrà termine ma lui stesso agognerà di uscirne, per tornare all'impregiudicata, opaca vita profana, come a un porto di pace.

Che sia stato celebrato un *asvamedha* o un sacrificio del *soma*, in ogni caso tutto finisce con un bagno purificatore. Troppa tensione, contaminazione, colpa, orrore, esaltazione si sono addensati sul sacrificante. ora pensa solo a liberarsi, a spogliarsi di quell'eccesso di energia, a tornare a essere una qualsiasi creatura, che vive nella non-verità. Nel farlo il sacrificante rivela che fino a quel momento si è sentito come la vittima: la prima sensazione che nomina è quella di chi viene «sciolto dal palo sacrificale ». E al tempo stesso non dà a quella sensazione più peso che a quella di chi, accaldato, cerca il refrigerio e la purezza dell'acqua. Così violento è il senso di liberazione che il primo pensiero è di abbandonare le proprie

vesti alla corrente. Ora fluiscono via, per sempre. Non erano certo possessivi, i ritualisti vedici. Maneggiavano pochi oggetti, sempre come veicoli provvisori, da distruggere, abbandonare, disperdere appena avessero finito di servire *all'opus*, a quell'unica sequenza che si disegnava sull'invisibile e lì rifluiva. Di visibile rimaneva soltanto un terreno calpestato, con ceneri e ceppi bruciacchiati e poco altro. Meglio disfarsi di tutto, a cominciare dalle proprie vesti, pelle disseccata di serpente.

Un giorno - forse ogni giorno - qualcuno si svegliava e concepiva il «progetto», *samkalpa*, di un sacrificio. Sceglieva un luogo adatto, uno spiazzo non lontano da un corso d'acqua, in lieve pendio. Tracciava, faceva tracciare linee sul terreno: rettangoli, trapezi. Era quello il luogo dove avrebbe detto: «Ora passo dalla non-verità alla verità ». Ma la cerimonia non era il fatto di un singolo. Sedici officianti erano d'obbligo - e anche la moglie del sacrificante partecipava. Si aggiungeva poi lo *samitr*, incaricato di acquietare (strangolare) le vittime subito fuori dell'area sacrificale. Infine, per celebrare un sacrificio occorreva pagarlo, distribuendo gli onorari agli officianti. Se mancava uno qualsiasi di questi elementi, il sacrificio era inefficace, anzi dannoso. Il sacrificio si rivoltava contro il sacrificante.

Ma c'era anche un altro rischio, un impedimento che poteva guastare il sacrificio. Occorreva essere sicuri che nessun altro sacrificante stesse celebrando il suo sacrificio in un luogo troppo vicino. Il Sutra di Apastamba dà istruzioni precise in proposito: « Se la distanza di un giorno di viaggio a cavallo o un monte o un fiume attraverso le montagne separano i due sacrifici, o se una montagna si trova fra i due o se i sacrifici vengono celebrati in due regni diversi, allora non c'è scontro fra i due sacrifici. Il testo di un Bràhmana di Kankati dice: "Non c'è scontro fra i sacrifici, se i sacrificanti non sono nemici"».

Ha un qualche sapore di molteplice delirio se si immagina un certo numero di spiazzi, nelle immediate vicinanze di una comunità (che non poteva essere molto folta), dove decine di officianti si aggiravano simultaneamente intorno a fuochi, recitando, cantando, mormorando, con il rischio di sovrapporsi, di interferire gli uni con gli altri. I testi accennano più volte a eventi del genere, suggerendo come comportarsi, soprattutto nel caso in cui i sacrificanti siano rivali. Allora si può anche supporre che stiano sacrificando con desideri opposti, mirando ciascuno alla rovina dell'altro.

Il desiderio che è all'origine del sacrificio incontra così vari ostacoli: deve essere in grado di formularsi (di « apire se stesso), deve essere in grado di pagarsi (per la propria esistenza), deve evitare la collisione con i desideri di altri. Il sacrificio scaturisce da un singolo in solini dine ma sfocia in mezzo a una comunità, dove può essere colpito da desideri avversi di altri singoli, troppo vicini (pericolo dell'imitazione) o opposti (perciò i testi si riferiscono continuamente a *rivali malevoli*).

Ma i ritualisti vedici erano troppo sottili per pensare che bastasse, se volevano disfarsi del rivale, esigere che celebrasse il suo sacrificio a notevole distanza. Il rivale è una presenza perenne, annidata all'interno, mescolata ai gesti degli officianti. Fra i materiali del sacrificio - i *sambhàràh*, « attrezzi » prescritti per la liturgia -, vi sono due cucchiaini di legno identici. Il primo si chiama *juhu*, l'altro *upabhrt*. Entrambi vengono colmati di burro chiarificato. Entrambi vengono avvicinati al fuoco. Ma l'offerta viene versata da uno solo dei cucchiaini, mentre l'officiante tiene l'altro subito sotto, con la mano sinistra. Perché? Risponde il ritualista (in questo caso Yajnavalkya): «Certamente il sacrificante sta dietro la *juhu* e colui che gli vuol male sta dietro l'*upabhrt*-, e se [l'officiante] dovesse parlare di due cucchiaini, farebbe sì che il rivale malevolo contrasti il sacrificante. Dietro la *juhu* sta colui che mangia e dietro l'*upabhrt* colui che deve essere mangiato; e se [l'officiante]

dovesse parlare di due [cucchiai], farebbe sì che colui che deve essere mangiato contrasti colui che mangia. Perciò parla di un solo cucchiaio ».

Che cosa si vedrà, allora? Davanti al fuoco delle oblazioni, l'officiante sta per versare con la destra il burro chiarificato da un cucchiaio di legno, mentre con l'altra mano regge un cucchiaio identico, ugualmente colmo di burro chiarificato, ma si guarda bene dall'usarlo. Perché questa complicazione? Il secondo cucchiaio è l'ombra del primo, è il doppio che si sprigiona dal sacrificante e non può che accompagnarlo, minacciando di sopraffarlo.

Apparentemente il secondo cucchiaio è del tutto superfluo. Ma, se non ci fosse, questo significherebbe che si ignora la presenza del rivale malevolo, rendendolo ancora più pericoloso. Perché l'opera sia perfetta e completa, occorre che vi appaia tutto ciò che è - il male come il bene, la menzogna come la verità, il di sordine come l'ordine. Trascurare una sola di queste potenze significa lasciarla libera di colpire. Perfino la *nirrti*, che Renou ebbe l'audacia di tradurre con «entropia», potenza antagonista all'«ordine», *rta*, potenza nientificante, che abita nelle lacune, nelle crepe, nei buchi, negli interstizi, ha diritto alle sue oblazioni, presentate con devozione non minore di quella riservata a ogni altra dea (perché così Nirrti veniva evocata: come una dea « dalla bocca terribile »). Durante la fase in cui il sacrificante viene consacrato e iniziato, dovrà cercare una crepa o spaccatura nel terreno, installare lì accanto un fuoco apposito e presentare l'oblazione con le parole: « Questa, o Nirrti, è la tua porzione: gradiscila, *svàhà* ! ». E' il solo modo per evitare che Nirrti possa ghermire il sacrificante, mentre si trova nella condizione estremamente delicata di colui che viene consacrato e iniziato - e perciò regredisce allo stato inerme fra tutti, quello di embrione.

Non ci si deve stupire, perciò, se i testi liturgici menzionano continuamente il pericolo dell'irruzione di un rivale malevolo — o la possibilità che la cerimonia venga distorta a suo profitto. E non occorre supporre, come Heesterman vorrebbe, che questo corrisponda a una fase storica in cui il sacrificio, più che a una cerimonia religiosa, doveva somigliare a un torneo dall'esito spesso mortale. I ritualisti vedici erano avvezzi a parlare dell'invisibile come di ciò che è massimamente presente. *Vedevano* gli dèi accovacciati intorno all'altare (intorno a ogni altare, di tutti i sacrificanti che celebravano un rito, sparsi tra valli e pianure). E ugualmente vedevano i nemici umani, coloro che hanno desideri opposti a quelli del sacrificante e non si propongono altro che la sua rovina. Ma vedevano anche, in ogni crepa o avvallamento del terreno, la «bocca terribile» di Nirrti, la dea che disarticola ogni azione composta e compiuta e la risucchia in un vuoto vertiginoso. Dea che dispone di emissari potenti. Fra quegli, i dadi e le donne. Perciò l'iniziando (e tale è ogni sacrificante), durante i giorni della consacrazione si asteneva dal gioco e dal sesso.

Alla fine del sacrificio, il sacrificante è svuotato, un involucro raggrinzito. Perché il gesto sotteso a tutta la cerimonia è il *tyàga*, la « cessione », l'atto di abbandonare qualcosa - e tendenzialmente qualsiasi cosa - alla divinità. Ma ciò che è stato abbandonato non è perduto. Viaggia, sta cercando il suo «luogo», *loka*, nel cielo: lì ricompone un corpo, un essere. E l'impresa va continuamente rinnovata. Ora occorre preoccuparsi di sussistere anche sulla terra, di uscire indenni dal sacrificio. E' questo il momento per tre oblazioni che rinvigoriscono il sacrificante. Ma gli dèi sono gelosi e occhiuti: anche ora, quando la cerimonia è finita, rimangono sul posto e dicono, indispettiti: «Queste veramente dovrebbe offrirle a noi!». Allora il sacrificante insiste: «Colui che era stato svuotato egli colma di nuovo ». Così continua la schermaglia fra gli uomini e gli dèi.

Chiarissima, in questa fase ultima della liturgia, era la preoccupazione di sbarazzarsi degli dèi. Si temeva che non volessero sgombrare il campo. Erano stati invitati, avevano ricevuto i loro doni. Ora però dovevano tornare ai loro augusti luoghi. Lasciare gli uomini alla loro vita. Alcuni dèi erano venuti a piedi, altri su carri. Allo stesso modo ora dovevano allontanarsi, onusti dei loro doni. E il sacrificante, anche per questa delicata fase, aveva bisogno di aiuto. Allora, ancora una volta, si rivolgeva ad Agni: « Gli dèi ben disposti che tu, o dio, hai portato qui, fa' che si affrettino ciascuno verso la sua residenza, o Agni! ». Il sacrificante giungeva persino a dire, come un ospite impaziente: « Voi tutti avete bevuto e mangiato ». In questo modo « egli congeda le divinità Asciuttezza, consequenzialità, mancanza totale di compunzione e bigottismo: così parlavano i ritualisti vedici

Nell'India vedica, ogni rito sacrificale era un viaggio immobile, un viaggio in una stanza, se si considera l'area sacrificale come una vasta stanza a cielo aperto Frammentato in centinaia, in migliaia di gesti accompagnati da formule, di formule senza gesti, di gesti senza formule, si concludeva con un « bagno », *ava bhrtha*, che depurava di tutte le scorie accumulate nel viaggio e permetteva di tornare alla vita comune. Quel ritorno era d'obbligo, se si voleva sopravvivere. Dice la *Taittiriya Samhitā*: « Se non ridiscendessero nel nostro mondo, i sacrificanti diventerebbero folli o perirebbero ».

Ma c'è un rito che è un vero, lungo viaggio, che dura esattamente un anno. Se un ipotetico sacrificante lo ricominciasse subito, la sua vita intera sarebbe un viaggio ininterrotto. E' il *sattra*, uno di quei riti dove il sacrificante è anche officiante. E perciò non ci sono onorari rituali. Sarebbe come ricompensare se stessi.

Quando i ritualisti parlavano di « quelli di una volta » non si riferivano a fatti storici, bensì a differenze nelle pratiche

liturgiche. E i tempi antichi risultavano sempre essere i più forti. Ciò che allora si poteva fare sarebbe oggi superiore alle capacità degli officianti. Ogni rito contiene momenti di massima concentrazione e tensione. In un *sattra* che dura un anno, «quelli di una volta» usavano celebrare tre grandi giorni, detti *mahàvrata*. Ma già all'epoca dello *Satapatha Bràhmana* se ne celebrava soltanto uno. Chiosa amara del ritualista: «Oggi, se qualcuno celebrasse in quel modo [come gli antichi], certamente crollerebbe così come un vaso di argilla cruda si disfarebbe se venisse riempito d'acqua». Così sono gli uomini nuovi: argilla fresca, che si sgretola facilmente. Ma, anche se ciò che oggi si può fare è una versione attenuata di ciò che si dovrebbe fare, c'è sempre un modo per stabilire una precisa corrispondenza fra il debole oggi e l'intatta forma di una volta. A questo servono i ritualisti, con la loro paziente, meticolosa opera.

Nei *sattra* che duravano un anno gli officianti si costruivano, pezzo per pezzo, membro per membro, un nuovo corpo. A ogni segmento del rito corrispondeva una parte di quel corpo. Con la prima cerimonia si otlenevano i piedi, «perché con i piedi si va avanti». Nel giorno apicale e solstiziale, il *visuvat*, che divideva l'anno in due, ci si procurava una nuova testa. E, poiché l'anno si componeva di due parti uguali, nella prima le unghie avevano «la forma di erba e alberi», mentre nella seconda assumevano «la forma delle stelle».

Sapevano benissimo che celebrare un rito della durata di un anno era un'impresa rischiosa. Quelli che vengono consacrati per celebrarlo «attraversano un oceano». Perciò il rito di apertura «è una gradinata, perché è con una gradinata che si entra nell'acqua». E' questa l'origine dei *ghat* che costellano anche oggi in India ogni luogo dove si entra nelle acque: a Varanasi nel Gange, ma anche in altri innumerevoli fiumi o in bacini. La scala, che in Occidente evoca subito l'ascesa al cielo, per l'India era innanzitutto il modo giusto per scendere verso le

acque, che sono ogni inizio. Così il secondo segmento del rito, il giorno *caturvimsa*, era un punto dove ancora si toccava e l'acqua arrivava alle ascelle o al collo. Un momento di riposo prima di entrare nell'acqua profonda. Nelle fasi successive, che duravano più di cinque mesi, bisognava nuotare, senza interruzione. Finché non si giungeva a una secca, dove l'acqua diventava sempre più bassa: prima arrivava alla coscia, poi al ginocchio, poi alle caviglie. Era il segno che ci si stava avvicinando al solstizio, al *visuvat*, che «è una base, un'isola». Un momento di requie, prima di gettarsi di nuovo in acqua e attraversare fasi che corrispondevano puntualmente, a specchio, a quelle dei primi mesi del rito. Poi di nuovo c'era una secca, quando si giungeva al *mahàvrata*. Un altro culmine. Poi usciva dal rito, ancora una volta, attraverso una gradi nata. Come si era entrati, così occorreva uscire.

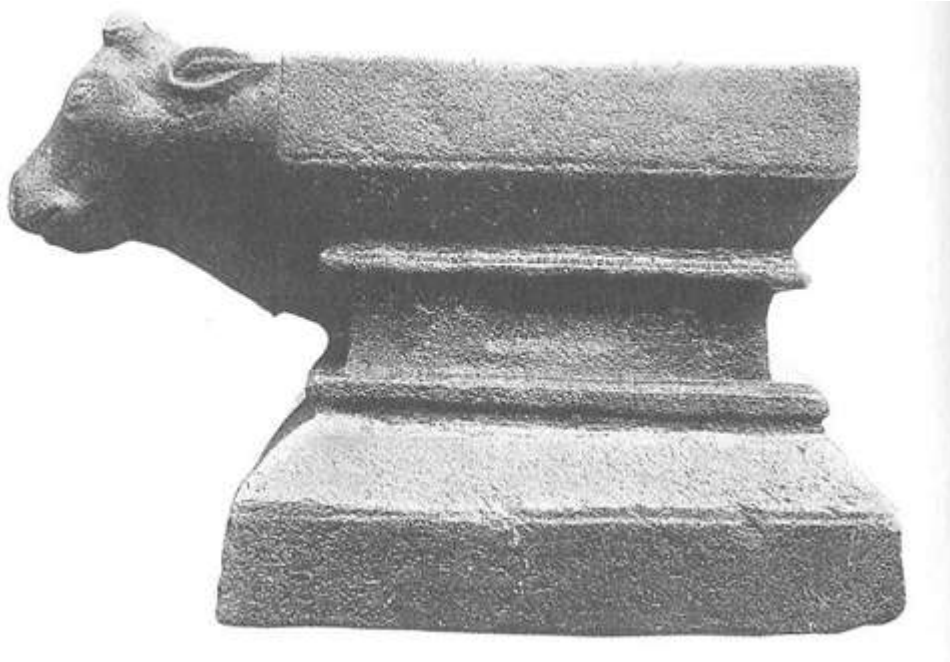
Un giorno Svetaketu, a cui il padre Uddālaka Aruni aveva enunciato una dottrina in tre parole che hanno attraversato i secoli: «*Tattvamasi*», «Ciò tu sei», disse al padre: «"Voglio farmi iniziare per un rito di un anno" Il padre, guardandolo, disse: "Conosci, tu che hai lunga vita, le secche dell'anno?". "Le conosco" rispose, poiché di fatto egli disse questo come qualcuno che lo sa ».

XVI

LA VISIONE SACRIFICALE

Quanto a Numa stesso, dicono che confidasse a tal punto nel divino che un giorno, quando gli fu annunciato, mentre stava celebrando un sacrificio, l'avvicinarsi dei nemici, sorrise e disse: « E io sacrifico ».

PLUTARCO, *Numa*, XV, 12



Il sacrificio è un viaggio - collegato a una distruzione. Viaggio da un luogo visibile a un luogo invisibile, con ritorno. Il punto di partenza può essere ovunque. Anche il punto di arrivo, purché abitato dal divino. Ciò che viene distrutto è l'energia che muove il viaggio: un essere animato o inanimato. Ma sempre considerato un essere vivente - animale o pianta o anche un liquido che viene versato o una sostanza commestibile o un oggetto (un anello o una pietra preziosa o magari qualcosa di non prezioso, se non per il sacrificante).

Questa, in un minimo di parole, fu la dottrina dei ritualisti vedici, esposta nei Brāhmaṇa in migliaia e migliaia di parole. E

non si trattava soltanto del modo indiano di praticare il sacrificio, da confrontare con innumerevoli altri. Come l'atto sessuale, il sacrificio può essere praticato nei modi più diversi, ma obbedisce a un diagramma che è immutabile.

Gli uomini cambiano continuamente. La fisiologia rimane. Se si vuole compiere una certa sequenza concatenata di gesti, certe modalità saranno costanti. Il sacrificio non è come l'atto di correre o di respirare o di dormire. Ma è una sequenza di atti che a quelli si lasciano assimilare. Non importa che le motivazioni sia no complicate e disparate. In ogni caso dovranno ini mettersi in certi solchi preesistenti.

I ritualisti vedici composero i loro trattati fra il decimo e il sesto secolo a.C. Mai altrove la teoria del sacrificio venne elaborata, variata, esposta con tale perspicuità. Tutte le altre pratiche e le altre descrizioni, nella Polinesia o nell'Africa, in Grecia o in Palestina, sono casi particolari di ciò che si incontra nei meandri dei Bràhmana.

Accadde un giorno, nella Parigi di fine Ottocento, che un indologo - Sylvain Lévi - si propose di descrivere con la massima precisione la sequenza di gesti e di pensieri che innervano il sacrificio secondo i Bràhmana. Lévi si astenne - salvo per qualche lieve scarto - dall'espore qual era il suo pensiero su quella dottrina. Era convinto che l'ethos dello studioso lo obbligasse a un solo dovere: l'esattezza.

Subito dopo due suoi allievi, Hubert e Mauss, delinearono una teoria *del* sacrificio - quindi di tutti i sacrifici, in ogni epoca e in ogni luogo -, premettendo che avrebbero seguito le linee tracciate nei Bràhmana e nel Pentateuco (e di fatto riferendosi quasi esclusivamente ai Bràhmana). Quella dichiarazione si presentava come un avvertimento metodologico che gli autori volevano enunciare sulla soglia del loro studio. Ma era molto di più. Quasi cento anni dopo, Valerio Valeri avrebbe osservato

che « forse più di ogni altra opera sul sacrificio, quella di Hubert e Mauss riflette una tradizionale prospettiva sacerdotale». Osservazione non solo vera, ma da prendere alla lettera. Come già Sylvain Lévi - e questa volta estendendo l'indagine alla storia tutta -, Mauss parlava come un ritualista vedico, camuffato da giovane sociologo della scuola di Durkheim. E i ragionamenti tornavano, anche se esposti nelle forme della pubblicistica scientifica occidentale negli anni del positivismo. Grazie a quell'artificio i ritualisti vedici potevano ripresentarsi in nuove vesti, senza nulla omettere della loro dottrina. Era il segno che tale dottrina aveva una immensa vitalità - ed era capace di accogliere in sé qualsiasi altra forma di quello che gli antropologi chiamavano «sacrificio», ma per i ritualisti vedici era *l'agire* stesso (in latino si sarebbe detto *operati*, da cui il tedesco *Opfer*, «sacrificio»).

Basta accettare una metafora fra le più comuni - « la vita è un dono » - e già si è presi nella ragnatela che è implicita nell'atto del dono. Finché non si scopre che, almeno là dove avviene uno scambio fra un soggetto visibile e uno invisibile, *dono* e *sacrificio* si sovrappongono, si amalgamano: «*Agnaye idam na marna*», «Questo è per Agni, non mio ». La formula del *tyàga*, della « cessione » - ovvero abbandono dell'offerta a un invisibile -, salda una volta per sempre, a partire dal più semplice dei rituali, il dono al sacrificio. Staal chiosa: «Il *tyàga* è considerato, sempre di più, come l'essenza del rituale. Il termine avrà un grande destino nello sviluppo dell'induismo. Nella *Bhagavad Gita* il *tyàga* designa il fatto di rinunciare ai frutti degli atti e viene raccomandato come il fine principale della vita umana». Ma quali sono le conseguenze? O il mondo che si definisce moderno rinuncia a certe metafore (e questo implicherebbe il ridursi a una sorta di mutismo verso le immagini) - o deve accettare di trascinarsi dietro, insieme alle metafore, la rete indominabile di tutte le loro connessioni, che obbligano a precipitare molto lontano nel tempo, giungendo così a un certo

stato delle cose del quale ci rimangono solo quelle metafore, come se avessero il potere di coprire la totalità dell'esistenza.

Il sacrificio è un dono che deve essere distrutto. Se rimanesse intatto, sarebbe qualcosa di empio. Solo la distruzione garantisce la giustezza della cerimonia. Solo la distruzione concede di non essere distrutti: « Il sacrificante si pone in debito con Yama in quanto stende erbe sull'altare; se dovesse andare via senza averle bruciate, lo stringerebbero al collo e lo trascinerrebbero via nell'altro mondo».

All'origine della visione sacrificale è il riconoscimento di un debito contratto verso l'ignoto e di un dono che va rivolto all'ignoto. Nessuna epistemologia può intaccare questa visione. Il concetto le passa accanto, senza urtarla. Che cosa obiettare a qualcuno che si sente in debito verso l'ignoto e al tempo stesso vuole offrirgli un dono? Al più, che si tratta di un comportamento dissennato. Ma un sentimento non si lascia confutare. E, prima di diventare una liturgia e una metafisica, la visione sacrificale fu un sentimento - una reazione chimica che può svilupparsi in chiunque sia esposto a esistere. Quel sentimento sta al fondo di tutto - e su tutto getta la sua ombra. Soltanto se è labile può essere dissolto da argomenti. A cui potrebbe agilmente sottrarsi, come l'animale che scompare nell'intrico della foresta appena si avvicina il cacciatore.

Un sentimento può solo essere soppiantato da un sentimento antagonista. Inutile opporgli considerazioni ragionevoli. Ben più efficace, ben più immediato lo sfogo di un eccentrico estremo, John Cowper Powys: «Di fronte alle forze che ci hanno convocato dall'abisso noi abbiamo perfettamente diritto, noi, uomini e donne, di mostrarci ostili, vendicativi, di essere blasfemi, di essere cinici. Dedicare a queste forze un culto improntato a tenera sollecitudine è ridicolo. Prostrarci davanti a esse in un terrore panico è umiliante e degradante. Cercare di ingrazarcele, di metterle "dalla parte nostra" è piuttosto

naturale: ma, quanto a sapere se questo avrebbe un qualche peso, è tutt'altra questione!

«Noi non dobbiamo loro nulla. *Noi non abbiamo chiesto di nascere.* Noi non dobbiamo loro nulla più che alla pioggia quando ci bagna o al sole quando ci asciuga.

«Se dobbiamo inventare degli incantamenti per "metterle dalla nostra parte", non per questo dovremo amarle, né tanto meno ammirarle! I conti tra noi sono pari. Loro perseguono i loro fini. Noi, i nostri».

C'è un *debito* che si insinua in ogni sentimento di gratitudine. Se in qualche momento - come sensazione sottostante a ogni altra - il puro fatto di essere vivi suscita un senso di gratitudine, tanto basta a stabilire un rapporto con una innominata controparte a cui quel sentimento si rivolge. E anche il profilo di un'obbligazione, che potrà manifestarsi nei modi più vari. Uno di questi è il sacrificio.

Nel sacrificio si uniscono *debito* e *desiderio*. Potenze opposte, che invitano l'una a dare, l'altra a prendere. Scontrandosi, producono distruzione. Più precisamente: la distruzione di un essere vivente, fosse anche una pianta. Quella distruzione è l'elemento ineliminabile del sacrificio. Accettando la distruzione, il desiderio si salva da se stesso, nel *distacco*.

Il sacrificio è un gioco dove le cose non sono mai del tutto quello che sono. Il sacrificante è la vittima, però non lo è mai del tutto. Come scrisse Malamoud: «Il sacrificante cerca simultaneamente di mettere in rilievo che è la vittima e che è diverso dalla vittima ». Quando la vittima viene smembrata, Agni è chiamato a benedirla e al tempo stesso a benedire il sacrificante. Ma il ritualista subito avverte: «"Unendo le benedizioni, non unendo i corpi". Con ciò egli intende: "Unite le benedizioni ma non i corpi"; perché, se dovessero unire i corpi,

Agni brucerebbe il sacrificante». Così il sacrificante morirebbe, mentre il sacrificio deve esaltare e accrescere la sua vita. Ma il gioco è tanto più perfetto quanto più da vicino giunge a sfiorare quella sovrapposizione. Quanto più alto è il rischio, tanto più giusta è l'opera.

Questo gioco per cui ciascun elemento, ciascuna entità che abbia un nome è e al tempo stesso non è un'altra entità, a cui è legata da una parentela, da un vincolo, da un nesso, è il gioco stesso del pensiero nel Veda. Ogni suo singolo passo, ogni gesto che vi è descritto, ogni formula ne sono una applicazione. Ma come può tradursi tutto questo nel lessico elaborato in Occidente? Esiste una parola che per lo meno a quel gioco sia affine e possa evitare di designarlo con goffe perifrasi? Quella parola c'è - ed è una sola: analogia.

Oltre che una liturgia, oltre che una metafisica, il sacrificio è un personaggio. «Il sacrificio ... non è soltanto un insieme di atti, è anche una struttura, un organismo». Ogni tanto appare come antilope che fugge, ogni tanto udiamo solo la sua voce: «Il sacrificio disse: "Ho paura della nudità". "Che cosa è per te il non essere nudo?". "Che spargano erba sacrificale intorno a me"». Ci si chiede perché il sacrificio abbia paura della nudità, ma subito sentiamo che ha ragione: nella nudità c'è qualcosa di spaventoso, tanto più se a essere nudo è il sacrificio stesso, cioè qualcosa che in certo modo non può che essere nudo, perché si compie *allo scoperto*. L'erba sacrificale, che qui il sacrificio invoca, attutisce l'urto della verità, del suo spigolo intollerabile. Ma al tempo stesso il sacrificio ha «paura della sete » : quindi ha paura di prosciugarsi fino al punto di rimanere inerte e perciò di non riuscire ad agire.

Il sacrificio è un'alternanza di due gesti: disperdere e raccogliere. Gli dèi succhiarono l'essenza del sacrificio, che per loro era dolce come il miele. Poi ne dispersero i gusci con un palo. Non volevano che gli uomini li raggiungessero. Felici della

«vittoria» che avevano ottenuto mediante il sacrificio, pensarono: «Potesse questo nostro mondo essere irraggiungibile dagli uomini!». Apparvero allora i *rsi*, perenne controparte, e raccolsero i *disiecta membra* del sacrificio. Quel «raccogliere», *sambhr-*, significa anche «preparare», predisporre gli oggetti - i cucchiaini, la spada di legno, le pelli di antilope e altri - che sono gli «attrezzi», *sambhàràh*, del sacrificio. Quel raccogliere, nella desolazione, i gusci spolpati del sacrificio, a cui si dedicarono i *rsi*, è anche un affinare gli strumenti del mestiere, un esercizio metrico, una sequenza di scale al pianoforte. Che il sacrificio sia un alternarsi, combinarsi, sovrapporsi di due gesti - disperdere e raccogliere - spiega anche perché sia inevitabile e immediato concepirlo come respirazione, sistole e diastole, alchemico *solve et coagula*.

Anche dopo aver conquistato il cielo grazie al sacrificio, gli dèi continuarono a celebrarlo. Questo può indurre a pensare che il sacrificio sia il modello di ogni atto che ha il suo fine in se stesso, come un giorno qualcuno pretenderà a proposito dell'arte. Ogni forma di *opus* sarebbe allora una obliqua discendenza dell'opera sacrificale. La quale - esattamente come nell'alchimia - può azzardarsi a diventare efficace soltanto se supera una certa soglia di complessità. Questo insegnò agli uomini Prajapati, quando disse che soltanto impilando in un certo modo un certo numero di mattoni sarebbero stati in grado di edificare l'altare del fuoco. La forma giusta fu dunque una grazia, rivelata da quell'essere che gli dèi tentavano di ricomporre. Prajapati si comportò con gli dèi come un maestro di bottega con i suoi apprendisti. Qui mettete troppo, qui troppo poco. Così non riuscirete mai. Anche se i liturgisti vedici - e Prajapati prima di loro - non parlavano mai di arte, non di altro era questione. Quando, al capo opposto della storia, in luoghi e tempi remoti da ogni liturgia, si cominciò a parlare in termini di *assoluto* a proposito di arte, fu ancora la memoria di Prajapati a risvegliarsi - e in modo a lui congeniale, come se

fosse avvolta da una nube informe, nutrita da quella che Bloy chiamò «incoscienza profetica». Stava allora parlando, pressoché per primo, di Lautréamont e scrisse: «Il segno incontestabile del grande poeta è *l'incoscienza profetica*, la disturbante facoltà di proferire, al di sopra degli uomini e dei tempi, parole inaudite di cui egli stesso ignora la portata. Questo è il misterioso marchio dello Spirito Santo su certe fronti sacre o profane ».

Uno dei più tormentosi paradossi con cui dovettero misurarsi i ritualisti vedici fu questo: « Coloro che presentavano oblazioni nei tempi passati toccavano l'altare e le oblazioni in quel momento, mentre stavano sacrificando. Così divennero più colpevoli». Mentre quelli che si rifiutavano di sacrificare non accresceva né il loro peso di colpe. Questo era intollerabile. Così «l'incredulità si impadronì degli uomini: "Quelli che sacrificano diventano più colpevoli e quelli che non sacrificano diventano più prosperi"».

Seguì una gravissima crisi: «Allora non arrivò più agli dèi cibo sacrificale dal mondo ». La vita stessa rischiava di estinguersi. Chi aiutò a uscire dal vicolo cieco fu il cappellano degli dèi, Brhaspati, il quale suggerì di stendere sull'altare uno strato di erba *darbha*. Così, «grazie all'erba sacrificale l'altare viene pacificato». La vita allora riprese, ma l'episodio si incise nella memoria come uno dei momenti di più alto pericolo e di massima incertezza. In quell'episodio si celava un rovello che sarebbe sempre rimasto operante e che nulla - neppure l'erba *darbha* - sarebbe riuscito a placare. Questo era il presupposto: la sostanza del sacrificio - l'oblazione e l'altare - è impregnata di colpa e contagiosa. Il sacrificio è innanzitutto il luogo dove abita il male — e da cui può espandersi in chi entra in contatto con esso. Il brahmano, quale si può intravedere da questo passo, è colui che possiede tanta forza da assumere su di sé il male, trasmesso per contatto. Brahmano è colui che più di ogni altro accetta di subire una temeraria esposizione del corpo al

male. Ma, nel corso del tempo, il brahmano sarebbe diventato il contrario: colui che osserva più severamente di tutti le prescrizioni che impediscono il contatto con l'impurità. Proseguendo su questa via, modello del bene poteva diventare chi evitava di esporsi al male, quindi colui che evitava di sacrificare: l'essere più immeritevole, pavido, banale. Così l'incredulità si fece strada: attraverso la purezza. Ma a questo punto la circolazione fra dèi e uomini era interrotta: esempio di un vicolo cieco da cui la liturgia doveva insegnare a uscire. Come?

Secondo il suggerimento di Brhaspati, riprendendo a sacrificare, ma stendendo uno strato di erba sull'altare, come un cuscino che precludesse il contatto immediato con la colpa. E' questa una delle tante, sublimi *mezze misure* con le quali la liturgia insegnò come fare e al tempo stesso non fare qualcosa. Se non si accettava questa via d'uscita attraverso il gesto, rimaneva solo l'impossibilità logica, che paralizza e impedisce di pensare oltre. Tutta l'India vedica fu un tentativo di *pensare oltre*.

Se nessuno ne celebra più i riti, se ormai non si danno più luoghi adatti per celebrarli - o soltanto in aperta campagna, ma la nozione stessa di «aperta campagna» è diventata un arcaismo -, che cosa rimane del sacrificio? I ritualisti vedici avevano pensato anche a questa eventualità. E rispondevano: Rimangono due sillabe, *svàhà* (invocazione come «salve!», «*hail!*»). «Lo *svàhà* è il sacrificio; così egli qui rende tutto subito pronto per il sacrificio». Tutte le differenze, ramificazioni, variazioni ci riconducono, alla fine, a una prima biforcazione: se nel pensiero, se nell'atto vi è una disposizione sacrificale o no, se l'atto di una qualsiasi offerta a un qualsiasi invisibile ha un senso o no. Ciò che segnala la disposizione sacrificale, prima di ogni gesto, prima di ogni pensiero, ciò che la racchiude in sé come una cellula sonora è una invocazione di due sillabe: *svàhà*. La presenza o l'assenza di quelle due sillabe manifestano

che il gesto, il pensiero si sono avviati per l'una o per l'altra delle due direzioni fondamentali. Perciò si può dire che «svàhà è il sacrificio » : quella minima vibrazione basta ad annunciare che si è entrati nel mondo dove qualcosa andrà offerto. Che cosa vada offerto e a chi è in certo modo secondario rispetto al gesto di quella invocazione preliminare.

E perciò si può dire anche: «E' soltanto con l'offerta che un mattone diventa intero e completo». Alla domanda: A che cosa serve il gesto?, inevitabile di fronte alla profusione dei gesti liturgici, una risposta potrà venire da queste parole. Un oggetto - quindi anche l'oggetto della conoscenza - non è mai soltanto ciò che è racchiuso in un perimetro di materia o nei limiti di una definizione. Per essere completo, quell'oggetto deve includere in sé anche il gesto dell'offerta - e la liturgia è tutta una immensa variazione su quel gesto.

«Il sacrificante essendo il sacrificio, egli così guarisce il sacrificio per opera del sacrificio». Nascosta in una sequenza di invocazioni, incontriamo una formula avvolgente, che dice l'essenza di quell'azione - il sacrificio - che dichiara di essere tutto. In questo vortice autistico e tautologico, uno solo è il termine che si aggiunge: il verbo «guarire». Il resto sono variazioni grammaticali sulla parola « sacrificio ». E, se « guarire » è l'unica parola superstite, già questo indica che tutto procede attorno a una ferita, coincidente con la vita stessa.

Il sacrificio è una ferita. Che va guarita infliggendo un'altra ferita, ma *in un certo modo*. E, poiché ferita si aggiunge a ferita, la ferita non si chiude mai. Perciò il sacrificio deve essere continuamente rinnovato.

Il sacrificio è un suicidio interrotto, incompiuto (Sylvain Lévi, con la sua magistrale concisione: «L'unico sacrificio autentico sarebbe il suicidio»). Ma i ritualisti erano abituati a pensare fino all'estremo. Che cosa accadrebbe se, in quel viaggio verso il

cielo e di ritorno dal cielo che è il sacrificio, qualcuno rifiutasse di *tornare*? Sarebbe un nuovo rito, il *sarvasvàra* (i ritualisti erano anche inesorabili classificatori). Rito adatto per un vecchio « che desidera morire ». Si comincerà con una serie di atti e di canti che compongono la prima parte del sacrificio, quella che muove verso il cielo. Quando è completata, il sacrificante si stende per terra, con la testa coperta. Altri canti seguono. Alla fine dei quali il sacrificante *dovrà* morire. Ma se non muore? Anche a questo hanno pensato i ritualisti: «Se rimane in vita, dovrà celebrare l'ultima oblazione del sacrificio del *soma*, dopodiché cercherà di morire di fame ».

E c'è un altro caso ancora: se qualcuno, prima di aver raggiunto la vecchiaia, volesse accedere al cielo attraverso il sacrificio e non tornare sulla terra? I ritualisti lo hanno sconsigliato: «La gente dice: "Una vita di cento anni conduce al cielo". Perciò uno non dovrebbe cedere al proprio desiderio e morire prima di aver raggiunto il termine ultimo della vita, perché questo non conduce al cielo». E si sa perché: gli dèi non amano gli intrusi.

Nel pensare non c'è evoluzione ma occasionale concentrazione, addensamento, cristallizzazione in certi luoghi e in certi periodi. Per *l'ousia* avvenne in Grecia, fra il sesto e il quarto secolo a.C.; per il *sacrificio* in India, fra il decimo e il sesto secolo a.C.; per la *caccia* in alcune tribù, in varie parti del mondo, non si sa quando. Furono i più tenaci, i più lucidi, i più ossessivi nel pensare ciò che si cela dietro quelle parole. Poi il tempo servì soprattutto a disimparare, a offuscare le conoscenze. Che però rimangono, in attesa di essere di nuovo percepite, prolungate, rielaborate, connesse.

Il sacrificio è un sistema che può avere innumerevoli, indominabili varianti. Sempre appartenenti allo stesso insieme. Il quale, più che un sistema, è un'attitudine: la disposizione sacrificale. Riscontrabile (o non riscontrabile) in ogni momento

della vita del singolo. E presente, secondo la dottrina dei Bràhmana, nella vita intera, nella sua pulsazione perenne.

Nelle teorie sul sacrificio si giunge, dopo anse e meandri, a una biforcazione ultima: se il sacrificio è un accorgimento della società per placare certe sue tensioni o soddisfare certe sue esigenze, occorre dire che è una istituzione feroce, poggiante su una illusione collettiva che si perpetua di generazione in generazione; se invece è un tentativo della società di mimetizzarsi nella natura, assumendone in sé certi caratteri irriducibili, occorrerà considerarlo una forma di metafisica che viene messa in atto, celebrata ed esposta in una sequenza formalizzata di gesti. Nel primo caso, si tratterebbe di una forma sociale da abbandonare senza rimpianti: una società che, per sostenersi, abbia bisogno di scegliere vittime arbitrarie, semplicemente perché *deve* uccidere qualcuno, è una società che nessun pensiero illuminato (o illuministico) può porsi come modello. Nel secondo caso, sarebbe una metafisica da confutare o accettare. E una metafisica sperimentale, che si fonda non soltanto su certi enunciati, ma su certi atti.

Rudra è la più possente obiezione al mondo sacrificale dei Veda. Lo accompagna come un'ombra, ne sorveglia il disgregarsi. Nell'Età Nera quella paziente, nobile opera di edificatori sacrificali non sarà più attuabile, allora Rudra l'innominato diventerà il sempre nominato Siva, multiforme già nei nomi, dominatore di ogni culto. Perché solo Siva, oscuro come era oscuro l'arciere primordiale, l'innominato Rudra, somiglia all'oscurità del tempo. Solo Siva può assorbire nel proprio tessuto il tempo, anche il tempo che uccide senza rimedio.

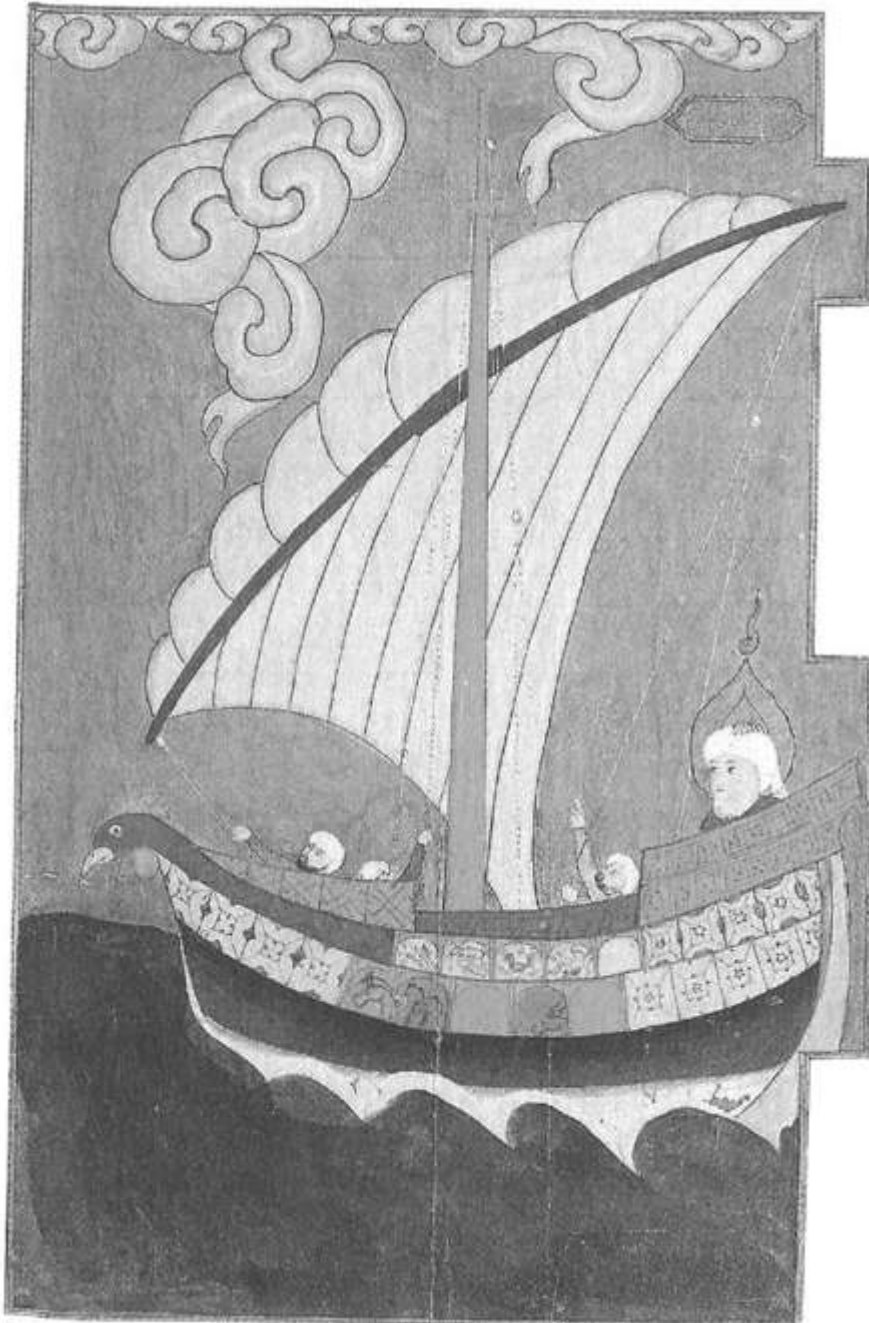
Siva è l'unico che può incenerire il desiderio, Kàma, che volteggia con il suo arco di canna e le sue cinque frecce-fiore. Questo era il pensiero ossessivo: il desiderio che provoca azione, che produce frutti. Uno di questi frutti è il mondo stesso,

il suo incanto. Chi può incenerire il desiderio è perciò il distruttore del mondo. Ma ciò significa che Siva sarebbe nemico del desiderio? Troppo semplice, troppo grezza questa opposizione. Al contrario: Siva è anche colui che più di ogni altro è suscettibile al desiderio, che lo esaspera continuamente, che lo spinge all'estremo, che gli è affine nelle sue vene - al punto che talvolta si può pensare che Siva *sia* il desiderio, che Siva sia Kama.

Quando Brahma maledice Kama, lo aizza a volgersi verso Siva, perché sa che soltanto Siva può incenerire Kama. Come anche sa che soltanto Kama può ferire Siva. Avvicinando Kama a Siva, Brahmà sa che così potrà vendicarsi di chi lo ha soggiogato (Kàma) e di chi lo ha irriso (Siva). E spera che si torturino senza fine, come due fratelli nemici.

XVII

DOPO IL DILUVIO



Noè uscì dall'arca, obbedendo a Elohim. E con lui tutti gli altri esseri, a uno a uno, innumerevoli coppie di animali di ogni

specie. Lunghe processioni, soprattutto quella degli insetti. Quanti erano entrati nell'arca, tanti uscirono, perché durante la navigazione nessuno si era accoppiato. Non era ammissibile accoppiarsi in tempo di calamità. E, nei lunghi mesi della navigazione, anche la morte era sospesa e non aveva colpito neppure gli esseri dalla vita effimera. Noè ignorava quale fosse la volontà di Elohim, ora. La sua ultima manifestazione era stata un disastro che aveva cancellato la terra. E ora la sua voce lo invitava a mettere piede di nuovo sulla terra, appena prosciugata. Ma se Noè avesse sbagliato, già dal primo passo? Se fosse incorso nell'ira di Elohim, come era accaduto a tutti gli altri uomini della sua generazione? Noè decise allora di fare qualcosa che mai era stato fatto. Eresse un altare. Nulla più che una pietra squadrata. Ma sino a quel momento nessuno aveva pensato di erigerla. Poi Noè scelse « fra tutti gli animali puri e tutti gli uccelli puri » e li uccise, a uno a uno, accanto all'altare. Poi dispose i vari pezzi di carne sull'altare perché bruciassero interamente. Così si deve supporre, poiché il cronista dice: « Fece salire olocausti sull'altare ».

Fu uno strano, sistematico eccidio di singoli animali E i loro corpi vennero accostati su una stessa pietra. Jahvè apprezzò. L'odore di quelle carni bruciate, orri bile per gli uomini, fu gradito alle sue narici. Quando Utnapistim compì gli stessi gesti di Noè in Mesopotamia, dopo il diluvio, « gli dèi come mosche si raccolsero intorno all'officiante ». Jahvè invece non si mosse, ma cominciò a pensare fra sé. Decise che non avrebbe più « maledetto il suolo a causa dell'uomo ». Era forse cambiato il suo giudizio sull'uomo? No, allora - come già prima del diluvio - pensò che « l'oggetto del cuore dell'uomo è il male, sin dalla giovinezza ». Così l'uomo era fatto. Ma non per questo andava distrutto, lui e la terra, come era quasi successo poco prima. L'uomo però avrebbe dovuto seguire alcune regole. E la sua vita avrebbe dovuto subire alcuni cambiamenti. Innanzitutto sarebbe accaduto che, da quel giorno in poi, gli uomini avrebbero ispirato « timore e spavento » a tutte le creature. Già

questo era una novità, perché, subito prima di creare Adamo, Elohim aveva pensato soltanto di offrire, a lui e ai suoi discendenti, «autorità» su tutte le creature della terra. Fra «autorità» e «timore e spavento » c'era una ben netta differenza. Ma si era ormai nell'era *dopo il diluvio* - e quello ne era un segno. Elohim annunciò poi un'altra novità: «Tutto ciò che si muove e vive vi servirà da cibo, come l'erba verde: vi ho dato tutto questo ». Concessione a cui era collegato un solo divieto: «Non mangerete la carne con la sua anima, cioè il sangue ». Seguirono alcune parole che trattavano dell'uccidere. Chi avesse ucciso un uomo - fosse l'uccisore un animale o un altro uomo - a sua volta sarebbe stato ucciso. Non si sapeva da chi, perciò non si sarebbe trattato necessariamente di una vendetta. Certo era soltanto che l'uccisore sarebbe stato ucciso, anche l'animale che avesse ucciso l'uomo. L'uccisione dell'uomo era un circolo da cui non era concesso uscire. Ed Elohim aggiunse: «Perché a immagine di Elohim, Elohim ha fatto l'uomo». Erano le stesse parole che Elohim aveva pensato prima di creare l'uomo, ma che forse non gli aveva mai detto. Su questo il cronista non ci ragguaglia. Ma quelle parole venivano dette ora Noè, subito dopo il momento in cui Jahvè aveva pensato che «l'oggetto del cuore dell'uomo è il male, sin dalla giovinezza». Quindi quell'essere che era stato loggiato per somigliare a Elohim custodiva nel cuore il desiderio del male. Così era e così doveva continuare a essere, pensò Elohim. Fu uno dei suoi pensieri che più sfuggirono agli uomini.

Apprestandosi a stabilire una prima «alleanza» con gli uomini, Elohim si limitò a considerare due atti: mangiare e uccidere. Non parlò di idoli, adulterio, furto, rispetto per i genitori, come se soltanto nel mangiare e nell'uccidere si concentrasse l'eventualità di una colpa così grave da infrangere l'alleanza. Anche il mangiare rientrava nell'ambito dell'uccidere, poiché ora Elohim concedeva di mangiare carne. Più precisamente carne di animali uccisi. Ma, se da quella carne fosse stato eliminato il sangue, che è l'anima, quell'uccidere non sarebbe

stato un vero uccidere, implicava Elohim con un ragionamento che era molto affine a quelli di certi ritualisti vedici a proposito del sacrificio.

Infine Elohim stabilì che l'arcobaleno sarebbe stato il sigillo dell'alleanza. Era un patto costituito da un minimo di regole. Quando, nel corso degli anni, Elohim sentì di dover rinnovare l'alleanza, tutto si sarebbe ampliato. Ma ora, con Noè, non volle aggiungere altro, come se in quelle scarse prescrizioni fossero incluse anche le altre che in avvenire si sarebbero aggiunte. In primo luogo all'uomo veniva concesso il dominio sulla natura. Gli si riconosceva un'eccedenza di forza su tutti gli altri esseri. Al tempo stesso Elohim riservava a sé la vita. Perciò l'uomo non sarebbe mai stato autosufficiente. Perciò l'uomo poteva uccidere gli animali, ma non mangiare il loro sangue. Perciò l'uomo doveva sacrificare, perché solo dopo il sacrificio era tornato a essere gradito a Elohim. C'era una evidente difficoltà in questi precetti, perché l'uomo - sia per sacrificare sia per mangiare — avrebbe dovuto togliere la vita ad altre creature. Ma Elohim pensò che fossi superabile: per mangiare carne animale, bastava che l'uomo ne lasciasse scolare via il sangue. E nel sacrificio? Noè aveva celebrato un olocausto, dove l'animale veniva totalmente bruciato. Più che perdere la vita, scompariva dalla scena terrestre - e passava nella sua interezza dalla parte di Elohim. Per il momento, su quella base poteva proseguire la vita degli uomini.

Chiunque voglia avvicinarsi al fenomeno del sacrificio attraverso la Bibbia incontrerà due quesiti: perché Abele, «dopo un certo tempo» e dopo che il fratello maggiore Caino aveva offerto a Jahvè «frutti della terra», volle uccidere «i primogeniti del suo gregge » per offrirli « con il loro grasso » a Jahvè? E perché Noè, appena messo piede sulla terra disseccata, volle uccidere esemplari « fra tutti gli animali puri e tutti gli uccelli puri » per offrirli a Jahvè?

La parola « offerta » o « oblazione » appare per la prima volta nella Bibbia in riferimento a Caino. E l'offerta di Caino - «frutti della terra» - può essere intesa come il gesto di omaggio di chi offre a un ospite le primizie di cui dispone. A quel tempo era stato concesso all'uomo di nutrirsi esclusivamente dei frutti della terra. Perciò offrirne a Jahvè era un gesto reverente e allusivo, *come se* Jahvè volesse condividere quei frutti con l'uomo.

Ben diverso il caso di Abele. Sino allora la Bibbia non aveva mai menzionato l'atto di uccidere. E mangiare carne non era ancora stato concesso da Jahvè. Rimane perciò oscuro perché Abele sentisse il bisogno di uccidere alcuni dei suoi animali per offrirli a Jahvè. Se il suo gesto doveva essere inteso quale imitazione di quello del fratello Caino, era *come se* Abele offrisse a Jahvè quella carne animale («con il grasso») che Jahvè stesso non aveva ancora concesso all'uomo di mangiare.

Mentre l' *offerta* è collegata al personaggio che diventerà il malvagio per eccellenza, *l'uccisione* è il gesto di due uomini sulla cui bontà nulla si eccepisce. Ma al tempo stesso il gesto dell'offerta è carattere essenziale dell'uomo devoto, mentre l'uccisione è il primo di tutti i mali. Sacrificio e assassinio, offerta e uccisione: dall'inizio un groviglio, che la storia non riesce a districare. Anzi, la storia sarà scandita dai tentativi falliti di districarlo.

Il sacrificio è potente, ma non riesce a sanare tutte le colpe. Se qualcuno pecca «con la mano sollevata (*bead ramah*)», andando deliberatamente contro la legge, i *Numeri* dicono che nessun sacrificio potrà riscattarlo. Allora andrà «tagliato via» dalla comunità. Quindi il sacrificio espiatorio, *hatta't*, può servire soltanto per rimediare alle colpe commesse « inavvertitamente » dal singolo o dalla comunità. Ma come potrà la comunità intera accorgersi delle colpe che ha commesso « inavvertitamente » ? Né il *Levitico* né i *Numeri* lo dicono. La

risposta è implicita. Il sacrificio espiatorio presuppone il raggiungimento della consapevolezza. Anzi, il sacrificio stesso è la consapevolezza, come se l'atto del diventare consapevoli implicasse anche l'atto di uccidere. E' questo il punto più duro e misterioso del sacrificio. E, di conseguenza, della consapevolezza. Perché diventare coscienti di qualcosa obbliga a uccidere un animale? Per le colpe della comunità era un toro, per quelle del singolo un capro.

Quando si tratta di colpa deliberata, il semplice sacrificio di un animale, più o meno forte e grande a seconda di chi ha commesso la colpa, non sarà più applicabile. Allora si dovrà varcare la linea di confine tra sacrificio e condanna a morte. Punto oscuro che una storia esemplare, la più eloquente, la più crudele nei *Numeri*, investe di luce: « Quando i figli di Israele erano nel deserto, trovarono un uomo che raccoglieva legna nel giorno del Sabato. Coloro che lo avevano trovato mentre raccoglieva legna lo condussero da Mosè, Aronne e tutta la comunità. Lo misero sotto sorveglianza, perché non era ancora deciso che cosa gli avrebbero fatto. Allora Jahvè disse a Mosè: "L'uomo deve essere ucciso: tutta la comunità deve colpirlo con pietre al di fuori dell'accampamento!". Tutta la comunità allora lo fece uscire dall'accampamento, lo colpirono con pietre ed egli morì, in conformità con ciò che Jahvè aveva ordinato a Mosè».

Questo ignoto che osò raccogliere legna di Sabato diventa il cippo che segna il confine fra il sistema sacrificale e il sistema giudiziario. Confine incerto e indefinito, che certamente non induce a pensare si stia entrando in una regione più illuminata ed evoluta. Anzi, è come se la condanna per giudizio della comunità non ci facesse uscire dal sacrificio, ma al contrario ci immettesse nel suo nucleo più duro e inesplicabile. L'episodio spicca in una brusca solitudine, anche perché situato come giuntura fra due discorsi di Jahvè a Mosè, il primo dedicato ai vari tipi di sacrificio richiesti al popolo d'Israele (sacrificio delle primizie, olocausti espiatori, insufficienza del sacrificio

espiatorio per chi pecca « con la mano sollevata»), il secondo dedicato alla «frangia sul bordo degli abiti», sempre provvista di « un cordoncino di porpora viola », che i figli di Israele dovranno portare per tutte le generazioni future, in memoria degli ordinamenti di Jahvè. Fra l'uno e l'altro di questi due discorsi fondatori, il testo dei *Numeri* apre una fessura ricordando qualcosa che accadde in un giorno qualsiasi nella vita dei figli di Israele. Un ignoto viene sorpreso a raccogliere legna durante il Sabato. Gli uomini non sanno che fare di lui. Ciò che segue è un intervento diretto di Jahvè. E sarebbe difficile collocarlo in una posizione più vistosa. A quanto pare, le istruzioni che Jahvè aveva appena dato su certi sacrifici non bastavano a coprire ogni eventualità. C'erano casi in cui i figli di Israele non sapevano che cosa decidere. E allora Jahvè torna a parlare, prima ancora che Mosè gli chieda istruzioni. La vicenda può valere come esempio di ciò che potrebbe o dovrebbe accadere quando gli uomini non sanno decidere da soli. Evidentemente la legge divina non riesce a estendersi a ogni occorrenza. Allora viene Jahvè e decide la sorte del raccoglitore di legna « L'uomo deve essere ucciso». Vengono precisati anche il luogo e il modo dell'uccisione: «extra castra» come un giorno avverrà per Gesù.

Le prescrizioni sacrificali del *Levitico* e dei *Numeri* mancano di quella meticolosità, di quella inesausta smania classificatoria e di quella capziosità metafisica che contrassegnano i Bràhmana. Anche nella singola categoria dei sacrifici espiatori i termini si sovrappongono e si mescolano, senza che si riesca a definire con sicurezza il loro ambito di applicazione. Gli studiosi penano moltissimo, senza grande frutto, tentando di distinguere le *hatta't* dagli *asham*. Saranno gli uni «sacrifici per il peccato» e gli altri «sacrifici di riparazione»? Ma ci sono casi in cui le attribuzioni sembrano invertirsi e le differenze si sfaldano. Un punto solo rimane fermo e viene ogni volta precisato: il sangue. Che cosa fare con il sangue. Nelle *hatta't*, «se il sacrificio è offerto per il sommo sacerdote o per tutto il

popolo ... l'officiante, dopo aver raccolto il sangue, entra nel Santo e per sette volte compie una aspersione dinanzi al velo che chiude il Santo dei Santi, poi spalma di sangue le corna dell'altare dei profumi che sta davanti al velo, e infine versa il resto ai piedi dell'altare degli olocausti. Sono gli unici sacrifici cruenti nei quali qualcosa della vittima viene introdotta all'interno del Tempio». Quest'ultima frase punteggia come una breve pausa l'elencazione precisa che Padre de Vaux sta compiendo di ciò che, nei vari riti chiamati *hatta't e asham*, avviene con il sangue. Perché questo sembra essere il vero discrimine: dove e come viene versato e spalmato il sangue.

Era un'alta macelleria, di cui qui si rendeva ragione. Impossibile ignorare o omettere ciò che avveniva del sangue. Impossibile dimenticare le parole di Jahvè a Noè e poi, un giorno, a Mosè: «Perché l'anima della carne è nel sangue e io l'ho messo per voi sull'altare, perché operi propiziazione per le vostre anime, poiché è il sangue che opera propiziazione per l'anima». La salvezza o anche soltanto il riequilibrio dei rapporti, sempre turbati, con Jahvè vengono dal sangue. E non sono concepibili senza il sangue.

Che il sangue sia indispensabile per essere salvati gli Ebrei lo scoprirono la notte in cui Jahvè *saltò* le case dagli stipiti spalmati di sangue mentre procedeva a sterminare tutti i primogeniti d'Egitto, uomini e bestie. Fu quella la Pasqua storica - e perciò unica. In precedenza, era stata una festa di pastori seminomadi, che si ripeteva ogni anno, al primo plenilunio di primavera. Anche allora si spalmava sugli stipiti e l'architrave delle porte il sangue dell'animale ucciso. Ma non si sapeva ancora che quel sangue significava la salvezza - e l'addio all'Egitto. Si pensava che proteggesse le case dal *mashhit*, il Distruttore, la potenza maligna sempre in agguato. Poi venne la storia - la storia sacra che assorbe in sé la pluralità indominabile delle storie - e quella festa ciclica divenne una sola notte avvenuta in un certo momento della storia. Dal

ritorno si passava al ricordo. Da allora ogni padre, mangiando gli azzimi, avrebbe potuto dire al figlio: «E' a causa di ciò che mi ha fatto Jahvè quando uscivo dall'Egitto». Di colpo la festa che si ripeteva ogni anno, quando sorgeva la luna piena del mese di Nisan, diventava *un'unica* notte, che faceva parte della vita di ogni padre e veniva raccontata al figlio primogenito, salvato dal sangue spalmato sugli stipiti della sua casa, un tempo lontano.

XVIII

TIKI



Che la rete delle corrispondenze costituisca un elemento fondativo in una società è un pensiero che venne riconosciuto e accolto nel più severo ambito universitario all'inizio del secolo ventesimo, con il saggio di Durkheim e Mauss *De quelques formes primitives de classification* (1903). Ma subito si creò un

malinteso, che rispecchiava la natura bicefala di quel testo, frutto della collaborazione fra un analogista nato (Mauss) e un determinista nato (Durkheim), legati da vincoli di parentela (Mauss era nipote di Durkheim). Si stabilì così la tendenza ad affermare che *prima* veniva la società e *poi* le corrispondenze. Le quali perciò risultavano *determinate* dalla struttura sociale. Il regno dell'analogia veniva sì riconosciuto, ma considerato come una conseguenza della causa principe, che era la società stessa. Così accadde che il più formidabile indagatore ed enucleatore di corrispondenze - Marcel Granet, il quale procedeva nel solco di Mauss -, potesse dichiarare più volte, quasi per chiudere la questione, che era indubbia la dipendenza e sudditanza di ogni forma del pensiero rispetto alla struttura della società.

Si trattava invece di un circolo vizioso ineliminabile: le corrispondenze presuppongono la società, ma la società presuppone le corrispondenze. Il pensiero e la società si modellano e si plasmano in quanto poggiano (grazie al fatto che poggiano) l'uno sull'altra, vicendevolmente.

Nel 1933, esattamente trent'anni dopo il saggio sulle classificazioni primitive, e ormai liberato dalla tutela di Durkheim, Mauss sarebbe tornato ad accennare alla sua visione delle corrispondenze (il regno dell'analogia) . E lo fece in uno di quei suoi scritti marginali e interlocutori dove spesso incastonava i suoi pensieri più audaci. Intervenendo in una seduta dove Granet aveva letto il suo mirabile studio *La Droite et la gauche en Chine*, Mauss ne prese occasione per una malcelata palinodia. Disse: «Per errore siamo stati troppo ritologici e preoccupati delle pratiche ». Che era il vizio durkheimiano originario, perché le pratiche (fondamentalmente: i riti) significavano terreno sicuro, in quanto istituite e radicate nella società, mentre tutto il resto (in primo luogo il mito) poteva anche perdersi nelle nebbie delle credenze e delle favole. Ma ora, aggiungeva Mauss, la scena

cambiava: « Il progresso compiuto da Granet consiste nell'immettere in tutto questo un pò di mitologia e di "rappresentazione"». Proseguendo sullo slancio, Mauss giungeva ad altri risultati sorprendenti, che baluginavano fra le righe. Innanzitutto spostare in modo decisivo l'asse delle ricerche nella scuola durkheimiana, a cui non avrebbe mai negato di appartenere: «Il grande sforzo che abbiamo fatto sul versante della ritologia è squilibrato perché non abbiamo fatto uno sforzo corrispondente nella mitologia». Qui, si introduceva una parola che oggi più che mai sarebbe preziosa («ritologia») e si attaccavano le fondamenta stesse del lavoro antropologico che intorno a Mauss era stato praticato a Parigi nei trent'anni precedenti. E quella critica si sarebbe potuta applicare altrettanto bene all'antropologia anglosassone nello stesso periodo. Si preannunciava così quello che anni dopo sarebbe stato definito un mutamento di paradigma. E, ultimo colpo di scena, a rappresentarlo si chiamava qualcuno che apparentemente non aveva mai contestato i presupposti della scuola: Marcel Granet. Del quale ora invece Mauss pretendeva di fare qualcosa di altamente sospetto: un mitologo. Così Mauss scriveva: «Ma ci rimane un mitologo, e questi è appunto Granet». Il riferimento, anche se non dichiarato, era all'opera maestra che Granet aveva pubblicato sette anni prima: *Danses et légendes de la Chine ancienne*, esempio insuperato di come si possa *mettere in atto* una mitologia.

C'era anche altro che premeva a Mauss, in quell'intervento estemporaneo. Erano le corrispondenze. Questa sottospecie vastissima delle classificazioni ha agito nelle forme più diverse per dare senso al mondo, dalle origini fino alle tavole delle *signaturae* in Athanasius Kircher e Robert Fludd, quindi in pieno Seicento, quindi fino a ieri. « Questi modi di pensare e al tempo stesso di agire sono per altro comuni a una grandissima massa umana » scriveva Mauss - introducendo un'altra formula preziosa (di che cosa parlano tutti i Bràhmana se non di « modi di pensare e al tempo stesso di agire »?). Ma come trovare il

bandolo di quell'immenso groviglio che si era formato ben prima di ogni storia documentata? Qui Mauss interveniva con la *sua* potenza mitopoietica - e accennava deliberatamente al fatto che per lui quel bandolo esisteva: era una piccola placca di giada, dai colori fra il grigio e il verde scuro, che i Maori chiamano *hei tiki*, e le loro donne nobili portavano sul petto, come un talismano. Tiki era anche il nome del Progenitore della razza umana, il loro Prajapati. Che cosa rappresentano questi piccoli, deliziosi oggetti? «Raffigurano un feto - fortemente stilizzato -, i più belli con un occhio di pietra rossa». Ma non solo: «Questi *tiki* rappresentano parimenti il fallo, i primi uomini, l'atto creatore, questi *tiki* sono innanzitutto raffigurazioni del macrocosmo e del microcosmo, di Dio».

Ogni volta che a Mauss accade di parlare di queste placche di giada sentiamo la sua mente vibrare, come se tenesse in mano la cellula originaria delle corrispondenze, condensata in quel minuscolo, inscalfibile oggetto, che gli invasori occidentali avrebbero sicura mente preso per un ornamento e rivenduto come paccottiglia esotica.

E invece Mauss aveva scoperto un giorno, lavorando al British Museum con Hertz, nella tavola allegata al primo volume della *Ancient History of the Maori* di White, una riproduzione di Tiki, con l'elenco delle corrispondenze collegate alle singole parti del suo corpo: «Abbiamo copiato con cura: Tiki ... era un omettino con un ciuffo di capelli, nudo, il membro virile pudicamente nascosto. Vengono subito inseriti al loro posto i nomi degli dèi della sua destra e della sua sinistra, il dio della guerra e il dio della pace. Inoltre, gli dèi dell'intelligenza, dei sogni e del cielo che stanno sulla sua testa, gli dèi dei piedi e della magia ... ecc. Questo ci aveva immensamente interessato».

Ma la storia non è finita. Anni dopo, Mauss presenta una comunicazione su Tiki a un congresso di antropologia e gli viene voglia di tornare al British Museum, dice, «per rivedere il

testo che avevo citato. Allora, con mio profondo stupore, a trent'anni di distanza, mi sono trovato di fronte a qualcosa che andava ben oltre la mia scheda. Avevo davanti a me un'enorme tavola ripiegata, che era stata redatta da esperti e riassumeva i detti dei grandi sacerdoti della Nuova Zelanda, per White, in obbedienza a disposizioni di Grey. Sono documenti che risalgono agli anni 1859-1886. Di conseguenza è completamente esclusa qualsiasi possibilità di adulterazione da parte dell'etnografia professionale, dell'etnologia e di tutte le sociologie che vorrete immaginare [impossibile passare oltre senza un cenno di ammirazione e di delizia per quel « tutte le sociologie che vorrete immaginare»]. Intorno a tutte le membra di Tiki, e a tutte le parti del corpo di Tiki, su questa grande tavola ripiegata, si dispiega la classificazione completa del mondo, quella dei tempi e degli spazi e di tutte le specie delle cose con gli dèi che vi presiedono. Perciò è l'immagine del microcosmo, con accanto lo sviluppo completo del macrocosmo, e non sono io che l'ho fatta! Non c'è ombra di dubbio, è molto più chiaro di tutti i testi dei grandi teorici della divinazione dell'antichità e del Rinascimento. Con queste parole, consegno il fatto ai materiali di René Berthelot. I sacerdoti maori hanno disegnato la figura del macrocosmo e del microcosmo». Questa scena di agnizione, in cui prima Mauss e Hertz, poi Mauss da solo, chini sulla tavola allegata a un libro, scoprono l'oggetto da cui si diramavano i loro pensieri più riposti e più costanti, fu raccontata da Mauss nel 1937, durante la discussione che seguì la conferenza di Paul Mus, *La Mythologie primitive et la pensée de l'Inde*, alla Société Française de Philosophie. Quella volta Mauss non lo disse esplicitamente, ma sembrò insinuare che il Prajapati, il Purusa che dominava, solitario, la scena dei Brahmana, poteva avere, ancora più a oriente, nella Nuova Zelanda, una controparte in quei pendenti di giada che le nobili donne maori tenevano a contatto del petto, mentre il Prajapati vedico non aveva lasciato di sé alcuna immagine tangibile. Tutto, in India, cominciava e finiva con il fuoco.

Quattro anni prima, in risposta alla conferenza di Granet (è sempre importante l'occasione, che stabilisce il nesso fra Mauss e un altro studioso), il sottinteso del *tiki* si era dichiarato più distesamente. Allora Mauss aveva detto con la massima nettezza di che cosa il *tiki* poteva essere considerato il bandolo e fin dove - molto lontano - si poteva giungere, svolgendo quella matassa. Il *tiki*, scriveva Mauss, « è in senso proprio l'immagine del mondo, una sorta di edizione barbara di una delle nozioni fondamentali dell'Oriente e dell'Occidente, quella di macrocosmo e di microcosmo in figura umana. Perché, come nei nostri antichi sistemi delle *signaturae*, alle membra del *tiki* e dell'uomo "corrispondono" esseri, cose, avvenimenti e parti del mondo. Tutto si spartisce fra "potenze e nature" non soltanto della destra e della sinistra, ma anche dell'alto e del basso, del davanti e del dietro, in correlazione con un centro». Si avverte ancora, in quelle righe, l'emozione di chi è convinto di aver finalmente trovato - e, si può dire, toccato con mano - l'«edizione barbara» di un variegato, sterminato testo del pensiero. Anzi, non solo del pensiero, ma di tutta l'esperienza. In poche parole qui si diceva che, in Oriente e in Occidente - perciò senza alcuna limitazione geografica e a dispetto di tutti i santi principi dell'antropologia -, una certa modalità della mente aveva guidato «una grandissima massa umana ».

Dalle placche di giada dei Maori fino alle tavole delle *signaturae* nei tomi degli ultimi pansofi del Seicento ermetico - e oltre, fino alle *correspondances* di Baudelaire -, un variegato corteo di esseri aveva popolato il vasto regno dell'analogia, dove continuamente le corrispondenze risuonano e «i profumi, i colori e i suoni si rispondono ».

Di che cosa si era trattato? Di pensiero - ma certamente di un pensiero di cui non si trovava traccia, se non occasionale, nelle storie della filosofia. Perché? Mauss non pose mai la questione, ma le diede una di quelle risposte di genio che incontriamo disperse nel pulviscolo dei suoi scritti: « La filosofia conduce a

tutto, a condizione di uscirne ». Frase applicabile in ogni direzione, verso il passato e verso quello che, nel momento in cui Mauss la pronunciava (1939), era l'avvenire. Che la filosofia - per lo meno nella forma che ha assunto nell'università dopo la Rivoluzione francese - non sia *il* pensiero, ma solo una delle tante forme del pensiero, una sorta di trampolino, era un presupposto taciuto dalla più ambiziosa antropologia del secolo ventesimo. Presupposto che però non andava a nessun costo dichiarato. Consegna esemplarmente rispettata fino a Lévi-Strauss. Ma fu lo stesso Mauss a svelare l'ambizione nascosta nel *suo* modo di intendere l'antropologia: «Mi spingerò a dire che l'antropologia completa potrebbe sostituire la filosofia, perché essa comprenderebbe in sé appunto quella storia dello spirito umano che la filosofia presuppone ».

Se un pendente di giada che adorna il petto delle nobili donne maori può addensare in sé tutti i cieli, tutti i mondi e tutti gli dèi, e perfino Dio - come Mauss si azzardò a dire -, che ne sarà delle varie distinzioni fra primitivi e civilizzati, fra popoli senza scrittura e popoli con scrittura, fra semplicità e complessità? Tutto andava pensato e nominato in altro modo. Quell'«omettino » di pietra durissima non sarebbe stato un talismano soltanto per le donne nobili dei Maori, ma lo sarebbe diventato per l'antropologo francese, cresciuto in epoca e in aura di positivismo, che lo contemplava su un grande foglio dispiegato al British Museum. Si può dire che tutta l'opera di Mauss, la sua instancabile, frastagliata, ramificata indagine nella direzione di una « antropologia completa » aveva trovato in quel piccolo essere il suo demone protettore.

Se i Maori, che i predecessori di Mauss avevano considerato esemplarmente primitivi, avevano sviluppato «una classificazione completa delle cose di un tipo non meno netto e incisivo di qualsiasi altra delle mitologie cosmologiche prodotte dal mondo antico», in qual modo quei sistemi di corrispondenze avrebbero potuto essere giudicati? Innanzitutto

i Maori si ponevano sullo stesso piano non solo della Cina arcaica e delle civiltà mesopotamiche, ma della tradizione ermetica in Europa. Una prodigiosa mescolanza di tempi, luoghi e circostanze si imponeva. E subito dopo affiorava un quesito: come si possono valutare, secondo quali criteri, i sistemi di corrispondenze? Insufficiente era la risposta usuale tra gli antropologi, secondo cui quei sistemi andavano giudicati in rapporto alla loro funzionalità sociale. Perché era evidente che, nella loro sottigliezza e tortuosità, essi andavano ben oltre qualsiasi applicazione nella società. C'era in essi una irriducibile sovrabbondanza di pensiero. Esattamente come nelle prescrizioni dei ritualisti vedici. Quei sistemi erano una modalità della mente. Erano sostanza di pensiero. E quel pensiero aspettava soltanto di essere apprezzato come tale: allo stesso modo in cui si considera e si giudica il pensiero di Spinoza o di Leibniz. A questo punto appariva evidente quale gesto eversivo verso l'assetto canonico del pensiero avesse compiuto Mauss quando si era posto sotto la protezione di Tiki.

E forse si poteva cominciare a intendere fino in fondo ciò che si celava in certe sue frasi apparentemente innocue. Come queste: «Le filosofie e le scienze sono linguaggi. Di conseguenza si tratta soltanto di parlare il miglior linguaggio ».

Il primo passo sta nel riconoscere la vastità, complessità, precisione, acutezza, articolazione su molteplici piani dei sistemi di corrispondenze. Il secondo sta nel domandarsi perché, in situazioni e tempi tanto diversi, il pensiero ha sentito il bisogno di assumere quelle forme. Mauss provò a compiere anche questo secondo passo, ma accennò soltanto il gesto. Appena accolto nella Société de Philosophie (le circostanze sono sempre eloquenti nella vita di Mauss), si trovò - disse egli stesso - a «pagarlo [quell'onore] dando subito lo spettacolo di due sociologi che si divorano l'un l'altro». Nel caso si trattava di Lévy-Bruhl, che aveva letto una comunicazione su *La*

Mentalité primitive e ora Mauss si accingeva ad attaccare con durezza.

Per Lévy-Bruhl, la parola che apre tutte le porte era « partecipazione ». E proprio su di essa Mauss aveva da obiettare. Non perché la parola non accennasse nella giusta direzione. Ma perché Lévy-Bruhl la usava con una vaghezza e una nebulosità che riteneva, a torto, facessero parte della nozione stessa. E questo diede a Mauss l'occasione per toccare il punto nevralgico: «La "partecipazione" non è soltanto una confusione. Essa presuppone uno sforzo per confondere e uno sforzo per rendere simili. Non è una semplice somiglianza, ma una *homotosis* [assimilazione]. Fin dall'origine vi è un *Trieb* [una pulsione], una violenza della mente su se stessa per superare se stessa; fin dall'origine vi è la volontà di legare ».

Ricorrendo per una volta, assai stranamente, a un termine freudiano come *Trieb*, Mauss si sta spingendo verso la sorgente dei *bandhu*, di quei « nessi » che compongono la rete delle corrispondenze. E, in quella volontà di connettere, scopre una *violenza* della mente verso se stessa. Momento di sospensione, di stupore, di timore, come se si stesse mettendo piede in un territorio vietato. Qui ci si stava avvicinando all'amnesia infantile della conoscenza, barriera di fuoco e di tenebra. Mauss non disse una parola di più, quella volta. Ma fece ricorso a un oggetto etnografico, come sarebbe avvenuto con i *tiki* dei Maori. Quando si trovava di fronte a uno snodo decisivo della conoscenza, che minacciava di scardinarne l'assetto, Mauss ricorreva a una singolare strategia, senza dichiararla: abbandonava le vesti dell'antropologo per assumere quelle di una guida che addita alcuni reperti nelle teche. Questa volta sarebbe toccato non a gioielli di giada, ma a maschere: «Al museo del Trocadéro si possono vedere certe maschere del nord-ovest americano sulle quali sono scolpiti dei totem. Alcune hanno un doppio sportello. Si apre il primo e dietro il totem pubblico dello "sciamano-capo" appare un'altra maschera più

piccola che rappresenta il suo totem privato, e poi all'ultimo sportello rivela agli iniziati di più alto rango la sua vera natura, il suo volto, lo spirito umano e divino e totemico, lo spirito che incarna. Poiché, sia ben chiaro, in quel momento si suppone che il capo sia in stato di possessione, di *ékstasis*, di estasi, e non soltanto di *homoïosis*. Vi è trasporto e confusione al tempo stesso ».

Mauss non si sofferma a indicare le implicazioni del suo *argomento attraverso l'immagine*. Ma quelle conseguenze vanno molto lontano. Innanzitutto perché accennano a una conoscenza che si dispone per strati, su più livelli, come passando dall'uno all'altro volto celato nella maschera. E ciascuno di quei livelli è saldamente connesso all'altro, perché si tratta dei volti dello stesso sciamano: esempio eloquente di saldissime corrispondenze. Ma c'è un punto ulteriore: riferendosi all'uso della maschera sciamanica, che viene indossata in cerimonie contrassegnate dalla possessione, Mauss insinua che la *homoïosis*, il processo di « assimilazione » attraverso cui la mente collega il simile con il simile, non sarebbe il gesto primo del pensiero, ma quasi la conseguenza di uno *stato*: la possessione. Il trasporto, la fusione del simile con il simile trovano così il loro motore in un sommovimento della psiche. D'altra parte, che la possessione sia l'origine della conoscenza era il fondamento stesso di Delfi. E Mauss, pur nella Steno graficità del dettato, va ancora oltre. Se la «partecipazione» di Lévy-Bruhl risale in definitiva alla possessione, non è già perché si tratta di una forma rudimentale («prelogica» avrebbe detto lo stesso Lévy-Bruhl) della conoscenza. Ma anche la santa Ragione degli *instituteurs* kantiani e comtiani (ben rappresentata da Durkheim) avrebbe la stessa origine. E qui Mauss assestava il colpo più duro ai suoi interlocutori, alla sua disciplina e al suo esimio parente, pur mantenendo una formulazione impeccabilmente neutrale: «La "partecipazione" non implica così solamente una confusione di categorie, ma essa è, fin dall'origine, come fra noi, uno sforzo

per identificarci alle cose e identificare le cose fra loro. La ragione ha la stessa origine volontaria e collettiva nelle società più antiche e nelle forme più incisive della filosofia e della scienza ».

Appartiene alle più deliziose ironie della storia che Marcel Mauss, agli inizi della sua carriera accademica, sia stato scelto come titolare della cattedra di Storia delle religioni dei popoli non civilizzati. E già all'ottava riga della sua Prolusione il nuovo docente dichiarava, rafforzando le parole con un corsivo: «*I popoli non civilizzati non esistono* ». Mauss era stato chiamato a insegnare una materia che dichiarava inesistente.

Trent'anni dopo, aprendo il suo corso al Collège de France, Mauss avrebbe invece potuto permettersi non solo di evitare ogni riferimento a quell'incresciosa espressione « non civilizzato », ma di abolire anche una parola più pervicace: «primitivi». Precisando: «Tutto il resto dell'umanità, che si dice primitiva e vive ancora, merita piuttosto il nome di arcaica». Sgombrati quei goffi rottami della visione positivista e progressista, rimaneva da vedere quale dignità e forza di pensiero si fosse disposti a riconoscere all'arcaico. Perché anche l'arcaico poteva essere concepito come una grezza prova generale in funzione di qualcosa di ulteriore o come confuso repertorio a cui in seguito, divenuta *compos sui*, la storia avrebbe attinto. Così Durkheim spiegava l'interesse degli studi per la religione, che altrimenti sarebbe stato imbarazzato a giustificare e lo disse nel vero manifesto della scuola sociologica francese, la Prefazione del 1898 all'«Année sociologique»: «La religione contiene in sé, fin dal principio, in uno stato confuso, tutti gli elementi che, dissociandosi, determinandosi, combinandosi in mille modi fra loro hanno dato origine alle varie manifestazioni della vita collettiva». Presupposto delle parole di Durkheim, e ben difficile da scalzare, è la convinzione che il complesso si spieghi con il semplice, il superiore con l'inferiore, il perfetto con l'imperfetto. Se c'è un dogma a cui i

moderni non sono disposti a rinunciare, è appunto questo. Sarebbe occorsa la lucidità di Simone Weil per gettare sabbia - una sabbia fatale - nei congegni di quel macchinario speculativo: «L'imperfetto procede dal perfetto e non inversamente ».

Mimetizzate fra i rendiconti dell'«Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes » - usualmente composti come un *pensum* per giustificare l'attività didattica -, poche parole danno notizia del fatto che, per il corso del 1934-1935, «il Direttore [Mauss] è riuscito a procurarsi la raccolta di *White Ancient History of the Maori* (sei volumi più uno di tavole)» e così le lezioni sono state dedicate allo studio della cosmologia dei Maori. Seguivano alcune parole rivelatrici, pur in quell'ambito angusto: l'opera di White conteneva «uno dei corpi di miti cosmogonici più coerenti che conosciamo». Per esempio il ciclo di Tiki, «macrocosmo e microcosmo, grande dio maschio, fallo e feto, creatore del Tutto », si presentava ora come « più importante e meglio coordinato, e in fondo quasi meglio documentato di qualsiasi altro ciclo di qualsiasi altra mitologia conosciuta». Affermazione carica di conseguenze. Ciò che qui si intravedeva era un rovesciamento copernicano: non già la mitologia egizia, greca, mesopotamica, vedica avrebbero dovuto offrire appigli per capire certi tratti della rudimentale e oscura mitologia maori, ma poteva darsi - all'opposto - che l'immenso e ben articolato *corpus* della mitologia maori fosse capace di ospitare in sé, come casi e sviluppi particolari, i sistemi mitologici delle più alte civiltà. Anzi, disponendoli ad dirittura *al loro posto*, come in una sequenza ordinala O almeno questo sembrava implicare una frase audacissima: «Tutti i temi delle grandi cosmogonie antiche vi hanno trovato la loro collocazione logica ».

Parole che basterebbero a far saltare i presupposti dell'antropologia, di allora e di oggi. Qui le mitologie si presentano come un unico albero - un albero-foresta, composto

di innumerevoli altri alberi, disposti in rapporti ragionati e consequenziali fra loro. E la massima approssimazione che ci sarebbe concessa, volendo percepire questo albero-foresta nella sua piena estensione, si troverebbe nei documenti della mitologia maori. Quindi la Nuova Zelanda, sempre citata come esempio di luogo perduto, in quanto privo di connessioni con le civiltà *alte*, sarebbe il luogo a cui si riconducono, come a una matrice, alcuni dei più grandiosi sistemi mitologici e cosmologici. Mauss non ha avuto modo di rendere pubblica questa concezione, che lo avrebbe messo sicuramente in difficoltà con i suoi colleghi. Ma risulta che ci pensò molto spesso, se la figura di Tiki e dei *tiki* - del dio e dei pendenti di giada che lo manifestano - continuava a ripresentarsi, anche in un testo del 1937-1938 che è andato perso.

Mauss usava sempre un pò meno parole del minimo consentito. Così le dichiarazioni che disseminò su Tiki e sui *tiki* equivalgono a un saggio programmatico. Che avrebbe potuto svilupparsi approssimativamente su queste linee: la mitologia è una modalità peculiare e irriducibile della conoscenza. Suo materiale sono le immagini, le storie e le loro combinazioni, così come la scienza newtoniana è una certa modalità della conoscenza che usa come materiali i numeri, le funzioni, le procedure di calcolo. Ma, a differenza della scienza newtoniana, che viene ogni giorno praticata, la mitologia è qualcosa di cui *si è perso l'uso*. Le sue immagini, la sua storia sono diventate «vane parole». Quale sarà allora il compito dell'antropologo? Essotericamente: quello di indagare l'intreccio inestricabile fra tutte le forine della vita e la società che le sottende, obbedendo a un unico principio: «I miti sono istituzioni sociali». Compito agevole, che Mauss era capace di svolgere brillantemente. Ma al tempo stesso lo usava come copertura per ciò che più gli premeva: l'indagine esoterica, che puntava a rintracciare gli elementi di quella conoscenza perduta di cui testimoniano i frantumi dispersi delle mitologie, dei riti, dei sistemi di corrispondenze. Impresa, questa volta,

difficilissima e quasi disperante. Che spingeva Mauss ad accurate ammissioni: Siamo ancora alla fase di preparazione dei materiali di una mitologia e molto spesso non siamo in grado se non di dimostrare che i miti sono fenomeni sociali». A questo punto, Mauss si trovava a praticare un doppio mestiere: da una parte quello di severo scienziato della *società* - questo essere onniavvolgente che mai prima era stato studiato in tutte le sue ramificazioni; dall'altra quello di uno sciamano o *medicine man* di una tribù inabissata, che tenta di ricostruirne, passo per passo, la dottrina. E appunto per questa sovrapposizione delle pratiche l'opera di Mauss sprigiona ancora un'energia segreta con la quale l'antropologia stessa, nelle sue varie scuole e ramificazioni, sembra aver perso il contatto.

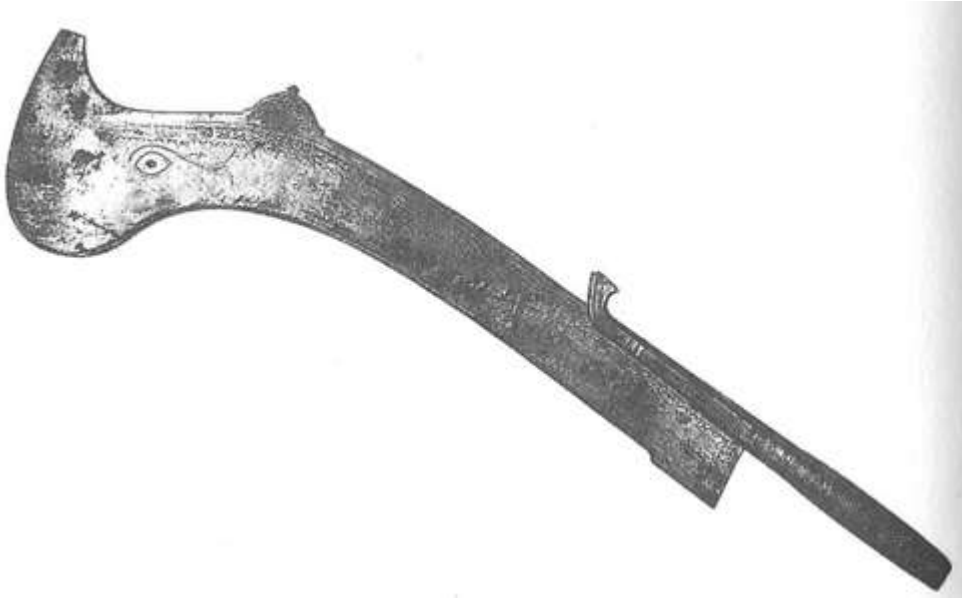
Quando ci si avvicinava a Tiki, Mauss poteva anche sembrare brusco. Che cosa poteva offrire l'Occidente, in paragone? La *Teogonia* di Esiodo. Ma, se si accostavano i due testi, che cosa ne risultava? «Si sono fatti paragoni con la *Teogonia* di Esiodo. La versione maori (e in generale polinesiana) appare più coerente, meglio elaborata, più vicina alle istituzioni vive che non quella specie di compilazione greca». Quale sfrontatezza... Non solo i Maori e i Greci si presentavano sullo stesso piano. Ma qui addirittura la parte del grezzo, dell'informe veniva attribuita a Esiodo - o a «quella specie di compilazione » che passa sotto il suo nome. Era il capovolgimento della concezione wilamowitziana dell'antichità classica, la liquidazione di ogni pretesa egemonica dell'Europa nelle cose dello spirito. Ma dove si dichiarava questo evento epocale? Nel riassunto (mezza pagina) del corso di Mauss dell'anno 1937 1938, dedicato ai «rapporti fra certi giochi e certe cosmologie arcaiche», nell'«Annuaire du Collège de France ». Non molti ne presero nota.

XIX

L'ATTO DI UCCIDERE

Se già nello scavare il terreno per l'altare si temeva di ferire la terra e le sue creature, l'uccisione di animali doveva apparire come un orrore.

JULIUS SCHWAB, *Das altindische Thieropfer*



La domanda a cui rispondere: Perché lo squilibrio fra divino e umano va corretto con una uccisione?

L'uomo è l'unico essere del regno animale ad aver abbandonato la sua natura, se per natura si intende il repertorio di comportamenti del quale ogni specie appare provvista fin dalla nascita. Forte, ma non tanto forte da non dover riconoscere la propria inermità di fronte ad altri esseri - i predatori -, l'uomo decise in un certo momento, che può anche essere durato centomila anni, non di opporsi a suoi avversari ma di *imitarli*. Fu allora che il predato si addestrò a diventare predatore. Aveva denti e non zanne - e unghie insufficienti per dilaniare la carne. Né poteva disporre di un veleno prodotto dal suo corpo, come i serpenti, temibili predatori. Dovette allora

ricorrere a qualcosa di cui nessuno disponeva: l'arma, lo strumento, la protesi. Così nacquero la selce scheggiata e la freccia. A questo punto, con l'imitazione e la fabbricazione di strumenti, erano stati compiuti i due passi decisivi che tutto il resto della storia avrebbe provato a elaborare,

sino a oggi: la mimesi e la tecnica. Se si guarda indietro, il dissestamento prodotto dal primo passo - quello della mimesi, per cui gli uomini decisero di imitare, fra tutti gli esseri, appunto coloro dai quali venivano spesso uccisi - è incomparabilmente più radicale rispetto a ogni passo successivo. Una risposta a quello sconvolgimento fu il sacrificio. Così un comportamento incongruo rispetto a ogni altro riscontrabile nel regno animale ha finito per manifestarsi pressoché ovunque. Il sacrificio era la risposta a quell'immenso sconvolgimento all'interno della specie - e il tentativo di riequilibrare un ordine che era stato per sempre leso e violato.

L'uccisione è onnipresente nella catena alimentare, che attraversa l'intero regno animale. In ogni suo anello certe specie devono uccidere altre specie per sopravvivere. Con l'uomo la catena non si interrompe, anzi si espande. Ma l'uomo è anche l'unico essere che rifletta sull'uccisione, che elabori l'atto in una sequenza di gesti prescritti. Come dicono i ritualisti vedici, l'uomo è l'unica fra le vittime sacrificali che celebri anche sacrifici. Questo accade non già perché l'uomo occupi una posizione terminale, culminante nella catena alimentare. Al di sopra di lui incombono i predatori alfa, che per millenni lo hanno terrorizzato e cacciato - e tuttora possono sopraffarlo. La capacità di riflettere sull'uccisione è dunque una anomalia nella catena alimentare, una biforcazione imprevista che si produce soltanto in quell'anello della catena. Al di sopra e al di sotto di essa, tutto continua e procede come sempre, senza variazioni. Il repertorio dei gesti è fissato in anticipo e ignora la storia. Che è appunto storia di quell'anomalia: la trasformazione di un essere fondamentalmente vegetariano in un essere onnivoro.

Storia dei diversi modi in cui quell'anomalia si è manifestata in atti e in gesti. Se la catena alimentare venisse osservata da una distanza astrale, la storia umana vi apparirebbe come un anello deformato, che assume forme molteplici e variabili, rispetto alla fissità, geometricamente rigorosa, di tutti gli altri.

Il rischio più alto del sacrificio è quello di somigliare troppo a una semplice uccisione e macellazione di un animale. Occorre prevenire questa domanda: perché inventare la complicatissima cerimonia del sacrificio, se alla fine tutto si riduce a una spartizione di pezzi di carne? Così risponde l'*Aitareya Bràhmana*: la vittima sacrificale dovrà essere divisa in trentasei parti, *perché* la strofa *brhatì* è composta da trentasei piedi: «Dividendola in questo modo, si fa della vittima un essere celeste, mentre coloro che procedono in altro modo la dilanano come briganti o malfattori ».

Quando si giunge alla massima vicinanza fra la cerimonia sacrificale e il grezzo, indominato, informe corso delle cose, l'ultima barriera difensiva, l'unica capace ancora di tenere separato il comportamento che obbedisce a un ordine dal comportamento di «briganti o malfattori», è il metro. E qui si coglie la funzione altissima che il metro svolgeva nel Veda, in quanto prima scansione di una forma, primo accorgimento efficace per distaccarsi dalla successione insensata e arbitraria dell'esistente. Perciò l'instancabile elaborazione di corrispondenze fra i singoli metri e i singoli dèi. Dove si enuncia, fra l'altro, che «la *brhatì* è la mente». Così, se la mente avvolge in sé i trentasei lacerti della vittima sacrificale, già questo basterà a trasformare quei pezzi di carne in frammenti di una compagine che ha una vita propria - e forse è anche « un essere celeste ».

Certo, il discrimine è tremendamente sottile. Ma viene il dubbio che questo fosse un elemento essenziale del gioco. In fondo, era molto più nobile e molto più semplice versare

qualcosa - anche un liquido comune come il latte - per dedicarlo agli dèi. Cerimonia solitaria, potentissima, incruenta, scaturigine di ogni sacrificio. Sarebbe stato dunque pensabile che, anche quando si dedicava agli dèi un liquido prezioso come il *soma*, ciò ricalcasse i gesti dell'*agnihotra*. Ma così non era. I riti del *soma* dovevano essere accompagnati da un sacrificio di animali. Era come se in quel modo il sacrificio volesse mettersi alla prova, volesse mostrare quanto era vicino a ciò che necessariamente accadeva nella vita normale, non rituale, che è sempre una vita da «briganti o malfattori». E quanto, al tempo stesso, ne era lontano, come provava la vertiginosa complicazione di tutto l'*agnistoma*, il sacrificio del *soma* dove l'uccisione di animali era soltanto una fra le numerosissime sequenze di gesti prescritti.

Purusa è figura altamente misteriosa. Spesso tradotta con Uomo (anche da Renou), tuttavia nel *Rgveda* non è parola generalmente usata per designare l'uomo. Mentre nei Bràhmana il sacrificio umano si chiama *purusamedha* (termine che non appare nel *Rgveda*). *Manu* è molto più frequente nel *Rgveda* - e l'origine della parola (da *man-*, «pensare») molto più chiara. Purusa invece si mostra nell'inno 10, 90, dove si racconta come il suo corpo fatto a pezzi nel sacrificio dia origine alle varie parti dell'universo, ma nel resto del *Rgveda* la parola appare solo, di sfuggita, in altri due inni. Quanto alla sua derivazione, l'unica plausibile è da *purna*, « pieno ». Quindi associabile alla «stanza della pienezza» nella *Brhadàranyaka Upanisad*. Il *Rgveda* presenta Purusa e lo squartamento del suo corpo una volta sola, per mostrare come si sia stabilito l'ordine: «Questi furono i primi ordinamenti». Allo stesso modo Prajàpati appare una volta sola, nell'inno 10, 121, per rispondere alla domanda su *ha*, su *chi* deve essere il destinatario del sacrificio. Che l'ultima strofa, dove il suo nome viene pronunciato, sia stata aggiunta posteriormente all'inno o no è indifferente. Decisivo è che della figura da cui tutto dipende - che sia Purusa o Prajàpati - nei milleventotto inni del *Rgveda* si parli in un inno

soltanto. In compenso, nelle vaste e accidentate pianure dei Brahmana e delle Upanisad, di Purusa e di Prajàpati si tratterà senza fine.

Si può dire che, nel *Rgveda*, le due figure servano in primo luogo da supporto a due frasi che hanno una formidabile capacità di espansione, come dimostreranno in tutto il resto del Veda. Per Prajàpati, è la domanda che viene ripetuta alla fine di ogni strofa, prima che venga pronunciato il suo nome: «A quale dio dobbiamo offrire l'oblazione?». Per Purusa, la frase risuona nell'ultima strofa: «Gli dèi sacrificarono il sacrificio mediante il sacrificio (*yajnéna yajnàm ayajanta devàs*)». Che la formula sia particolarmente densa e solenne è segnalato dal fatto che si ripete identica, con tutto il verso seguente, alla fine dell'inno 1, 164, il vertiginoso inno di Dirghatamas, il *rsi* Lunga-Tenebra. Anche qui, davanti all'audacia della formula, gli interpreti sembrano ritrarsi. Geldner traduce: «Con il sacrificio gli dèi sacrificarono al sacrificio ». Ma *yajnàm* è un accusativo, non un dativo. D'altra parte, la forma mediale del verbo *yaj-* permette anche questa lettura. Renou traduce: «Gli dèi sacrificarono il sacrificio attraverso il sacrificio ». E il significato ovviamente cambia. Ma anche in Renou c'è un'elusione. Così viene da lui commentato il verso: «In altre parole, l'Uomo è al tempo stesso l'oggetto offerto (vittima) e l'oggetto a cui si mira (divinità)». Ma occorre almeno una glossa ulteriore: nel verso vedico si delinea il circolo vizioso dell'autoriflessione, che gli uomini sono stati obbligati da allora a percorrere, fino a Godei e oltre. Circolo vizioso che non è un difetto del pensiero, ma fondamento del pensiero stesso. I *rsi* ne avevano la certezza: «A questo si attenero i *rsi* umani, i nostri padri, quando il sacrificio originario nacque nei tempi primordiali. Con l'occhio della mente mi sembra di vederli, coloro che per primi sacrificarono questo sacrificio ».

Quanto a Purusa: è vero che gli dèi si comportarono con lui come gli officianti che legano la vittima al « palo », *yupa*. E lo si

dice esplicitamente: « Quando gli dèi, nello stendere il sacrificio, ebbero legato Purusa come vittima». Ed è vero anche il passo successivo: che gli dèi fecero Purusa a pezzi, come avviene con ogni vittima animale («quando ebbero squartato Purusa»). Ma al tempo stesso Purusa era già il sacrificio, come spiegheranno ampiamente i Brahmana. Insieme a Prajàpati era apparso dall'uovo d'oro che fluttuava sulle acque: «Tempo un anno, ne nacque Purusa, questo Prajàpati». E Prajàpati, come viene ripetuto con insistenza, è il sacrificio. Perciò gli dèi, che operavano sul suo corpo, non erano altro che i suoi strumenti. E così, un giorno, tali sarebbero stati gli uomini, che imitano gli dèi nei loro atti. Soltanto questo poteva alleggerire la colpa di avere ucciso colui dal quale, pezzo per pezzo, era nato tutto: i metri, le strofe, i canti, ma anche il cielo, il sole, la luna. Colpa che gli dèi riversarono sugli uomini, prima che gli uomini, a loro volta, la riversassero sugli dèi.

Nelle sue interminabili vicissitudini, Prajàpati sembrava talvolta ignorare ciò che egli stesso aveva fatto. Dopo aver generato il mondo degli uomini e quello degli dèi, gli accadde di guardarli come fossero qualcosa di estraneo e di ignoto:

« Prajàpati desiderò: "Potessi conquistare i due mondi, il mondo degli dèi e il mondo degli uomini". Vide questi animali, quelli domestici e quelli selvatici. Li prese e per mezzo di loro prese possesso di questi due mondi: per mezzo degli animali domestici prese possesso di questo mondo e per mezzo degli animali selvatici prese possesso dell'altro mondo: perché questo mondo è il mondo degli uomini e quell'altro è il mondo degli dèi. Così, quando prende gli animali domestici, con ciò prende possesso di questo mondo e quando prende gli animali selvatici, con ciò prende possesso dell'altro mondo.

« Se egli completasse il sacrificio con gli animali domestici, le strade convergerebbero, i villaggi avrebbero confini vicini gli uni agli altri, e non ci sarebbero orsi, uomini-tigre, ladri,

assassini e briganti nelle foreste. Se egli completasse il sacrificio con gli animali selvatici le strade divergerebbero, i confini dei villaggi sarebbero distanti e ci sarebbero orsi, uomini-tigre, ladri, assassini e briganti nelle foreste.

«Riguardo a questo dicono: "Certamente questo, cioè l'animale selvatico, non fa parte del bestiame e non dovrebbe essere offerto: se egli lo offrisse, quegli animali in breve tempo trascinerebbero via il sacrificante morto nella foresta, perché agli animali selvatici appartiene la foresta; e, se egli non offrisse gli animali selvatici, sarebbe una violazione del sacrificio". Perciò liberano gli animali selvatici dopo essergli passati intorno con il fuoco: così, di fatto, non è un'offerta e neppure una non-offerta, e così non trascinano via il sacrificante morto nella foresta e non c'è violazione del sacrificio ».

Prajàpati sembrava momentaneamente dimenticare di avere prodotto il mondo, che gli si presentava fin dall'inizio spartito in due: questo e quello, mondo degli uomini e mondo degli dèi. Ovvero: mondo della non-verità e mondo della verità. Prajàpati voleva trovare il modo per impadronirsi di quei mondi. Allora «vide » gli animali. Quel *vedere* ha in questo caso una vibrazione inquietante, perché si connette sempre a un'azione. E l'azione è una sola: l'uccisione. In quel «vide» si riconosce ancora la percezione del cacciatore preistorico.

Per accedere alla conquista del mondo degli uomini e del mondo degli dèi occorreva servirsi degli animali. Gli animali sono la tastiera dei due mondi. Al tempo stesso, fra gli animali c'è una spaccatura che equivale perfettamente a quella fra uomini e dèi: gli uni equivalenti agli animali domestici, gli altri agli animali selvatici. Si potrebbe pensare, allora, che Prajàpati (modello di ogni sacrificante) si accingesse a un doppio sacrificio. Ma così non fu. Da una parte l'unico modo dell'azione è il sacrificio. Dall'altra il sacrificio dell'animale selvatico porterebbe alla rovina del sacrificante: la vittima, troppo

potente, ucciderebbe chi la uccide o lo trascinerebbe nel *suo* mondo. Qui scocca la scintilla metafisica, come sempre nel momento in cui ci si avvicina all'urto con la contraddizione insolubile. A questo punto il ragionamento si bloccherebbe e non oserebbe più fare un passo. Non così la liturgia.

La soluzione trovata - liberare la vittima, ma prima girarle intorno con un tizzone acceso, gesto che si compie soltanto come preludio all'immolazione - non è un puerile tentativo di accomodamento né il segno di una disfatta speculativa. Al contrario, è il segno che il pensiero ha incontrato, nella sua indagine sulla vita, qualcosa che non ammette soluzione univoca, ma esige due risposte contrastanti. Da una parte il sacrificio non può che essere totale - e investire perciò anche l'ambito degli animali selvatici -, perché il sacrificio coincide con la vita stessa. Dall'altra il sacrificio degli animali selvatici implicherebbe la fine del sacrificante - e perciò l'interruzione dell'attività sacrificale.

Questa situazione andrebbe confrontata con quella in cui si trova il mondo contemporaneo riguardo a un fatto che si sovrappone a ciò di cui qui si tratta: l'uccisione degli animali. Da una parte si dà una pratica illimitata di tali uccisioni, sulla base di una asserita necessità sociale (non è possibile imporre per decreto la dieta vegetariana). Dall'altra ogni tentativo di dare una giustificazione etica al fatto fallisce miseramente, pur all'interno di una civiltà che si picca di dare una giustificazione etica a tutto. Il contrasto è palese e stridente. Ma non risulta che sia acquisito nella consapevolezza comune. Anzi, il tema viene accantonato come molesto. Spetterà a una provocatrice professionale come Elizabeth Costello sollevarlo in sede accademica, come racconta Coetzee, suo cronista. La reazione è una serie di piccoli colpi di tosse imbarazzati.

Il primo gesto del sacrificio in quanto personaggio è la fuga. Fugge via dagli dèi prima che dagli uomini. E la fuga dagli dèi

avviene quando gli dèi non sono ancora tali. Solo il sacrificio, infatti, potrà farli diventare pienamente tali. Non ci viene mai detto con precisione *perché* il sacrificio fugge. Ma sappiamo che essere il sacrificio implica innanzitutto acconsentire all'essere ucciso. E c'è una rivolta profonda, in ogni essere, di fronte a questo: prima che in ogni altro, in quell'essere che è il sacrificio stesso.

Non vi è nulla di immediato e sicuro, nel sacrificio: anzi, esso è il risultato di un'azione di recupero, di un richiamo per mezzo della parola. Gli dèi dovettero implorare il sacrificio: «Ascoltaci! Ritorna da noi!». E il sacrificio allora assentì. Ma quell'assenso veniva dopo un brusco rifiuto. Consci della delicatezza dell'impresa, i sacerdoti si passano di mano in mano - « come un secchio d'acqua » commenta Sàyana - questo essere fragile come un seme. Così si istituisce una tradizione.

Il sacrificio è un animale pronto a fuggire. Mantenere il silenzio è come chiudere quell'animale in un recinto. E questo dà l'impressione di possederlo. Ma, se il sacrificio fugge, diventando parola articolata, allora la formula sacra - *reo yajus* - rivelerà la sua natura di rimedio estratto dal male stesso: «Quando egli trattiene la parola - poiché parola è sacrificio -, egli con ciò chiude in sé il sacrificio. Ma quando, dopo aver trattenuto la parola, emette un qualche suono, allora il sacrificio, lasciato in libertà, fugge via. In quel caso, allora, egli dovrebbe mormorare o una *re* o uno *yajus* rivolti a Visnu, perché Visnu è il sacrificio; così egli cattura di nuovo il sacrificio; e questo è il rimedio per quella trasgressione ».

Al centro del sacrificio si incontra una parola oscura: *medha*, l'essenza sacrificale che circola nel mondo come l'acqua e si addensa in cento esseri, adatti al sacrificio. Ed «essenza» qui non va inteso (solamente) nel senso metafisico: *medha* significa «midollo», «succo», «linfa». «All'inizio gli dèi offrirono l'uomo come vittima. Quando fu offerto, l'essenza sacrificale, *medha*,

uscì da lui. Entrò nel cavallo». E, dopo il cavallo, nel bue, nella pecora, nel capro, infine nel riso e nell'orzo. La sostituzione sacrificale implica perciò che una sostanza vivificante continui a fluire, seppure ospitata in ricettacoli diversi. Il passaggio dall'animale al vegetale è solo uno fra questi passaggi. Ma non si deve pensare che ciò avvenga perché il sacrificio si rende via via più innocuo. Al contrario: è il suo carattere di uccisione che viene rivendicato anche per il riso e l'orzo. *Tutto* viene ucciso di ciò che possiede l'essenza sacrificale, *medha*. Il riso e l'orzo non meno dell'uomo o del bue. Il processo è unico, la circolazione è la stessa, per «colui che sa così».

«Ora quando stendono il sacrificio, celebrandolo, lo uccidono; e quando spremono il re Soma, lo uccidono; e quando fanno acconsentire la vittima e la fanno a pezzi, la uccidono. E per mezzo di pestello e mortaio e con due pietre da macina che uccidono l'offerta di grano ». Più volte i Bràhmāna sono stati accusati di essere «sterminatamente monotoni». Eppure all'interno di quei testi si incontrano a volte - anzi, così spesso da vanificare l'accusa di monotonia - frasi o sequenze di frasi che dicono con totale chiarezza e massima concisione ciò che altri in altri luoghi sono stati restii a formulare. Sull'atto di uccidere i testi liturgici delle più disparate civiltà sono sempre reticenti. Anzi, è questa un'occasione prediletta dall'eufemismo. Non così nello *Satapatha Bràhmāna*. L'atto di uccidere, connaturato al sacrificio in genere, viene qui applicato innanzitutto al sacrificio stesso: celebrare un sacrificio implica l'uccisione del sacrificio. Che cosa si intenda non è immediatamente chiaro, ma lo si può collegare alle storie in cui il sacrificio, in forma di cavallo o di antilope, fugge via dagli dèi. Il sacrificio può essere un'astrazione - e talvolta fugge davanti ad altrettante astrazioni, quali la « sovranità sacerdotale ». Ma allo stesso modo può essere uccisa una pianta che è un re: Soma. O altrimenti una semplice offerta di grani d'orzo. O altrimenti una vittima animale. I più userebbero la parola «uccidere» solo in rapporto a quest'ultima. Mentre per i

ritualisti vedici l'uccisione della vittima animale è solo un caso fra molti in una sequenza di uccisioni. Questo procedimento potrebbe essere letto come l'opposto dell'eufemizzazione. Invece di edulcorare l'accadimento violento, lo si fa espandere applicandolo a tutto. Poiché quanto accade nel sacrificio investe il tutto dell'esistenza e si ritrova a ogni suo livello, fra le astrazioni come fra le piante.

In sanscrito, in greco e in latino l'uccisione era definita come « acconsentimento » dell'animale a essere immolato. In India l'uccisione avveniva fuori dall'area sacrificale e non doveva essere vista da alcuno eccetto lo *samitr*, il macellatore che eseguiva l'atto. E anche nel caso in cui veniva sacrificata una sostanza vegetale come il *soma*, il pestello doveva colpirla alla presenza di un personaggio bendato.

Nei capannoni degli allevamenti intensivi, in questo istante, milioni di animali trascorrono un intervallo torturante di vita, stipati in spazi che gli impediscono di muoversi prima di essere uccisi nel modo più sbrigativo. Secondo l'ideologia dell'industria alimentare ciò avverrebbe con l'« acconsentimento», *consent*, degli animali stessi, che in quelle condizioni si sentirebbero *più sicuri*.

Quando si giungeva a certi passaggi cruciali, alcuni gesti servivano ad aggirare o sormontare una contraddizione che altrimenti sarebbe stata paralizzante. Quando l'animale scelto come vittima viene condotto all'immolazione, il sacrificante deve toccarlo o no? Non deve toccarlo — si dice — perché viene condotto alla morte. Deve toccarlo — si dice anche — perché «quella [vittima] che conducono al sacrificio non viene condotta alla morte». Quale voce ha ragione? Entrambe. Ma quale seguire? Se il sacrificante tocca la vittima, ha contatto con la morte. Se non la tocca, viene tagliato via dal sacrificio. Che fare allora? Osservando la scena sacrificale, si vedeva il *pratiprasthàtr* che guidava la vittima toccandola da dietro con

due spiedi, l'*adhvaryu* teneva un lembo della veste del *pratiprasthàtr*, infine il sacrificante teneva un lembo della veste dell' *adhvaryu*. Avanzavano in fila, nel silenzio, come i ciechi di Bruegel. Ma un pò curvi, concentrati. Quel modo di procedere era la soluzione: così il sacrificante al tempo stesso toccava e non toccava la vittima. Così pensarono di evadere dalla logica mediante il gesto rituale.

Al momento dell'immolazione, si distoglie lo sguaio do. L'animale viene ucciso al di fuori del tracciato sacrificale, accanto allo *sàmitra*, il fuoco dove cuoceranno le membra della vittima, esterno all'area trapezoidale approntata per il sacrificio, verso nord-est. Come nella tragedia greca - e in perfetta corrispondenza di significato -, l'uccisione è ciò che accade *fuori scena*. Il rito o la tragedia sono complesse operazioni cerimoniali che permettono di elaborare quell'evento intrattabile, a cui non è concesso assistere.

Ed è questo il momento principe in cui si manifesta l'eufemizzazione che è insita in ogni sacrificio. Prima di colpire la vittima, non si può dire: «Uccidi!», perché «quella è la maniera umana». Occorre dire: «Falla acconsentire!». Alcuni giudicano ipocrita questa prescrizione; altri, sublime. E' l'uno e l'altro. E, soprattutto, è ciò che avviene comunque, appena il muto atto si riveste di parole. Ma sarebbe ingenuo pensare che i ritualisti vedici si preoccupassero di coprire o attenuare qualcosa. Non corrispondeva certo al loro stile. Se occorreva, sapevano precisare con la massima nettezza: « Quando fanno acconsentire la vittima, la uccidono ».

La formula brahmanica è in precisa corrispondenza con il rituale romano, che esige il mite consenso della vittima, perché la cerimonia fosse impeccabile. E già l'oracolo di Delfi aveva riconosciuto che «se un animale acconsente chinando la testa verso l'acqua lustrale ... sacrificarlo è giusto».

Il rovello continua anche dopo l'uccisione - o l'acconsentimento, se vogliamo usare la maniera degli dèi. In quel momento la vittima è diventata cibo per gli dèi. Ma «il cibo degli dèi è vivente, immortale per gli immortali », mentre la vittima è un animale esanime, strangolato o sgozzato. La contraddizione si addensa soprattutto intorno all'uccisione della vittima sacrificale, come grumi che affiorano in vari punti di una tela, guastandola. Come fare, allora? Si vedeva avanzare la moglie del sacrificante. Si rivolgeva al sacrificio, lo lodava. Poi si avvicinava alla vittima e cominciava a pulirne con acqua gli orifici. Da lì passavano - erano passati - gli spiriti vitali. Ma «gli spiriti vitali sono acqua». Così ora, appena inumidito, quel corpo immoto tornava a essere «veramente vivente, immortale per gli immortali ». Un altro ostacolo era stato aggirato.

La prima forma tangibile del male è prodotta dall'angoscia della vittima che sta per essere uccisa. Quell'angoscia si deposita nel cuore. Ma la prima caratteristica del male è che, come l'energia, non si lascia eliminare, bensì soltanto trasformare, spostare. Così il male passa dal cuore della vittima allo spiedo che la trafigge. Ma che avverrà dello spiedo? Gli officianti vorrebbero farlo inghiottire dalla corrente, vicino al terreno sacrificale. Così si avvicinano, cauti, alle acque - cercano di molcirle, chiedendo loro di essere amiche. Le acque, però, appena li vedono avvicinarsi con lo spiedo, si ritraggono. Allora comincia un negoziato. Gli officianti sanno che devono stringere un patto con le acque. Concederanno di non gettarvi lo spiedo dopo il sacrificio ad Agni e Soma - e neppure dopo quello al solo Agni. E otterranno in cambio che, una volta uccisa la vacca sterile, alla fine della cerimonia, allora si potranno gettare lo spiedo nell'acqua. I ritualisti si ritennero soddisfatti di questo risultato, perché con la vacca sterile « il sacrificio si completa ». E ciò che conclude - pensarono - per la sua posizione strategica ha il potere di trasfigurare tutto ciò che lo ha preceduto. Liberandosi di quella estrema parte del male,

potevano convincersi di essersi liberati di tutto il male. Di più sarebbe stato difficile ottenere.

Il senso della colpa per il sacrificio era acutissimo già negli dèi. Quando la prima vittima fu afferrata, un sentimento di timore li pervase: «Non si sentirono inclini a quello ». Sapevano che ciò che stava per compiersi era il modello di ogni colpa. Questo avrebbero trasmesso agli uomini. Così, qualsiasi speculazione sacrificale si fosse poi un giorno sovrapposta alla colpa, sino a vagare nell'astrazione o nei luoghi più remoti del cielo o delle origini, alla fine della cerimonia quella percezione della colpa sarebbe riaffiorata, ancora più acuminata, impellente - e concentrata in un oggetto: lo spiedo che trafigge il cuore. Come eliminarlo? La colpa non si degrada, non si disperde, non si attenua. Simile a materiale radioattivo, continua a irradiare. Ancora una volta, si trattava di trovare una soluzione all'insolubile: «Seppellirà lo spiedo nel punto dove si incontrano il secco e l'umido». Punto misterioso, non precisabile. Punto - si può supporre — dove gli elementi si neutralizzano, dove anche l'angoscia rimarrebbe sospesa, inoperante, seppure non eliminata. Questo è ciò che si può raggiungere: un precario equilibrio. L'angoscia rimane. Sbarazzarsi dello spiedo appena sarà stata uccisa la vacca sterile: questo il patto in vigore, fino a oggi. La misura più efficace è stata quella di dimenticarlo.

Alla fine del sacrificio, occorrono dei riti per uscirne. Che corrispondono punto per punto ai riti celebrati per entrare nel sacrificio. La forma A - B - B - A, nota a chiunque studi musica, ha qui la sua origine. Così anche ogni struttura dove la fine deve corrispondere al principio. E, poiché all'inizio sull'area del sacrificio non c'era niente, si tratterà in primo luogo di distruggere, eliminare, cancellare tracce. Si bruciano le erbe che hanno fatto da cuscino per gli invisibili dèi, si distruggono vari attrezzi, si brucia il palo sacrificale. Soltanto un oggetto rimane intatto, però viene occultato: lo spiedo che ha trafitto il

cuore della vittima, perché « lo strumento del crimine o del dolore deve essere nascosto ».

Il dilemma ultimo del sacrificio si mostrò quando venne ucciso Soma. Allora ci fu uno scambio di battute fra gli dèi e Mitra, che il sacrificante rammemora nel momento in cui mescola il *soma* con il latte:

«Egli lo [il *soma*] mescola con il latte. La ragione per cui lo mescola con il latte è questa. Soma in verità era Vrtra. Ora, quando gli dèi lo uccisero, dissero a Mitra: "Uccidilo anche tu!". Ma a lui non piaceva e disse: "Io sono certamente amico (*mitra*) di tutti; se non sono amico, diventerò non-amico (*amitra*)". "Allora ti escluderemo dal sacrificio!". Egli disse: "Uccido anch'io". Il bestiame si allontanò da lui, dicendo: "Lui che era amico è diventato non-amico!". Egli rimase senza bestiame. Mescolando [il *soma*] con il latte, gli dèi allora gli fornirono il bestiame; e in modo simile ora questo [officiante] lo fornisce [al sacrificante] mescolando [il *soma*] con il latte.

«E a proposito di questo dicono: "Sicuramente non gli piacque uccidere!". Perciò il latte che c'è in questa [mistura] appartiene a Mitra, ma il *soma* appartiene a Varuna: perciò lo si mescola con il latte ».

Sacrificare non può che essere complicità nell'uccisione. Solo così si può evitare di essere esclusi dal sacrificio. E questa deve essere una minaccia ben grave, se perfino Mitra, l'Amico, colui che rappresenta la purezza del brahmano, accetterà di partecipare all'uccisione, pur di non essere escluso dal rito. Ma che cosa perde chi è escluso dal sacrificio? Tutto — se ciò che si può avere è un risultato dell'azione. E se l'azione si sprigiona dal desiderio. Chi accetta l'azione — e il desiderio che la muove - accetta anche l'uccisione. E' la regola inflessibile della società sacrificale, in questo simile a - e forse modello di - ogni società segreta, ogni società criminale. Il gruppo si fonda sulla

complicità - e la complicità più salda è data dall'uccisione. Che questa poi consista nello spremere il succo di una pianta non deve in alcun modo rassicurare. Anzi, deve lasciare intravedere che il regno dove opera l'uccisione è più vasto di quel che si può pensare, vasto quanto il mondo.

Quando, in epoca vedica, si dice: *gli invisibili*, questo non va inteso come un'allusione metafisica, ma come riferimento a una situazione che ricorre in tutti i riti «solenni», *srauta*. I presenti appartengono a quattro categorie: il sacrificante, a beneficio del quale si celebra il rito (assiste ma non agisce, una volta passato attraverso la consacrazione); gli officianti (sedici: gli *hotr*, gli *udgàtr*, gli *adhvaryu*), che devono pronunciare i versi del *Rgveda*, cantare le melodie del *Sāmaveda*, mormorare le formule dello *Yajurveda*— e insieme compiere gli innumerevoli gesti che compongono la cerimonia (quest'ultimo è compito esclusivo dell' *adhvaryu*)] il brahmano, sacerdote che osserva ogni dettaglio e interviene soltanto se vengono commessi errori, per il resto mantenendo il silenzio. Ma esiste anche un ultimo gruppo fra i presenti: gli dèi, gli invisibili. O più precisamente: coloro che sono accovacciati intorno al fuoco *ahavaniya*, su strati fragranti di erba *kusa*, tutti invisibili eccetto Agni e Soma. Agni sempre visibile, perché è il fuoco. Re Soma visibile nell' *agnistoma*, perché in quel rito è il *soma* stesso che viene offerto.

Dopo essere stato purificato grazie al *pavitra* - il « filtro » che in questo caso è fatto di steli di erba sacra -, perché «impuro, invero, è l'uomo; è marcio dentro in quanto dice la non-verità », il sacrificante piega le dita verso il palmo a una a una, evocando per ciascuna una diversa potenza, perché vuole *afferrare* il sacrificio. E il commentatore aggiunge: «Non visibilmente infatti va afferrato il sacrificio, come questo bastone o una veste, ma invisibili sono gli dèi, invisibile il sacrificio».

Ogni pratica sacrificale, sotto ogni cielo, implica il rapporto con l'invisibile, però mai come nell'India dei ritualisti vedici quel rapporto è stato dichiarato, celebrato, studiato fin nei particolari minimi, fino a includere il movimento dei mignoli. Così scopriamo che i mignoli sono le prime dita a muoversi nel gesto dell'afferrare il sacrificio e stanno a rappresentare nulla meno che la mente. Questa continua oscillazione fra l'infimo e l'enorme, con pari attenzione a entrambi, è il primo contrassegno della liturgia vedica. E tale è la tensione e la precisione di quel rapporto - fittissimo, incessante - con l'invisibile che non meraviglia se la scena visibile della vita vedica è rimasta così spoglia, così poco vistosa, così aliena da ogni monumentalità, e se i suoi abitanti così poco si sono preoccupati di lasciare una traccia di sé che non fosse testuale e non trovasse il suo oggetto in quell'invisibile che non si può afferrare come un bastone o il lembo di una veste, ma comunque va afferrato. Come un tempo l'animale della foresta, l'invisibile è la preda che la liturgia insegna a cacciare, facendogli la posta, spiandolo, afferrandolo. E finalmente uccidendolo, come accadeva nella caccia e ora si ripete negli atti del sacrificio.

Dopo tutte le altre, si pone un'ultima questione sul sacrificio: perché ciò che viene offerto all'invisibile deve anche essere ucciso? Soffocare l'animale, spremere il *soma*, macinare i cereali: sempre di uccisione si tratta. E già questo implica una acutizzazione del pensiero, uno sforzo di esplicitazione che altrove non è stato ritenuto necessario. Ma per i ritualisti vedici con ciò si era giunti solo alla penultima domanda. A cui era concatenata un'altra, che insistevano a porsi: perché la celebrazione di un sacrificio è anche l'uccisione del sacrificio? Perché, nel caso del sacrificio, l'esecuzione dell'atto non può che essere esecuzione capitale non solo della vittima, ma del sacrificio stesso? Perché il sacrificio è un atto che non solo uccide, ma si uccide?

Si entra qui nella zona più occulta della speculazione liturgica vedica, una zona in cui diventa sempre più arduo trovare paralleli in altre civiltà. Ed è una zona dove occorre muoversi con cautela, perché «gli dèi amano il segreto », come ripetono instancabilmente i testi, appena si varca la soglia dell'esoterico.

Perché allora il sacrificio stesso deve morire, ogni volta che viene compiuto? E perché deve poi tornare a essere compiuto? Il sacrificio non è mai, non potrebbe mai essere un atto singolo. L'atto singolo è l'assassinio: il coltello che squarcia un corpo, la freccia che vi si conficca. Il sacrificio è invece - e non potrebbe non essere - una *sequenza* di atti, una composizione, un *opus*. Tutto converge lentamente, meticolosamente verso l'oblazione o l'immolazione. Ore, giorni, anche mesi (o anni) da una parte; pochi istanti - o un solo istante - dall'altra. Il sacrificio esige tempo, esige *il tempo*, l'articolazione nella durata. Ma sappiamo dalle vicende di Prajàpati che l'articolazione nella durata equivale alla disarticolazione del Progenitore, al suo smembramento nell'Anno, quindi alla sua morte: «Quando [Prajàpati] si disarticolò, il soffio vitale uscì dal suo interno » — e, cosa ancor più grave per il Progenitore degli dèi, Prajàpati sentì terrore della morte: « Dopo aver creato tutte le cose esistenti, si sentì svuotato ed ebbe paura della morte ».

La vita del Basso richiede la morte dell'Alto, così come la vita dell'Alto esige la morte del Basso. Perché gli dèi continuino a vivere occorre che si compia un'uccisione. Perché gli uomini continuino a vivere occorre che il Progenitore si sia smembrato nel mondo. Questo è il *rta*, l'«ordine del mondo» - o, per lo meno, è uno dei suoi principi regolatori. Ma anche questo non basta - e accenna ad altro. Fra il visibile e l'invisibile non può darsi una circolazione fluida, uno scambio indisturbato. C'è un dislivello brusco fra quei due poli, che può essere superato soltanto attraverso precisi e complicati accorgimenti. Così complicati che possono assorbire la vita intera. L'uccisione sacrificale è il più evidente e il più grave fra di essi. Se le offerte

circolassero intatte fra il cielo e la terra, se non richiedessero di essere accompagnate da un atto violento, fra il visibile e l'invisibile vi sarebbe una corrispondenza immediata. L'invisibile trasparirebbe in ogni momento nel mondo, che verrebbe così a perdere la sua opacità, la sua dura mutezza. Immensamente più facile sarebbe la vita - e anche meno avventurosa. Ma così non è. A ogni risveglio corrisponde un'incertezza radicale sul tutto - e, se l'*agnihotra* doveva essere celebrato ogni giorno subito prima del sorgere del sole, era anche perché nulla garantiva che ciò avvenisse. Forse Surya, Sole, doveva essere aiutato.

La violenza — pur se circoscritta, attenuata, eufemizzata - non era eliminabile, in quanto unico segnale adeguato, perché irreversibile, di quel dislivello, di quello iato, di quella discrepanza fra il visibile e l'invisibile che nulla avrebbe potuto saldare. Fra i due estremi c'era una cavità, una ferita aperta. Che poteva essere - provvisoriamente — sanata solo a patto di riaffermarla nell'azione violenta del sacrificio: «Egli così guarisce il sacrificio per opera del sacrificio ». Se questo avveniva, le forre impraticabili del sacrificio si trasformavano in una pista celeste. Allora si innalzava in volo quel falco che fino a un istante prima era stato un altare edificato con diecimilaottocento mattoni, tanti quante sono le ore dell'anno. Un altare fatto di tempo. E al tempo non poteva essere sottratta la potestà, anzi l'obbligo di uccidere.

Che fra il visibile e l'invisibile vi sia uno scarto, un divario, una frattura, che il visibile rimanga alla fine sospeso sul vuoto: questo non viene mai esplicitato nei testi vedici. Non tutta la *dottrina della foresta* (espressione usata per designare l'insegnamento esoterico) andava detta - o poteva essere detta in certi termini. Rimaneva qualcosa di scosceso, incombente, che corrispondeva alla costituzione di ciò che è. Se il sacrificio fosse soltanto l'illusione di alcuni gruppi di uomini vissuti in epoche e condizioni remote, la vita che lo ignora non si

troverebbe costretta a ricordarlo e ritrovarlo, camuffato, subdolamente ricorrente e sfuggente, come un'antilope nera in mezzo alle macchine.

Alcuni pensieri dei ritualisti vedici potrebbero essere esposti senza ricorrere alle loro categorie e argomentazioni, ma usando parole accettabili anche in un'aula universitaria del secolo ventunesimo. Per esempio così: il rapporto fra il visibile e l'invisibile si sovrappone a quello fra il discreto e il continuo. Come il visibile non arriverà mai a penetrare nell'invisibile, per quanto si espanda e diventi sempre più trasparente e significante, così il discreto non arriverà mai a coincidere con il continuo, che lo avvolge e lo sopravanza.

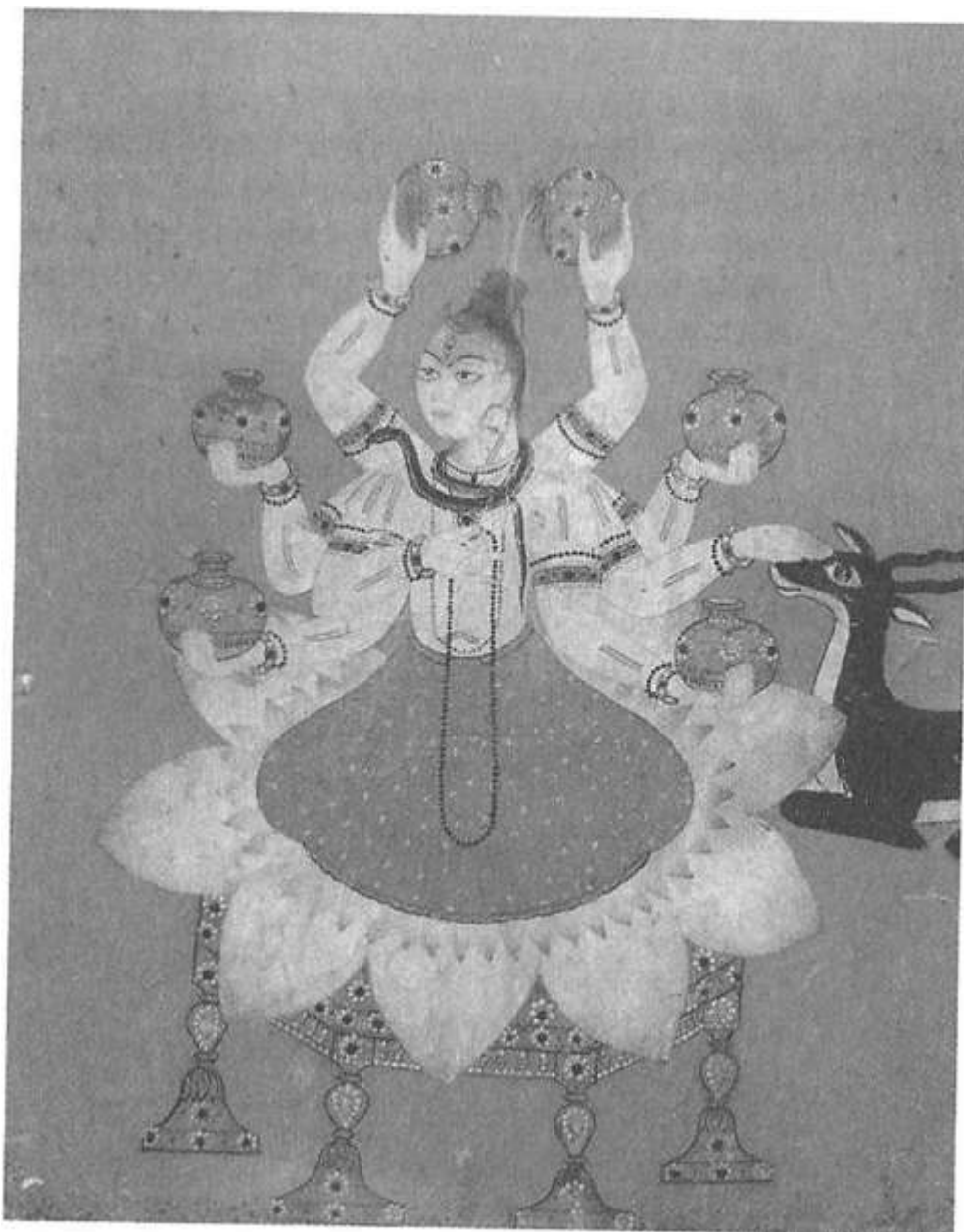
C'è un punto di frattura, fra le due serie, spesso riconoscibile da qualche traccia di sangue. L'invisibile e il continuo appartengono alla mente e manifestano la sua sovranità. Il visibile e il discreto sono il dispiegarsi di ciò che è esterno alla mente, innervato dalla mente ma irriducibile alla mente. Tutto ciò che accade è uno scambio e un passaggio ininterrotto fra i quattro angoli di questo quadrilatero. Il punto dove si incrociano e si scontrano le piste è il centro del *quincunx*, la quinta pietra su cui vengono adagiati gli steli del *soma* prima che altre quattro pietre li colpiscano, li dilani no, perché ne possa colare il succo inebriante.

XX

LA CORSA DELL'ANTILOPE NERA

L'antilope nera è considerata da molti come la più bella fra le antilopi per via dell'elegante pelame nero e bianco del maschio e le lunghe corna a vite. La specie un tempo vagava in grandi mandrie nella boscaglia e nelle terre coltivate dell'India - cosa che la rendeva la più visibile e cacciata della fauna locale. Ora quelle grandi mandrie non ci sono più e l'animale si muove entro ciò che rimane dei suoi pascoli in piccoli gruppi sparsi.

G.B. SCHALLER, *The Deer and the Tiger*



Mrga è l'antilope nera, per eccellenza. Ma la parola designa qualsiasi animale selvatico. Ciò che avveniva dell'antilope nera implicava tutto il mondo degli animali non domestici, il mondo che un tempo era stato sinonimo della *caccia*. Parlare dell'antilope nera risvegliava la sensazione di un intero assetto della vita e del pensare, che già in epoca vedica era stato sommerso, eppure continuava a innervare ogni pensiero. Karl Meuli fu eccessivo nel suo tentativo di derivare il fenomeno del

sacrificio, nella sua interezza, dalla caccia. Ma, se non coinvolge anche la caccia - e l'epoca dei cacciatori -, ogni teoria del sacrificio non può che essere monca.

Àryāvarta, « la terra degli Arii », è lo spazio dove « per natura vaga l'antilope nera » - e ciò fa di esso « il paese adatto ai sacrifici ». La civiltà è il luogo del sacrificio - e il sacrificio si può celebrare soltanto là dove vaga in libertà l'antilope nera, animale *non* sacrificabile. Al tempo stesso, per sei volte lo *Satapatha Brāhmaṇa* afferma: « La pelle di antilope nera è il sacrificio ». E i ritualisti non sprecavano le parole.

Di fatto l'antilope nera non viene sacrificata, ma viene uccisa lo stesso, anzi la scena della sua primordiale uccisione è visibile ogni notte nel cielo, dove l'antilope è Orione, trafitto dalla freccia di Sirio. Si intenda: dove l'antilope è Prajāpati trafitto dalla freccia di Rudra. Ma «allora», quando l'antilope fu trafitta da Rudra, «gli dèi la trovarono e le tolsero la pelle, portandola via con sé». In quella occasione, si dice, «il sacrificio fuggì via dagli dèi e, diventato un'antilope nera, si mise a vagare». Quindi l'agguato di Rudra a Prajāpati era *già* un sacrificio. Non solo: la pelle dell'antilope, animale *non* sacrificabile, appartiene al sacrificio, anzi viene usata «per la completezza del sacrificio». Senza poggiare su quella pelle, il sacrificio sarebbe manchevole. E gli mancherebbe appunto ciò che al sacrificio è *proibito*. Eppure, se il sacrificio non si estende a tutto non è efficace. L'aporia non sembra risolvibile. Ma a che cosa serve il rito se non a risolvere con il gesto ciò che il pensiero non può risolvere? Così la pelle dell'antilope nera diventerà « il luogo della buona opera ».

Che qualsiasi evento appartenga ad almeno due mondi - il cielo e la terra, l'invisibile e il visibile - è sottinteso in ogni momento delle cerimonie. Ma come mostrarlo a colui che viene consacrato? Come fare in modo che poggi su tutti e due i mondi? Si stenderanno per terra due pelli di antilope nera,

«congiunte lungo il bordo, così come questi due mondi sono, in certo modo, congiunti lungo il bordo ». Quasi si trattasse di mondi in apparenza di pari estensione e non dissimile aspetto, che vengono cuciti lungo il bordo e comunicano poi violentemente attraverso buchi nei quali viene fatto passare un laccio. Sono le due modalità del contatto: l'adiacenza osmotica, lungo i bordi del mondo, dove le cose sembrano appartenere non più a uno ma a due mondi; e l'irruzione (i buchi), che spiega l'improvviso risucchio occasionalmente esercitato da un mondo sull'altro. Soltanto se il sacrificante poggia su quelle due pelli di antilope cucite insieme potrà essere consacrato.

A un certo punto il sacrificante prenderà una pelle di antilope nera e vi si siederà: «I suoi peli bianchi e quelli neri rappresentano i versi *re* e i versi *sàman*: e precisamente i bianchi i *sàman* e i neri le *re*; o all'inverso, i neri i *sàman* e i bianchi le *re*. Quelli marroni e gialli, invece, rappresentano le formule *yajus*».

Sedersi su una pelle di antilope nera: soltanto questo gesto permette che il sacrificio si completi. E, poiché il sacrificio è tutto, il tutto non può essere incompleto. Perciò l'angoscia dinanzi all'incompletezza è acuta e sempre ricorrente: avrà la testa il sacrificio? O, comunque, sarà completo? Queste domande rintoccano, pulsano. Soltanto l'atto di sedersi sulla pelle di antilope nera può dare una risposta che acquieta. Perché? C'è una storia dietro, naturalmente: una antica e oscura storia. Fra gli dèi e il sacrificio l'accordo non è immediato, anzi: «La natura divina ... non presenta alcuna affinità particolare con il sacrificio ». Però gli dèi sanno che soltanto attraverso il sacrificio potranno sconfiggere i loro avversari: gli Asura, i Raksas. Sanno anche che soltanto al sacrificio debbono se ora sono immortali. Ma il sacrificio non è una conoscenza che si rivela e si lascia possedere in una volta sola. E non è neppure un *corpus* ben definito. Per sua natura, il sacrificio si espande in ogni direzione: ma fin dove? In ogni caso, «gli dèi videro i

sacrifici a uno a uno» dice la *Maitràyani Samhità*. Fu una conquista graduale, incerta, faticosa. E spesso, là dove gli dèi non riuscivano, riuscivano i *rsi* - come accadde, fra gli altri, a un *rsi* serpentino, Arbuda Kadraveya, che insegnò agli dèi come bere il *soma* senza essere travolti dall'ebbrezza. Allora gli dèi dovettero seguire umilmente ciò che un veggente aveva intuito prima di loro. Questa fu la vita per lungo tempo, prima che apparissero gli uomini - e tentassero anche loro di raggiungere tutto attraverso il sacrificio. Ma la via fu ben più tormentosa. Se il sacrificio era fuggito via dagli dèi, tanto più spesso avvenne con gli uomini. E perché, sin dall'inizio, il sacrificio era fuggito e, «diventato un'antilope nera, si era messo a vagare » ? Nessun testo dà una risposta soddisfacente. Ma occorre ricordare un sottinteso: l'antilope non è un animale sacrificabile. L'antilope è, per eccellenza, l'animale selvatico, la preda del cacciatore. Mentre sacrificabili sono soltanto gli animali domestici, e precisamente cinque fra di essi, uno dei quali è l'uomo. D'altra parte si afferma più volte che «la pelle di antilope nera è il sacrificio». Questo è dunque lo stato delle cose: l'animale che «è quasi l'emblema del sacrificio» non può essere sacrificato. Al tempo stesso, si dice che «là dove per natura vaga l'antilope nera è il paese adatto ai sacrifici; al di fuori di quello si trova il paese dei barbari». O anche, compendiosamente: «Ascoltate le leggi del paese dov'è l'antilope nera». La libera corsa dell'antilope nera traccia i confini della civiltà, che coincide con i luoghi dove si pratica il sacrificio. Solo un animale selvatico può tracciare il perimetro dei luoghi della legge.

L'antilope fugge perché gli dèi vogliono sacrificarla (l'antilope, infatti, è il sacrificio) - e l'antilope sa di essere un animale che non può e non deve essere sacrificato. L'antilope ha due sole controparti invisibili: il predatore e il cacciatore. Due esseri singoli, che uccidono fulminei, senza intralci cerimoniali, con i loro artigli o le loro frecce. Sono l'immediato stesso. L'opposto dunque di una torma di esseri - gli dèi — che si scelgono la loro vittima e intorno a essa imbastiscono una lunga cerimonia, che

va eseguita con una sequenza di atti. Ma nel pensiero dei ritualisti, secondo le parole luminose di Malamoud, «l'esecuzione, nel senso di attuazione, del sacrificio equivale all'esecuzione, nel senso di uccisione, non soltanto della vittima, ma dello stesso atto sacrificale». Per questo l'antilope si sottrasse agli dèi. Nessuno ci ha raccontato che cosa accadde dopo, quando gli dèi la inseguirono. Ma un giorno tornarono con una pelle di antilope nera. L'avevano uccisa e scorticata, così come fanno i cacciatori. Da quel momento non si diedero più alla caccia. Passavano il tempo escogitando e celebrando sacrifici. Quanto agli officianti, dovevano sempre cingersi i fianchi con una pelle di antilope nera. O almeno averla a portata di mano e toccarla, come per ricordare qualcosa. Oppure l'iniziando doveva sedersi sopra di essa, come se il contatto con la terra andasse mediato da quei peli di animale, nei quali dichiaravano di riconoscere i metri. Il contatto con la pelle dell'antilope non serviva soltanto a ricordare quella fuga e quell'inseguimento che nessuno ci ha raccontato. Ma altri inseguimenti, altre fughe, di cui qualche scena ci è stata narrata - o accennata. Due episodi spiccano fra tutti.

Prajàpati si accostò al corpo della figlia Usas e, mentre la toccava, si trasformò in antilope, come anche Usas. Fu allora che Rudra lo trafisse con la sua freccia a tre nodi. Sembrava una scena di caccia - e in quel momento Rudra diventò *mrgavyàdha*, «colui che trafigge l'antilope». Prajàpati, che «è il sacrificio», si sollevò allora, piagato, verso il cielo. Fuggiva gli dèi, suoi figli, che avevano congiurato contro di lui. Fuggiva Rudra, l'Arciere, che lo aveva trafitto nel momento più alto del piacere. L'antilope che era Prajàpati fuggiva, troppo tardi, da un agguato. Questo non era parte di una cerimonia: i suoi figli — ora suoi avversari — volevano semplicemente ucciderlo, come una delle tante bestie della foresta. Il sacrificio fuggiva dinanzi alla pura, istantanea uccisione, quella che raggiunge la preda attraverso il cacciatore. E fuggiva troppo tardi. Ma Prajàpati aveva una sua meta: uno spicchio del cielo, dove si adagiò

formando una costellazione: Mrga, l'Antilope, quella che i Greci chiamarono Orione. E non solo la preda, anche il cacciatore si mosse verso il cielo. L'Arciere diventò Sirio, il Cacciatore dell'Antilope. Le tre stelle in cui i Greci riconoscevano la cintura di Orione erano la freccia a tre nodi scoccata da Rudra. Così quella scena diventò lo sfondo di ogni altra scena. E così poté anche illuminare ogni scena: di notte l'Antilope, Mrga, segnava la via, la «pista», *màrga*, per le sue compagne che vagavano nella foresta. Da allora a oggi, i significati di quella scena non si sono esauriti. Ancora alziamo gli occhi per contemplarla e scopriamo qualcosa.

Per quanto riguarda la storia degli uomini, uno dei significati era questo: la caccia è lo sfondo del sacrificio. Il sacrificio è una risposta alla caccia: è una colpa che si sovrappone alla colpa della caccia. L'uomo sacrifica perché ha cacciato, perché caccia. E caccia perché ha riconosciuto nell'uccisione un atto irreparabile e insopprimibile, almeno da quando cominciò a mangiare carne, imitando i predatori da cui si no allora era stato divorato. Così diventò più potente, ma si espose anche, per sempre, al «pericolo più grande», che consiste in questo: «Il cibo degli uomini è fatto soltanto di anime. Tutti gli esseri che dobbiamo uccidere e mangiare, tutti quelli che dobbiamo colpire e distruggere per fare i nostri vestiti hanno anime come noi, che non scompaiono insieme al corpo e che devono essere pacificate perché non si vendichino su di noi, dal momento che gli portiamo via i corpi». Così parlò Aua l'eschimese a Knud Rasmussen, con ineguagliata lucidità. Questo era il punto oscuro, che nessuno voleva nominare, perché troppo terrore emanava - e perché nulla sarebbe mai riuscito a cancellarlo. Era una soglia accecante, il luogo della colpa, dove le cerimonie spingevano gli uomini ogni volta a tornare per fargli commettere un'altra colpa - il sacrificio - che guarisse la prima colpa: l'uccisione. L'officiante che tocca di continuo, senza apparente ragione, la pelle di antilope nera, durante la cerimonia, oscuramente ripercorre tutto questo, come se

l'intera storia degli uomini si condensasse in quel suo gesto. Soprattutto la parte più remota, la più lunga, la più pervicace di quella storia si faceva avvertire nel contatto con la pelle di antilope nera.

Ci fu poi un'altra fuga dell'antilope. Avvenne durante il sacrificio di Daksa, quel sacrificio che fu la catastrofe, latente in ogni sacrificio successivo. Daksa, l'officiante, non aveva voluto invitare Siva, seduttore e rapitore di sua figlia Satì. Voleva che l'ordine sacrificale sussistesse senza quel dio, che lo travalica. Questo invito negato fu l'origine della rovina. Per il resto, nessuno è mai stato un officiante impeccabile come Daksa - e nessun sacrificio era mai stato preparato con tanta cura e tanta grandiosità. Ma la precisione e l'ordine rigoroso non bastano. Escludere è appunto ciò che il sacrificio non può mai fare. Se il sacrificio non abbraccia il tutto di ciò che è, non è che un massacro. Anzi: diventa un massacro. Così gli dèi, flagellati dalla furia di Siva, si trovarono a strisciare sul terreno, sanguinanti e doloranti intorno all'altare. Allora il sacrificio fuggì, inorridito, insieme al fuoco. Non già, questa volta, perché stavano per sacrificarlo, ma perché il sacrificio falliva, rivelava di non essere in grado di sostenere il tutto di ciò che è. Perciò si rifugiava in cielo. Senza il fuoco sacrificale, nessun rito ormai sarebbe stato possibile. Si vide l'antilope sollevarsi dall'altare di Daksa e correre verso il cielo e nel cielo. Ma lì fu raggiunta, ancora una volta, dalla freccia di Rudra. Il sacrificio poteva interrompersi, sospendersi, fuggire: non l'uccisione. Questo era il messaggio che si conficcava con la freccia nella carne dell'antilope. Si imponeva, a questo punto, una constatazione: dal sacrificio si vuole sempre fuggire. O perché il sacrificio si compie o perché non riesce a compiersi. Ma in ogni caso si viene raggiunti da una freccia. E' un ritorno alla caccia? O un'estensione del sacrificio stesso? Ha senso chiederselo? Ciò che rimane è scritto nel cielo - e lì perennemente la freccia raggiunge l'antilope. Sotto quell'immagine noi viviamo, testimoni della fuga e della ferita.

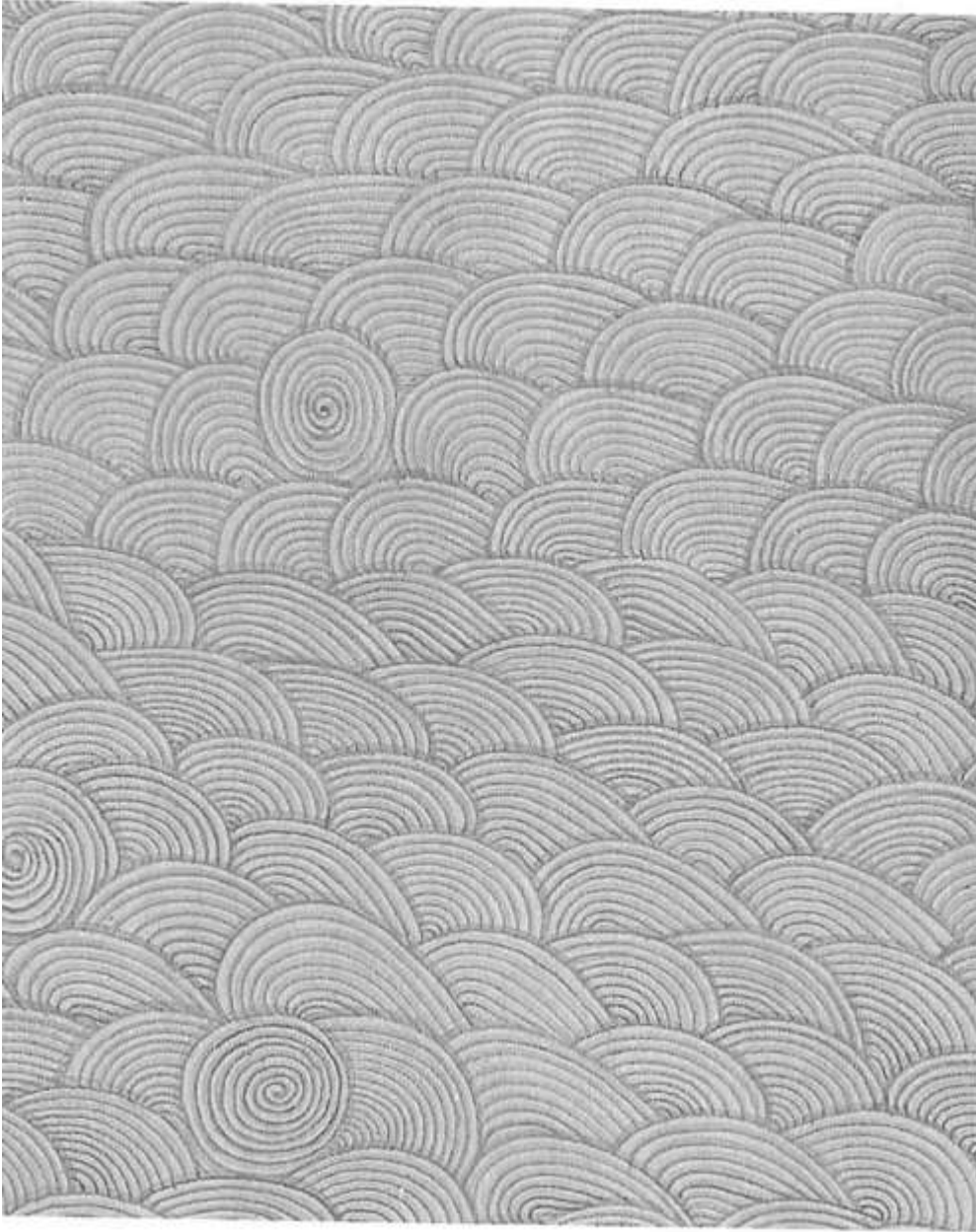
Erede di Rudra in un altro eone, Siva mantiene un rapporto stretto con l'antilope. Usa sedersi su una pelle di antilope nera. A parte il serpente, l'antilope è l'unico animale che Siva tenga a contatto con il suo corpo. Nei bronzi la si incontra spesso fra le dita della mano del dio, pronta a lanciarsi nella corsa. Quando Siva vaga nella foresta come mendico, spesso un'antilope gli si avvicina e alza la testa verso di lui, che le offre foglie con la mano sinistra, mentre la destra regge una ciotola che è il teschio di Brahmà. Come Rudra, Siva viene chiamato *mrgavyàdha*, «colui che trafigge l'antilope», ma anche *mrgàksa*, «colui che ha occhi di antilope». È il cacciatore e la preda. Non perché qualcuno riesca a colpire Siva (come mai potrebbe?), ma perché Siva è la totalità del sacrificio: quello che si svolge secondo i riti, vicino al villaggio, e quello che si svolge senza regole, nella foresta del mondo.

La corsa dell'antilope nera fu anche la corsa di un pensiero estremo, che attraversò i valichi dell'Afghani stan per arrestarsi nella pianura del Gange. Apparentemente non vollero andare più avanti. Continuarono a venerare una pianta che cresceva in montagne lontane. Era sempre più difficile procurarsela. Sempre più di rado potevano spremere il succo. Attraverso quella pianta, veneravano l'ebbrezza. Era la cosa ulti ma da conquistare.

Là dove vaga l'antilope nera è la civiltà. E l'antilope nera è fuggita dal sacrificio, che fonda la civiltà. Perciò la civiltà si estende fin dove circola un essere che dalla civiltà è fuggito, che dalla civiltà non ha voluto essere ucciso.

XXI

IL RE SOMA



Al *soma* e ai suoi riti sono dedicate migliaia di pagine nei Bràhmana; e tutti gli inni nel nono ciclo del *Rgveda*. Fra i magri *realia* a cui si fa cenno nei testi, il *soma* è quello più presente. Ma non sappiamo con certezza che cosa fosse, se non questo:

era un « succo », *soma*, che procurava ebbrezza. I tentativi per identificarlo, dalla metà dell'Ottocento a oggi, hanno tutti un che di goffo e poco probante. Inoltre non spiegano per quale motivo, già in epoca vedica, si parlasse del *soma* come di cosa del passato, che andava sostituita nei suoi riti. Ma come si può sostituire l'ebbrezza? E' questa l'ironia più tagliente - fra molte altre - che incontra chi si avvicina al mondo vedico. Non a caso trascurata o rimossa dai molti studiosi che continuano a trattare il *soma* come un segno algebrico: importante — dicono - è ricostruire con precisione i gesti che celebravano il *soma*, meno importante è conoscere che cosa celebravano. I moderni in genere sono fieri quando enunciano precetti del genere, indifferenti verso *qualsiasi* sostanza, preoccupati solo di mettere in chiaro i procedimenti. Pensano con ciò di essere giunti a un alto grado della scala evolutiva.

Ma non sapere che cos'era il *soma* è come non sapere che cos'è il fuoco. Perché Agni e Soma sono due dèi, ma anche una fiamma e una pianta - e, attraverso quella fiamma e quella pianta, sono gli unici dèi continuamente in viaggio fra la terra e il cielo, fra il cielo e la terra. Non sapere qualcosa di più su quella pianta chiamata *soma* è una fatale amputazione della conoscenza.

L'espansione della mente provocata dal *soma* non si arrestava davanti ai *flammantia moenia mundi*, alle mura divampanti del mondo. Andava oltre. La mente sfrecciava di là da ogni barriera e guardava tutto dall'alto: «Mi estendo più in là del cielo e di questa grande terra» proclama Indra (o chiunque si senta simile a Indra). E intanto, alla fine di ogni strofa, ripete, come un mormorio ossessivo: «Che abbia bevuto il *soma*?». Chi parla non è più dentro al mondo, ma lo osserva dall'esterno, come un giocattolo o un palcoscenico di burattini. Ebbrezza, onnipotenza, facilità: «Voglio mettere questa terra di qua o di là », « Presto voglio spingere questa terra qui o lì ». Su quella sensazione i ritualisti vedici commisurarono la potenza. Nella

vita normale, vivevano in case provvisorie e migravano con i loro armenti. Ma, quando assaggiavano il *soma*, tutta la terra e il cielo diventavano loro sudditi fedeli, disposti a lasciarsi plasmare o annichilire da un tocco sovrano. Quando parlavano di potere, non si riferivano a imperi, che ignoravano, o ad armi, palazzi ed eserciti, che ignoravano altrettanto, ma a quella sensazione di un singolo, di ogni singolo che avesse partecipato a un sacrificio del *soma* e ne avesse attinto un sorso da una di quelle coppe di legno quadrangolari, *camasa*, secondo le prescrizioni liturgiche.

Puerile e grandiloquente, Indra era il primo cantore del *soma* - e soltanto il *soma* poteva infondergli quell'esaltazione che gli concedeva di compiere le sue imprese eroiche. Una delle quali fu la conquista del *soma* stesso, grazie a un'inversione dei tempi che era intrinseca alla logica vedica. Gli altri dèi, dispettosi, un giorno esclusero Indra dal *soma*. Troppe colpe si erano addensate su di lui, a cominciare dalla decapitazione del tricefalo Visvarupa, che dopo tutto era un brahmano. Ma, se Indra veniva escluso dal *soma*, tanto più ne sarebbero stati esclusi gli *ksatriya*. Il succo che dà il senso della sovranità veniva proibito al dio stesso della sovranità e agli uomini che su di lui si modellavano.

Intanto i brahmani bevevano il *soma* - e tacevano. Indra celebrava il *soma* - e non poteva più berlo. Improvvisamente affiorava, in un barbaglio, il conflitto segreto, sordo, perenne fra le due sovranità, fra il sacerdote e il re. Che per il resto erano tenuti ad agire in accordo. Il Veda, a differenza di tutto il mondo che seguirà, fu sempre squilibrato, anche se non troppo visibilmente, in favore dei sacerdoti.

Chi è nobile? Chi può vantare una « sequenza di dieci antenati che bevevano il *soma* ». Ma, per bere il *soma*, occorre essere invitato. La colpa di Indra - maggiore di ogni altra - fu quella di aver voluto bere il *soma* per forza. Tvastr si era rifiutato di

invitarlo. Comprensibilmente, poiché Indra aveva appena ucciso suo figlio. Se non da Tvastṛ, Indra avrebbe comunque dovuto essere invitato da un altro brahmano. E' questa la fondamentale debolezza degli *ksatriya*-. il loro re ha bisogno di essere invitato a bere il *soma*. E solo un brahmano può invitarlo. Ne va dell'ebbrezza, ma anche del più puro potere. Dei brahmani che bevono il *soma* si dice che possono uccidere con lo sguardo.

La vita di Soma - « il dio meno compreso della religione vedica» scrisse una volta Lommel - è rimasta nell'ombra perché molti si sono ritenuti paghi della sua identificazione con la pianta del *soma* o di quella (più tarda) con la luna. Tuttavia, essere allo stesso tempo un succo inebriante, un corpo celeste, un re e un dio non ha in sé nulla che turbi il pensiero vedico. Nella sua manifestazione regale, Soma fu capostipite di una dinastia - la *dinastia lunare* - che attraversa tutta la storia mitica dell'India sino al *Mahābhārata*.

Padre di Soma fu uno dei Saptarṣi: Atri, il Divoratore. Per tremila anni aveva esercitato il *tapas* con Ir braccia alzate. Sembrava «un pezzo di legno, un muro o un masso». Tale era l'acuità della sua coscienza che non sbatteva mai gli occhi. E dai suoi occhi, un giorno, cominciò a colare un succo e illuminò ogni angolo era Soma. Le dee che presiedevano a tutte le direzioni si riunirono per accogliere quel bagliore nel loro ventre. Ma la luce traboccava. Il feto di Soma cadde a terra e Brahma lo depose su un carro trainato da cavalli bianchi. Che cominciò a vagare per i cieli, diffonde n do un chiarore perlaceo. Dissero: «E' la luna». A quel tempo Dakṣa, sommo brahmano, doveva maritare le sue sessanta figlie. Alzò gli occhi verso la radianza lunare e decise di affidarne ventisette a Soma. Lo avrebbero accolto, notte dopo notte, nella sua corsa attraverso il cielo. E ciascuna avrebbe in pari misura goduto di lui. Divennero le case lunari, il primo corpo di ballo dalle *paillettes* argentate. Poi Soma fu consacrato re con le

celebrazioni di un grandioso rituale, dove il futuro sovrano offrì i tre mondi come onorario ai *rsi* che avevano officiato il sacrificio.

Alla fine, Soma si depurò nel bagno *avabhrtha*, che segnava la conclusione del rito. D'improvviso si sentì sollevato, leggero, finalmente incosciente. Tutti gli dèi, tutti i *rsi* l'avevano riverito. Era sovrano su tutto. Che cosa mancava? L'arbitrio. Quella strana ebbrezza che sgorga dall'arbitrio. Sentì che nella sua mente si schiantavano nuove onde: tracotanza e lussuria. Quale poteva essere l'oltraggio più grave? Rapire la moglie di un brahmano. Soma sapeva bene che « anche se una donna ha avuto dieci mariti non brahmani, se una volta un brahmano le ha preso la mano allora egli solo è il suo sposo in modo esclusivo ». Ma nessuno poteva sottrarsi a Soma, il fluido che penetra ovunque e rende tutto desiderabile. Così il suo occhio si fissò su Tara, consorte di Brhaspati, cappellano degli dèi. Non fu difficile rapirla e fu esaltante congiungersi con lei, dallo squisito volto rotondo, lunare.

La conseguenza del ratto non poteva essere altro che una guerra, nel cielo. Fu la quinta guerra fra i Deva e gli Asura. In mezzo ai ripetuti massacri, mentre le sorti erano ancora sospese, molti avevano dimenticato l'origine dello scontro. Non però Brhaspati, che era «letto «l'avvoltoio» per l'acutezza del suo sguardo. Si accorse subito che il ventre di Tara (nel frattempo gli era stata riconsegnata) si stava arrotondando. La guardò con sprezzo e le disse: «Mai potrai tenere un feto nel tuo grembo, che mi appartiene ». Poi le ingiunse di abortire. Ma Tara era testarda e nulla odiava al mondo come l'arroganza brahmanica, di cui Brhaspati era il modello. Non obbedì.

Interrogata dai Deva, riconobbe che stava per partorire un figlio di Soma. Quando Budha nacque, addensava in sé la bellezza luminescente della madre e del padre. Intanto Soma deperiva. Il sovrano dei cieli, l'amante perfetto, il ricettacolo

dell'ebbrezza soffriva di consunzione polmonare. Si sentiva più fiacco, la sua luce si attenuava. Allora tornò dal padre. Immobile e asciutto come uno stecco, Atri non lo degnò di uno sguardo. Ma in seguito, a poco a poco, mentre serviva umilmente quell'essere immobile e silenzioso, Soma sentì che stava guarendo. La linfa riprese a scorrere, lentamente, nelle vene del cosmo.

Il tradimento di Tara fu tanto più blasfemo e oltraggioso in quanto il re Soma era *l'unico* re per i brahmani, quindi per Brhaspati. Per il re *ksatriya* tutto può diventare cibo, eccetto il brahmano, perché «il suo re è Soma ». Così i brahmani non possono essere toccati dagli *ksatriya*, ma hanno in sorte di essere ingannati e derisi dal proprio sovrano: Soma. Il nemico più insidioso è interno alla propria potenza, fosse anche il *brahman*. « *Spiritualia nequitiae in coelestibus* » dirà un giorno Paolo. La massima empietà proviene dal dio sovrano.

Rivelatrice è una postura: «Perciò il brahmano, durante il rito della consacrazione del re, siede sotto lo *ksatriya* ... Il *brahman* è la matrice della regalità (*ksatra*), perciò, se anche il re raggiunge la più alta posizione, alla fine non può che poggiare sul *brahman*, sua matrice. Se dovesse danneggiarlo, danneggerebbe la sua matrice ». Mescolanza indissociabile fra subordinazione (il brahmano si pone *sotto* il re) e preminenza (il re non può nascere se non dal *brahman*).

Soma è la qualità pura che sta sulla soglia del regno della quantità. Soltanto grazie a *soma* la quantità è giustificata a esistere: «Poiché egli compra il re, tutto quaggiù si può comprare»; «Poiché misura il re, perciò vi è una misura, sia la misura fra gli uomini sia qualsiasi altra ». Il denaro, la misura: per entrare nel mondo hanno bisogno del re Soma, l'unica materia che è solo qualità, incommensurabile, insostituibile, origine di ogni misura, di ogni sostituzione. Se si recide questo nodo, l'ordine si disfa.

Lo scambio è un atto violento perché fra cielo e terra non vi è una fluidità sicura, garantita. La corrente è ostacolata, continuamente deviata. Il sacrificio, e di conseguenza lo scambio, servono a ripristinarla, ma attraverso un'azione che ha qualcosa di forzato, di urtante, un restauro che presuppone una ferita e ne aggiunge una nuova.

Ci si avvicinava al *soma* con desiderio, ma anche con timore: «Non terrificarmi, o re, non trapassare il mio cuore con il tuo fulgore». Si avvertiva il rischio, in ogni istante. *Soma*, il fuoco liquido, doveva dirigersi verso la testa, dove l'aspettavano, accovacciati, i Saptarsi, i soffi che ne sarebbero stati esaltati. Ma intanto lo si supplicava: «Non andare sotto l'ombelico». Allora si sarebbe stati sopraffatti.

Il primo che abusò del *soma* fu anche colui che lo conquistò: Indra. Avido, impaziente, sconsiderato, strappò il liquido a Tvastr e lo bevve senza riti, senza mescolarlo, senza filtrarlo. Il suo corpo «si disarticolò da tutte le parti». Il liquido inebriante usciva da tutti i suoi orifizi. Poi Indra vomitò. Non sapeva più che cosa fare, allora «ricorse a Prajàpati». «Indra giaceva a terra,

disfatto. Gli dèi gli si raccolsero intorno e dissero: "Veramente era il migliore fra noi; il male lo ha colpito: dobbiamo guarirlo!". Questo avrebbe obbligato gli uomini, un giorno, a istituire il rito della *sautràmani*, per sanare il malessere e la colpa di Indra verso il *soma*. Da allora, gli uomini invocarono i sorsi del *soma* aggiungendo una richiesta discreta: « Come i finimenti il carro, così voi tenete insieme le mie membra». E non mancavano di precisare umilmente: «Questi succhi mi proteggano dal rompermi una gamba e mi preservino dalla paralisi». Ebbri e precisi.

Soma e Agni sono legati da un'affinità più potente e segreta di ogni altra, innanzitutto perché, unici fra gli dèi, si permettono

di essere anche visibili: Agni in ogni fuoco che divampa; il re Soma in ogni pianta di *soma* che qualcuno coglie su montagne impervie e poi vende perché venga offerta in sacrificio. E sono legati anche dall'origine: quando entrambi appartenevano ancora agli Asura e respiravano nella « lunga tenebra » - dice il *Rgveda* -, che era il ventre di Vrtra. Nati o usciti dal mostro, che poi Indra avrebbe ucciso facendosi aiutare da Soma stesso («Tutti e due vogliamo colpire Vrtra, esci fuori, Soma!» gli aveva intimato Indra). Ma la storia poteva diventare ancora più sconcertante, se si scopriva che Soma non solo era fuggito dal ventre di Vrtra, ma *era* Vrtra. Lo *Satapatha Bràhmana* non lascia dubbi: « Soma infatti era Vrtra: il suo corpo è quello delle montagne e delle rocce dove cresce la pianta chiamata Usanà, così disse Svetaketu Auddalaki. "La vanno a prendere e la spremono; e per mezzo della consacrazione e delle *upasad*, grazie ai *tànunaptra* [cerimonie che fanno parte del sacrificio del *soma*] e all'invigorimento ne fanno il *soma*" ». Sono parole in cui si condensava l'intera vita di Soma, da quando aveva occultato se stesso dentro se stesso fino a quando era diventato una pianta trasportata fra gli uomini e dagli uomini trasformata e uccisa.

Per la loro origine e per le loro vicende, Agni e Soma sono l'elemento più occulto, che va stanato dalla tenebra, e insieme il più manifesto, quello che appare visibilmente nel sacrificio, nei fuochi e nell'oblazione prediletta dagli dèi e dagli uomini. Giustamente Bergaigne distaccava Agni e Soma dall'insieme dei Deva, non solo perché Soma è «*il fuoco allo stato liquido*», non solo perché i caratteri dei due dèi sono in larga misura intercambiabili, ma perché l'intera loro esistenza appartiene a uno strato più segreto di ciò che è, così come l'ebbrezza invade la coscienza apportandovi qualcosa di più remoto, soverchiante e indecifrabile.

Rispetto ad Agni e Soma, i Deva hanno qualcosa dei *paruenus*: nati sulla terra, hanno raggiunto il cielo attraverso il sacrificio,

quindi attraverso Agni e Soma. I quali invece sono nati nel cielo e da lì furono trasportati sulla terra: Soma in quanto *syenabhrta*, «portato dall'aquila», Agni in quanto consegnato da Matarisvan, il Prometeo vedico. Il *Rgveda* lo ricorda così: «Matarisvan ha portato l'uno [Agni] dal cielo, l'aquila ha strappato l'altro [Soma] dalla montagna [celeste]». Vi è dunque un movimento incrociato, fra gli dèi, che corrisponde a due lignaggi. Non meno degli uomini, gli dèi potevano essere diversi *per nascita*.

« Ora Soma era nel cielo e gli dèi erano qui sulla terra. Gli dèi desiderarono: "Venisse quel Soma da noi: potremmo sacrificare con lui, se venisse". Crearono queste due apparizioni (*maya*), Suparnì e Kadru. Nel capitolo sui fuochi *dhisnya* viene esposto come avvenne quella vicenda di Suparnì e Kadru.

« Gàyatri volò verso Soma, mandata da loro due. Mentre lo stava portando via, il Gandharva Visvàvasu glielo rubò. Gli dèi se ne accorsero: "Soma è stato portato via da laggiù, ma non viene da noi, perché i Gandharva lo hanno rubato".

«Dissero: "Ai Gandharva piacciono le donne: mandiamogli Vac e lei tornerà da noi con Soma". Gli mandarono Vac e lei tornò da loro con Soma.

«I Gandharva la seguivano e dissero: "Soma a voi, Vac a noi". "Così sia" dissero gli dèi. "Ma se lei preferisce venire qua, non portatela via di forza: corteggiamola". Quindi la corteggiarono.

«I Gandharva le recitarono i Veda, dicendo: "Guarda come li conosciamo, guarda come li conosciamo".

«Gli dèi allora crearono il liuto e si sedettero a suonare e cantare, dicendo: "Così ti canteremo, così ti divertiremo". Lei si volse verso gli dèi; ma, invero, essa si volse verso di loro per frivolezza, poiché, per andare verso la danza e la canzone, si allontanò da coloro che cantavano inni e pregavano. Perciò fino

a oggi le donne non sono che frivolezza: perché fu in questo modo che Vac ritornò, e le altre donne fanno come lei ha fatto. Ed è per questo che più facilmente si incapricciano di chi danza e canta.

« Così Soma e Vac stavano con gli dèi. Ora, quando qualcuno compra Soma per ottenerlo, è per sacrificare con il [Soma] ottenuto. Chi sacrifica con un [Soma] non comprato, sacrifica con un Soma che non è veramente ottenuto».

Con l'usuale sobrietà - e senza disdegnare un rimando da studioso occidentale ad altro passo dove si espone in dettaglio la vicenda di Suparnì e Kadrù - viene qui raccontata la conquista di Soma, presupposto di ogni azione liturgica. Che cosa sarebbe, infatti, il rito se non avesse al suo centro questa sostanza irradiante, che è anche il più desiderato ospite celeste sulla terra? I primi la cui vita, senza di lui, perderebbe ogni senso sono gli dèi. Ma gli dèi, da soli, non riuscirebbero a conquistare Soma. Hanno bisogno dell'aiuto di un essere che è al tempo stesso un metro e un animale: Gàyatri, che appare come un grande uccello. Mai il potere della forma era stato (e sarà) dichiarato così temerariamente come in questo passo: gli dèi non riuscirebbero a staccarsi da terra se non fossero soccorsi da una sequenza di ventiquattro sillabe che è un essere vivente. Il racconto di come avvenne la conquista sarà ripreso più avanti. Qui l'accento è invece su che cosa avvenne *dopo* la conquista. Innanzitutto l'impedimento celeste: i Gandharva, che abitano nel cielo, non si lasciano sfuggire Soma. Così Visvàvasu lo strappa a Gàyatri. Di nuovo, gli dèi non saprebbero che fare, se non ricorressero all'aiuto di un altro essere femminile: Vac, Parola. La vicenda che segue non è soltanto la primordiale commedia dei sessi, che forse soltanto Aristofane avrebbe saputo mettere in scena con altrettanta sapienza. Qui si gioca una partita metafisica - e per la prima volta, con somma chiarezza e concisione, si afferma una equivalenza: Parola-Donna- Denaro. Alla stessa conclusione giungerà l'illuminista

Lévi-Strauss nelle *Structures élémentaires de la parente*. E non parlava in lui la scienza occidentale, nella sua più nobile versione? Equivalenza piena di ambiguità e di trabocchetti. Ma anche di immensa potenza. E' la via d'accesso a ogni modernità: basterà che lo scambio si espanda e si emancipi da ogni rispetto - e saremo già nel mondo nuovo, preordinato e forse anche profilato nel calco dell'antico. Già questo sarebbe stupefacente: ma ancor più lo è la critica corrosiva che la civiltà fondata sul *brahman* qui esercita verso se stessa. Se la frivola Vac non accettasse di buon grado di essere usata per un baratto, come una *putain au bon coeur*; se gli dèi — per esaltare ancora l'insolenza dello scenario - non avessero scelto di danzare e cantare per riconquistarla, anziché intonare i Veda, come invece fanno i Gandharva, commoventi nel loro candore, Soma, che dei Veda è l'ipostasi, non sarebbe mai giunto agli dèi; infine, se Soma non venisse comprato - precisa alla fine puntigliosamente il ritualista -, non sarebbe il vero Soma, il Soma efficace, il Soma «ottenuto», che permette di «ottenere». La scena deliziosamente erotica e beffarda della contesa per Soma fra gli ignari Gandharva - ignari e innamorati delle donne come possono esserlo soltanto i celesti - e i callidi dèi è anche la scena che introduce al regno del valore di scambio, fin troppo noto a ogni lettore moderno. Non vi è intervallo tra il fortunoso arrivo sulla terra di Soma, sostanza autosufficiente e radiosa, e l'instaurazione universale dello scambio, dove Soma si accolla addirittura la funzione di garante e rimando nascosto, come l'oro rispetto alla moneta per Marx. L'arcaico e il nuovissimo si dicono qui insieme, nelle stesse sillabe. Forse è questo il segreto del metro Gàyatri.

Il testo dello *Satapatha Bràhmana* aveva già avvertito: «Nel capitolo sui fuochi *dhisnya* viene esposto come avvenne quella vicenda di Suparnì e Kadru». Finalmente ci si arriva — e si ascolta:

« Ora Soma era in cielo e gli dèi erano qui [sulla terra]. Gli dèi desiderarono: "Potesse quel Soma venire a noi; potremmo sacrificare con lui, se venisse". Produssero due apparizioni, Suparnì e Kadru; Suparnì invero era Vac (Parola) e Kadru era questa [Terra]. Provocarono discordia fra loro.

«Esse allora disputarono e dissero: "Chi di noi due riuscirà a vedere più lontano avrà l'altra in suo potere". "Che sia così". Kadru allora disse: "Guarda laggiù!".

«Allora Suparnì disse: "Sulla riva laggiù di questo oceano c'è un cavallo bianco vicino a un palo, io lo vedo, anche tu lo vedi?". "Certamente lo vedo!". Poi Kadru disse: "La sua coda pende giù [dal palo]; ora il vento la agita, lo vedo".

«Ora, quando Suparnì disse: "Sulla riva laggiù di questo oceano", l'oceano in verità è l'altare, con ciò intendeva l'altare; "C'è un cavallo bianco vicino a un palo", il cavallo bianco, in verità, è Agni e il palo significa il palo sacrificale. E quando Kadru disse: "La sua coda pende giù; ora il vento la agita, lo vedo", questo non è null'altro che la corda.

« Suparnì allora disse: "Vieni, voliamo laggiù per accertare chi di noi due ha vinto". Kadru disse: "Vola tu, tu dirai chi di noi ha vinto".

« Suparnì allora volò laggiù; e vide che tutto era come Kadru aveva detto. Quando ritornò, essa [Kadru] le disse: "Hai vinto tu o io?". "Tu!" essa rispose. Questa è appunto la storia di Suparnì e di Kadru.

«Allora Kadru disse: "Ho vinto il tuo Sé (*àtmànām*); laggiù c'è Soma nel cielo; vai a prenderlo là per gli dèi, e con ciò riscattati dalla morte". "Che sia così!" ri spose [Suparnì]. Allora produsse i metri; e quella Gayatri rapì Soma dal cielo.

«Egli [Soma] stava racchiuso fra due coppe d'oro; i bordi taglienti si chiudevano a ogni battito degli occhi; e quelle due coppe erano, in verità, Consacrazione e Ardore (*tapas*). Quei guardiani Gandharva lo custodivano; essi sono questi focolari, questi sacerdoti dei fuochi.

«Essa [Gàyatrì] strappò una delle coppe e la diede agli dèi. Questa era la Consacrazione: così gli dèi si consacrarono.

« Poi strappò l'altra coppa e la diede agli dèi. Questa era l'Ardore: così gli dèi praticarono l'ardore, cioè le *upasad* [triplici offerte di burro chiarificato ad Agni, Soma e Visnu], perché le *upasad* sono ardore ».

Ciò che Kadru (Terra) vede e sua sorella Suparnì (Parola) non vede - nella lontananza di là dall'oceano dove appare quel cavallo bianco che è Agni - è la corda che lega il cavallo al palo sacrificale: «Null'altro che la corda». Rispetto a Terra, Parola è colei che non vede con totale precisione. E la totale precisione è una corda che lega alla morte. Perciò Kadru sfida la sorella a compiere appunto quell'azione che può riscattarla dalla morte: il furto del *soma*. E' come se Kadrù dicesse: Poiché sei così - e non vedi ciò che ti lega alla morte -, dovrai volare fino al cielo e compiere quell'impresa audace che sola può riscattarti dalla morte. Altrimenti, non vedere la corda che lega al palo del sacrificio significa essere già morti - o almeno avere perso il proprio Sé.

L'esistenza diventa pienamente tale soltanto in presenza del *soma*. Perciò la storia del ratto del *soma* è il presupposto di ogni altra, per gli uomini. Storia di una liberazione che è al tempo stesso un riscatto, di un dono che è al tempo stesso l'estinzione di un debito. Non meraviglia perciò che nella storia di Suparnì sia incastonato il principio che regge la vita di tutti da allora: «Appena nasce, l'uomo nasce in quanto persona come un debito dovuto alla morte; quando offre sacrifici, riscatta la sua persona

dalla morte, così come Suparni si riscattò dagli dèi ». In queste poche righe, e con la massima concisione, si dice il motivo dell'abissale differenza di presupposti che separa l'India vedica dall'Occidente. O per lo meno da ciò che, dopo lunga elaborazione e macerazione, è finito per diventare il presupposto taciuto, il *buon senso* occidentale: la visione dell'uomo come *tabula rasa*, la tavoletta di cera di cui parlava Locke. Questo è l'unico presupposto che permette di far funzionare la complicata macchina della vita sociale (e a che altro - dicono alcuni - dovrebbe servire il pensiero?). Certo, l'Occidente è anche Platone, per il quale un equivalente del « debito » vedico è la memoria da riconquistare. Ma qui si parla dei presupposti che reggono la vita sociale. E, in particolare, di quelli che si sono resi espliciti soltanto con l'inizio del moderno (appunto con l'età di Locke). In quel momento diventa palese ciò che operava occultamente già prima. E che converge nell'idea principe dell'empirismo: l'individuo come apparato percettivo del tutto impregiudicato, essere che prende forma sulla base di ciò che progressivamente colpisce i suoi sensi - e di nient'altro.

«Debito», *ma*, è parola-cardine per l'uomo vedico. La sua vita intera è un tentativo sempre rinnovato di saldare quattro debiti, che gravano su di lui dalla nascita: il debito verso gli dèi, verso i *rsi*, verso gli antenati, verso gli uomini. Verranno saldati, nell'ordine, con il sacrificio, con lo studio del Veda, procreando, offrendo ospitalità. Che i debiti siano quattro non deve ingannare. La loro origine è una sola: il debito con la morte e con il suo dio, Yama. Però il testo qui non nomina il dio, ma parla soltanto di « debito verso la morte (*rnam mrtyoh*) ».

La vita è un bene che la morte ha lasciato a ogni uomo in deposito (con usufrutto). Bene di cui la morte chiederà la restituzione, facendo rientrare l'uomo nella morte. Questo il presupposto di ogni vita, il suo squilibrio congenito. Ma a questo squilibrio corrisponde un contrappeso, dalla parte degli

dèi: quando l'uomo offre l'oblazione a certe divinità, «quali che siano le divinità, esse ritengono che sia un loro debito esau dire il desiderio del sacrificante nel momento in cui i.i l'oblazione».

Si profila qui un'altra parola-cardine: *sraddhà*, «fiducia nell'efficacia rituale». Che è il modo vedico di e nunciare il nostro « credere ». E oltre tutto, come ha osservato Benveniste, «l'esatta corrispondenza formale fra il latino *cre-do* e il sanscrito *srad-dhà* garantisce un'eredità molto antica». Nella sua manchevolezza di debitore congenito, il sacrificante offre la sua oblazione fiducioso, in quanto pensa che in quello stesso momento gli dèi cominciano a riconoscersi in debito verso di lui. Solo l'instaurarsi di una doppia obbligazione - degli uomini verso gli dèi e degli dèi verso gli uomini - rende possibile quella circolazione che è la vita stessa. Procurandosi un credito presso gli dèi, l'uomo (cioè il sacrificante) *ritarda*, pospone, dilaziona l'istante in cui dovrà saldare il suo debito verso la morte. Su questo doppio squilibrio si fonda ogni azione. Sulla base di questo squilibrio ogni azione acquista senso.

Osserva Malamoud che la parola *rna*, « debito », apparentemente non ha etimologia. I quattro debiti congeniti e la categoria stessa del debito si presentano in modo abrupto, senza giustificazioni - e sono destinati a percorrere un lungo cammino, rimanendo vivi e potentemente avvertibili anche all'interno del mondo, ben più tardo, della *bhakti*, della « devozione » che pretende di fare a meno dell'ortodossia rituale. A questo Malamoud aggiunge, come in parallelo, che «non vi è alcuna mitologia dell'indebitamento». Senz'altro vero, di fatto, ma con una eccezione: la storia delle due sorelle Kadru e Suparnì (o, in altri testi, Vinata) e della conquista di Soma. Storia che, non a caso, è il presupposto di tutte le altre storie vediche. E' sufficiente quella storia per fondare il sistema di scambi, perennemente squilibrato, fra gli uomini e gli dèi. Ma anche fra la vita e la morte.

Come possono gli uomini imitare il complesso scenario della conquista di Soma? Replicandone il passaggio ultimo: il baratto fra Vac e Soma. Offriranno una vacca a un oscuro personaggio (il mercante che porta il *soma* sul suo carro) per *comprare* quel tesoro. Tutto avviene in forza di una equivalenza: la vacca è Vac. E la vacca è latte. E il latte è oro: « Latte e oro hanno la stessa origine, perché entrambi nati dal seme di Agni». La ripetizione umana non ha nulla della debordante teatralità divina. Ma svela un punto che prima era rimasto occultato: quel baratto - fra un essere femminile e una sostanza - è più precisamente una vendita, che si compie attraverso l'oro, fonte di ogni moneta. Il primo scambio, la prima sostituzione avviene con ciò che è l'insostituibile per eccellenza: *soma*, la sostanza che è uno stato dell'essere, uno stato della mente che solo attraverso di esso si può raggiungere.

Ma con l'acquisto del *soma* non tutto è risolto. Una scena si aggiunge, come preludio grottesco ed enigmatico. La prima vendita era una finta vendita. Così come Vac era stata offerta in baratto ai Gandharva per ottenere Soma, ma poi — grazie allo stratagemma del corteggiamento - era tornata nel campo degli dèi; così la vacca che gli uomini usano per comprare il *soma* dal mercante alla fine torna da loro. Come? Perché, alla fine del mercanteggiamento, il venditore di *soma* viene bastonato e la vacca gli viene portata via. Ciò che sulla scena divina era una deliziosa e subdola schermaglia, sulla scena umana diventa un atto di pura violenza. E' come se il gesto della vendita fosse troppo grave per essere accettato sino in fondo. Un atto brutale deve subito cancellarne le conseguenze. Ma questo non fa che esaltarne il carattere di passo fatale.

La vendita e la misurazione, questi due gesti irreversibili, possono essere compiuti soltanto dopo l'arrivo dell'ospite regale, la pianta di *soma* sul carro del mercante, come se soltanto il *soma* fosse in grado di offrire un campione assoluto, a cui ogni scambio, ogni misura possano riferirsi: «Egli

[*Vadhvaryu*] poi distende il tessuto piegato in due o in quattro, con la frangia verso est o verso nord. Su di esso egli misura il re: e, poi ch  egli misura il re, perci  c'  una misura, sia la misura fra gli uomini sia qualsiasi altra misura». Soma, l'essere che   pura qualit , percepibile soltanto come intensit  della mente, esaltata dal succo di quella pianta, garantisce e fonda il mondo della quantit , dove tutto si misura e si vende. Che cosa accadrebbe senza il *soma*? Si continuerebbe a vendere e misurare, ma all'insegna del «peso falso» direbbe Joseph Roth.

L'*adhvaryu* che officiava nella cerimonia del *soma* teneva un pezzo d'oro legato a un dito. Perch ? Nel mondo degli uomini, che   il mondo della non-verit , il *soma* irrompe come una verit  palpabile, unica sostanza emissaria dell'altro mondo, del mondo degli dèi, che sono la verit . Questo giustifica le cautele, gli accorgimenti che si usano per avvicinarlo. Come attorno a un nucleo rovente si muovono gli officianti. Sanno che ogni loro gesto pu  danneggiarli, ma pu  anche danneggiare la verit , che sta davanti a loro, inerme come una qualsiasi pianta, come un ospite.

Perci  prima di toccare il *soma* con le dita lo toccano con l'oro, intermediario divino in quanto seme di Agni, «in modo che [il sacrificante] possa toccare gli steli [del *soma*] con la verit , in modo che egli possa maneggiare il *soma* con la verit  ». Per trattare il *soma*, per non urtarlo, gli uomini devono trasformarsi in portatori di verit , andando contro la loro natura. A questo serve innanzitutto il rito. Tanto pi  spicca, in contrasto con queste delicate attenzioni, la brutalit  che ha contrassegnato l'acquisto del *soma*, quando il mercante che l'aveva venduto finiva per essere bastonato.

« Egli compra il re; e, poich  egli compra il re, tutto quaggi  si pu  comprare. Egli dice: "Venditore di soma, il re Soma   in vendita?". "E' in vendita" dice il venditore di *soma*. "Lo comprer  da te". "Compralo" dice il venditore di *soma*. "Lo

comprerò per un sedicesimo della vacca]". "Re Soma certamente vale più di questo" dice il venditore di *soma*. "Sì, re Soma vale più di questo; ma grande è la grandezza della vacca" dice l' *adhvaryu*».

Questa è la scena fondatrice di ogni economia. Ma perché il *soma* deve essere comprato - e se non è comprato non è efficace? Perché, se non per ribadirlo, il testo precisa più volte che si sta parlando del «*soma* comprato » ? Perché il debito viene prima del dono. Si nasce con il debito, si offre e si riceve successivamente - nel tempo, nel rito - il dono. Il mercante rappresenta i Gandharva che intercettarono Soma, primordiale incidente fra cielo e terra. Questo ci ricorda che anche per gli dèi Soma non giunse come semplice dono. Dovettero prima riscattarlo dai Gandharva. Dovettero diventare «senza debiti» verso di loro. E, prima ancora, il *soma* stesso era stato rapito da Gàyatri per riscattare Suparni (o Vinata) dalla schiavitù. C'è sempre un riscatto, prima della conquista. Perché, fra cielo e terra, nulla accade mai senza ostacoli. C'è sempre almeno una freccia che vibra, c'è sempre qualcosa che viene strappato. Le conseguenze di quell'atto gravano poi sulla vita terrestre. Chi le ignora non conosce il cielo.

Per sedici volte il sacrificante si avvicina a un sacerdote e gli offre il suo onorario rituale. La *daksinà* può essere di quattro tipi: «L'oro, la vacca, il tessuto e il cavallo ». La distribuzione degli onorari è scandita secondo un ordine rigoroso. Ultimo a ricevere il dono è il sacerdote *pratihartr*, a cui è affidata la mansione più semplice: trattenere le vacche, « così che egli [il sacrificante] non le perda».

Osservando questa scena, nella sua meticolosa scansione, si potrebbe pensare che sia la parte più recente del rito - quasi un'aggiunta volta a sigillare la chiusura della cerimonia con l'offerta di un compenso ai sacerdoti che vi hanno operato. Visione moderna, ingenua. Il primo che aveva distribuito gli

onorari rituali era stato Prajapati. Allora a mala pena esistevano il mondo, gli dèi, gli uomini. Perché tutti erano appena sorti dal sacrificio di Prajàpati. Ma Prajàpati si preoccupava ugualmente di distribuire gli onorari rituali, come se lo scambio quasi coincidesse con l'origine. A un punto tale che quella distribuzione di onorari poteva intaccare il mondo - o addirittura esaurirlo, se non si fosse interrotta.

Così almeno pensò Indra, re dei Deva, che temono sempre di essere scalzati da qualcuno: dai loro fratelli Asura, ma anche dagli uomini che tentano di raggiungere il cielo mediante il sacrificio - o anche, si scopriva ora, dalla sconsiderata magnanimità del Progenitore: «Indra pensò tra sé e sé: "Ora darà via tutto e non ci lascerà nulla"». In quel momento Indra aveva avvertito che la potenza dello scambio e della sostituzione, se abbandonata a se stessa, è incontrollabile e corrosiva, come quella di una Banca Centrale che continua a stampare moneta. Allora intervenne con la sua folgore, che in questo caso era una semplice formula: l'invito a rivolgergli una preghiera.

La soddisfazione che Indra ottenne per il suo cruccio fu modesta, se paragonata alla solennità e severità dell'obbligo connesso con gli onorari rituali. Il cui principio viene affermato e ribadito in questa forma: «Non ci dovrebbe essere nessuna offerta, come dicono, senza un onorario rituale ». Questa frase si avvicina a essere un postulato. Innumerevoli le conseguenze che si traggono da quelle poche parole, ramificate, insinuanti. Il postulato stesso viene solo occasionalmente ricordato, quando sia il caso — e sempre accompagnato da quel « come dicono », che è il modo più sobrio e sbrigativo per appellarsi all'autorità della tradizione. Si afferma in questo modo che non è ammissibile offrire alcunché, quindi compiere un gesto (anzi *il* gesto) per eccellenza gratuito, senza al tempo stesso dare una *daksinà*, che è esattamente l'opposto: un onorario, il compenso per un'opera precisa compiuta da un altro. Così implicando che

la gratuità ha un prezzo. E non solo lo ha, ma *deve* averlo. La gratuità *deve* essere connessa con uno scambio (perché l'onorario viene scambiato con l'opera, il lavoro del sacerdote). Ma lo scambio non può che sorgere dall'atto gratuito, con la pura offerta, con il *tyàga*: la decisione di «cedere», abbandonare qualcosa, lasciare che scompaia nel fuoco, mentre lo si guarda, con attenzione.

In tutta la storia del re Soma chi rimane, alla fine, defraudato è il popolo dei Gandharva. Proprio coloro che avevano come principale missione quella di essere guardiani di Soma ora rimangono guardiani del vuoto. E' una situazione che va corretta, se il mondo vuol mantenere un qualche equilibrio. E così avvenne: « Gli dèi officiavano con lui [l'uomo]. Quei Gandharva che erano stati guardiani di Soma lo seguirono; e fattisi avanti dissero: "Lasciaci avere una parte del sacrificio, non escluderci dal sacrificio; che anche noi abbiamo una parte del sacrificio!".

«Dissero: "E allora, che cosa ci sarà per noi? Come nel mondo laggiù siamo stati i suoi guardiani, così saremo i suoi guardiani qui sulla terra".

«Gli dèi dissero: "Che sia così!". Dicendo: "[Ecco qui] a voi la retribuzione per Soma", egli assegna loro il prezzo di Soma ».

Il *soma* deve essere comprato perché è stato rubato dal cielo - e il prezzo da pagare serve a tacitare i suoi guardiani, i Gandharva. Prima una violenza dissestante, poi uno scambio che offre un'illusione di equità: questo il rapporto con il cielo, non solo degli uomini ma anche degli dèi, quando ancora il cielo dovevano conquistarlo.

Lo scambio appare in rapporto a una lesione. Più per coprirla che per sanarla. La violenza che è avvenuta nel cielo con il ratto del *soma* non può rimanere senza risposta, ma la risposta non

può che essere ragionevole e ingannevole: un prezzo per qualcosa che non può essere sostituito. La sostituzione si manifesta in rapporto a ciò che non è in suo potere sostituire. La *hybris* dello scambio si svela pienamente là dove pretende di attuare la sostituzione dell'insostituibile. E che cos'è l'insostituibile? Il *soma*. Soltanto in rapporto al *soma* lo scambio si mostra nella sua cupidigia di sottomettersi la totalità di ciò che è.

Se ci chiediamo che cosa innanzitutto sono i metri, occorrerà rispondere che sono orme. Orme in cui qualcun altro mette il piede. E, nel mettervi il piede, entra nell'essere di chi ha lasciato l'orma. Questo avviene con le orme della vacca che serve per acquistare il *soma*: «Egli la segue, entrando in sette sue orme; così egli prende possesso di lei ». Quella vacca è Vac, Parola: come donna splendente incantò i Gandharva e alla fine li abbandonò, preferendo ai loro pii canti liturgici le frivole canzoni degli dèi. Comunque, Vac va corteggiata — e così anche la vacca che si vende per acquistare il *soma*. Fra i suoi doni c'è appunto questo: aver scandito un primo ritmo, un passo, che gli uomini poi imiteranno. Ma è essenziale che tale misura sia esterna all'uomo, che provenga da un altro essere. La parola è una donna desiderabile o un animale che si usa come moneta. In ogni caso, quel suono che erompe dall'oscurità dell'uomo, e sembrerebbe appartenergli come un gemito, gli è invece esteriore, anzi è il primo essere visibile che egli desidera, anche se di lei ormai rimane soltanto una successione di orme.

Per conquistare quella donna che è Parola furono costretti a eseguire sequenze di gesti che potevano plausibilmente apparire dissennati ed erano soltanto rigorosi: dopo aver messo il piede in sei orme successive, si sedevano in cerchio attorno alla settima orma lasciata dalla zampa anteriore destra della vacca che sarebbe stata venduta per acquistare il *soma*. Poi prendevano un pezzo d'oro e lo ponevano all'interno dell'orma. Poi vi versavano sopra burro chiarificato, sino a colmare

l'orma. Se non ci fosse stato quel pezzo d'oro in mezzo all'orma, non avrebbero potuto fare offerte, perché l'offerta si fa solo nel fuoco. Ora, l'oro - come il latte - è seme di Agni. Perciò versare burro sull'oro significava versare burro nel fuoco. E, poiché il burro chiarificato è una folgore, la vacca nella cui orma si versava l'offerta veniva liberata, perché la folgore è uno scudo. Tutto consequenziale, ancora una volta. Alla fine, scrollavano la polvere dell'orma addosso alla moglie del sacrificante. Poi facevano in modo che la vacca guardasse negli occhi la moglie del sacrificante. Sembrava che si incrociassero gli sguardi fra due esseri femminili. Ma non era così. La vacca è femmina ma il *soma* è maschio. In quanto la vacca veniva scambiata con il *soma*, la vacca era il *soma*. Perciò il suo sguardo diventava lo sguardo di un maschio. E incrociandosi con quello della moglie del sacrificante, avveniva un « coito fecondo ». La moglie del sacrificante allora recitava: « Ho visto occhio nell'occhio la divina *daksinà* dall'ampia visione: non portarmi via la vita, non la porterò via a te; che possa ottenere un eroe sotto il tuo sguardo!». «Un eroe », aggiungono i ritualisti, qui significa « un figlio ».

Il *soma* comprato e caricato su un carro arriva e viene accolto come un ospite regale. Quando l'officiante maneggia una pianta, che è il *soma*, la veste, la muove - e intanto le parla. La pianta è il re, l'ospite, l'amico. Quando l'adagia sulla propria coscia destra, che ora è anche la coscia di Indra, il *soma* è «l'amato sull'amato », « il propizio sul propizio », « il tenero sul tenero », perché «le maniere degli uomini seguono quelle degli dèi». Anche il sacrificio, a questo punto, si presenta come un festeggiamento d'obbligo per l'ospite di rango: « Così come per un re o un brahmano si metterebbe sul fuoco un grosso bue o un grosso capro, così egli prepara per lui [Soma] l'offerta per l'ospite». Ma un re difficilmente si presenta da solo. Chi forma allora il suo corteo? I metri. Come gli assistenti di K. nel *Castello*, i metri vanno dove Soma va: «I metri gli [a Soma] stanno attorno come suoi attendenti ». Ciò che si vede è un

carro che trasporta gli steli di una pianta che « sta sulla montagna». Ma chi sa vede anche, accanto a quel carro, il luccichio dei metri, simili ai raggi intorno al sole.

Come al cavallo, poco prima che sia ucciso nel corso dell'*asvamedha*, vengono sussurrate parole dolci, affettuose, al fine di persuaderlo che nessuno vuol fargli del male e che non soffrirà, così alla pianta del *soma*, all'ospite regale appena giunto, viene spiegato perché lo si compra. Per un alto fine, certamente, anche se oscuro: per «la suprema sovranità dei metri». Subito dopo si dice: «Quando lo spremono, lo uccidono». L'adiacenza di queste due frasi è in purissimo stile vedico. Prima la formula esoterica (la «suprema sovranità dei metri », di cui il testo non ha detto affatto che cosa sia) ; poi la descrizione asciutta, scabra, nebbiata: «Quando lo spremono, lo uccidono». E' la tensione stessa di tutto il pensiero liturgico.

Prima di giungere al momento della spremitura si ponevano innanzitutto problemi di etichetta. Il re veniva fatto scendere dal carro e adagiato sulle pietre che lo avrebbero schiacciato. Le pietre sono avide, hanno già la bocca aperta. Re Soma, che è la nobiltà, discende verso il popolo delle pietre. Già questo insinua un dubbio nel ritualista: invitare re Soma a quella discesa non sarà un eccesso, una lesione delle buone maniere? Certamente - e (qui si avverte il sospiro del ritualista) « di conseguenza il popolo oggi confonde il buono con il cattivo ». Ogni lamento per il deteriorarsi dei tempi sembra aver origine in questo minuscolo *a parte*. Ma subito il ritualista si riprende: a questa eccessiva magnanimità del re Soma, che *scende* verso il suo popolo, in definitiva per farsi uccidere, dovrà rispondere un gesto del popolo, che riesca a mantenere le distanze, a porsi comunque *al di sotto*. Come? Inginocchiandosi: «Perciò, quando un nobile si avvicina, tutti questi soggetti, il popolo, si inginocchiano, si seggono in basso rispetto a lui ».

Ora le pietre circondano il *soma* con la bocca spalancata. La preghiera del sacrificante si rivolge in successione ad Agni, alle ciotole del *soma*- infine alle pietre stesse, in quanto conoscono il sacrificio. Si parla solo fra chi sa. « Le pietre sanno ». E « sanno » perché le pietre *sono* Soma. Non soltanto Soma viene ucciso, ma viene ucciso dal suo corpo stesso, da frammenti del suo corpo, schegge di roccia distaccate dalla montagna che lo costituisce («quelle montagne, quelle rocce sono il suo corpo »). Che cosa accade? Un assassinio o un suicidio camuffato?

E appunto in questo momento solenne ci viene ricordato che «Soma era Vrtra». Il re, il nobile essere rapito al cielo per diffondere ebbrezza sulla terra, Soma era stato anche (in qualche modo - in *quale* modo?) il mostro dei primordi, l'ostacolo principale alla vita.

C'è sempre qualcosa *prima* degli dèi. Se non è Prajàpati, da cui ebbero origine, è Vrtra, massa informe, montagna, serpente sulla montagna, otre, ricettacolo che racchiude la sostanza inebriante: il *soma*. Gli dèi sapevano che la loro potenza era troppo giovane e precaria rispetto a quell'essere indefinito. Anche Indra, che si assunse l'incombenza del duello con Vrtra, quando scagliò la folgore su di lui non era affatto sicuro dell'esito. Temeva ancora di essere il più debole. Subito si nascose. Gli dèi gli si accalcarono alle spalle. Da una parte Vrtra agonizzava. Dall'altra gli dèi, pavidì, si appiattavano. Mandarono in avanscoperta Vàyù, Vento. Soffiò sul corpo smisurato di Vrtra. Non ci fu un fremito. Allora gli dèi, rassicurati, si gettarono sul cadavere. Ciascuno voleva una porzione di *soma* più grande delle altre. Agitavano i *grafia*, le coppe, per colmarle fino all'orlo. Ma il vasto corpo di Vrtra, su cui gli dèi si arrampicavano come parassiti, emanava già un intenso fetore. Quella sostanza inebriante, che attingevano dal corpo inerme, doveva essere filtrata, mescolata con altro, per diventare assimilabile, anche per gli dèi. Occorreva ancora l'aiuto di Vàyù, di una brezza che si mescolasse al liquido *soma*.

Fu questa la versione vedica dello Spirito che vivifica: Vāyu che dissipa il fetore di Vrtra e trasforma il liquido contenuto nel suo corpo in una bevanda inebriante e illuminante.

Così Vāyu finì per conquistarsi il diritto ad alcuni dei primi sorsi del *soma*. Indra si sentì cancellato. Era lui l'eroe, l'unico che aveva accettato la sfida, tremando. Era lui che aveva scagliato la folgore. E ora doveva cedere il passo a quel frivolo Vāyu. Sottoposero la disputa a Prajāpati. Questa fu la sentenza: Indra avrebbe sempre avuto un quarto della parte di Vāyu. Indra disse che desiderava, attraverso il *soma*, il linguaggio, anzi: la parola articolata. Per volere di Prajāpati, da allora, fra i linguaggi che solcano il mondo solo un quarto è articolato, quindi intelligibile. Tutto il resto è indecifrabile, dai trilli degli uccelli ai segnali degli insetti. A Indra non fu dunque riconosciuto il predominio. Abbassò il capo, melanconico. D'altra parte, quella sentenza coincideva con una regola generale: che il più rimanga nascosto. Anche di Purusa affiora solo un quarto. Anche del *brahman*. L'immanifesto è molto più vasto del manifesto. L'invisibile del visibile. Così anche per il linguaggio. Noi tutti dobbiamo sapere, quando parliamo, che del linguaggio « tre parti, depositate nel segreto, sono immobili; la quarta parte è quella che usano gli uomini ». Soltanto perché la lingua proietta un'ombra ben più vasta di sé e inaccessibile la parola conserva e rinnova un tale incanto.

Essenziali, nel culto, sono certi filtri detti *pavitra-*. due steli di erba *kusa*, usati per purificare l'acqua, o altrimenti due strisce di lana bianca, usate per il *soma*. La loro funzione presuppone il dramma cosmico fra Vrtra e Indra. La natura di Vrtra era quella di coprire (vr-), avvolgere, chiudere in sé, ostacolando ogni «evoluzione», parola che in sanscrito corrisponderebbe a *pravṛtti*, il termine che designa la vita nel suo svolgersi. Questo *monstrum* per eccellenza, poiché includeva in sé tutto, includeva anche il sommo sapere - i Veda - e la bevanda dell'ebbrezza, il *soma*. Ucciderlo significava, per Indra, non solo

rendere possibile la vita, ma conquistare ciò che può rendere la vita inestinguibile: la conoscenza. E significava anche far sì che defluissero le acque, traboccando nel mondo, dove producono quel sovrappiù che è la vita stessa. Eppure, anche se il gesto di Indra fu salvifico, nondimeno era una colpa, una colpa immane, commisurata all'enormità della sua vittima. E il primo segno della colpa è l'impurità che da allora sgorga nel mondo, attraverso la ferita di Vrtra. Quel liquido è prezioso e insieme putrido. E basta a contaminare tutto, salvo quelle acque che, disgustate, si innalzarono per sfuggire al contatto malefico, diventando poi l'erba *kusa*. Subito contaminate, le acque al tempo stesso - per lo meno in parte - sfuggono all'impurità. Perciò saranno usate per aspergere, quindi consacrare, ogni elemento. E qui si porrà un sottile quesito teologico: come potranno consacrare, loro che non sono state consacrate? Anche questa è una colpa per la quale l'officiante «chiede riparazione»: già un primo segno che la colpa si estende sino al vertice della purezza.

La presenza dei filtri permette di capire che il mondo è una massa impura. Se così non fosse, per altro, non vivrebbe, ma starebbe ancora rinchiuso nel vasto ventre di Vrtra. Ora, se anche le acque sono ambigue, perché in parte contaminate, che cosa potrà permettere di recuperare la purezza? Occorrerà *filtrare* il mondo, così come occorre filtrare persino il prodigioso *soma*, che altrimenti non riusciremmo a tollerare. E qui avviene un passaggio decisivo: unico elemento che può dare aiuto, in questo scenario di cosmica palude, è l'aleggiare del vento. Il vento che «soffia purificando (*pavate*)» coincide con i due steli d'erba che filtrano, *pavitra*: ma perché gli steli sono due mentre il vento è uno? Segue qui un altro passo decisivo per la teologia vedica: i filtri sono due perché due sono i soffi fondamentali (inspirato ed espirato) che, entrando nel corpo e uscendo dal corpo, lo fanno vivere. Così il vento è quei soffi e quei soffi sono i due filtri di erba *kusa*. Con questa fulminea equazione si introduce la suprema funzione del respiro (da qui

discendono tutto lo *yoga* e le innumerevoli riflessioni sui soffi) e si giustifica come mai il mondo, questo informe e fetido ammasso di elementi dove continua ancora oggi a colare il liquido che era ospite nel corpo piagato di Vrtra, abbia bisogno di un soffio per filtrarsi, per animarsi, per rendersi usabile in un atto cerimoniale.

Gli dèi persero il *soma*, all'inizio; gli uomini non lo possedettero. Ma si ritrovarono a compiere gli stessi gesti, quando si trattava di recuperarlo (o di comprarlo) : praticare il *tapas*, digiunare - con sempre maggior rigore. Nel frattempo accadde, sia agli uomini sia agli dèi, che « sentirono il suo suono », il suono del *soma*. Quale fu questo suono, per gli dèi? Non ci viene detto. In compenso, lo conosciamo per quanto riguarda gli uomini. Il suono del *soma* perduto diceva: «Il tale giorno avverrà l'acquisto ». Per gli dèi un suono indefinito; per gli uomini l'annuncio di uno scambio, di una vendita. Questo è il passaggio dal divino all'umano: brusco, urtante. Ma ci fa capire che, senza lo scambio, l'uomo non sussiste. O, almeno, non potrà mai ottenere il *soma*. Quanto all'immortalità, sarebbe ingenuo pensare che per gli uomini essa abbia a che fare con una durata inesauribile. Perciò viene precisato: «Questa certamente è l'immortalità per l'uomo: quando egli raggiunge la vita intera». L'imperativo, per l'uomo, consiste nel dar forma alla vita, rendendola intera, perfetta, così come intero, perfetto deve essere l'altare del fuoco. Non c'è risposta alla domanda che da sempre assillò le creature di Prajapati: la vita perfetta include in sé Morte? Su questo non si ha risposta, né positiva né negativa.

La «commedia dell'innocenza» vale per l'orso che i cacciatori stanno per colpire come per Soma. Quando le pietre sono sul punto di abbattersi sugli steli della pianta divina per farne uscire il succo, l'intenzione di uccidere deve volgersi verso un qualsiasi nemico o verso un essere che si odia. Allora il sacrificante potrà dire: «Così io colpisco x, non te». La colpa

risiederebbe dunque non nell'atto - l'uccisione di Soma -, ma nella visione mentale che lo accompagna. E se non si hanno nemici? Se non si odia nessuno? Allora il pensiero si volga, con odio, verso una festuca: « Se egli non odia nessuno, può anche pensare a una festuca, e così non incorre in alcuna colpa». Corollari: l'atto è una necessità, un passo inevitabile. Ed è in sé una colpa. Ma chi non vuole accrescere la propria colpa, che è già nel fatto di esistere, deve distaccare la mente dall'atto, volgerla verso un oggetto che attenui la colpa. La festuca segnala che ci stiamo avvicinando all'inesistente e all'invisibile. Esiste qualcosa al di là della festuca? Il distacco che Krsna insegnerà ad Arjuna nella *Bhagavad Gita*, la non adesione all'atto. Questo è un gradino più alto rispetto alla pura deviazione dell'atto su un altro oggetto.

«Ed egli [Soma], in quanto viene generato, lo genera [il sacrificante]»: formula che rintocca per tre volte. Perché accenna a un punto delicato ed essenziale: la generazione reciproca. Di regola fra gli dèi, ora trova una controparte rituale. Nulla esiste di per sé, tutto è il risultato di un'opera. Così anche il *soma*: la pianta discesa dal cielo non è finché non viene spremuta, filtrata, irrorata dal sacrificante e dagli altri sacerdoti. Ma, nel momento in cui il *soma* è, esso produce il sacrificante. L'esistenza del *soma* comporta una metamorfosi in colui che con i suoi gesti lo ha fatto essere.

E, come alla fine della cerimonia il re Soma sarà un fascio di steli martoriati, ridotti a un « corpo non adatto per essere offerto», così il sacrificante, stremato, si avvierà come un fantoccio arido verso l'acqua che scorre un pò più in basso dello spiazzo sacrificale. Lì lo attende il bagno purificatore, *avabhrtha*. Il *soma* e il sacrificante: entrambi agognano una nuova linfa. Vogliono sommergersi in quell'acqua, dimenticarsi.

«Dopodiché entrambi [il sacrificante e sua moglie], dopo essere scesi si bagnano e lavano ciascuno la schiena dell'altro.

Dopo essersi avvolti in vesti fresche, escono: così come un serpente abbandona la sua pelle, così egli si libera da tutto il male. In lui non vi è più colpa che in un bambino ancora senza denti ».

Chi entra nel rito si grava di gesti, di atti, di *karman* tale è, alla lettera, il *karman*: azione rituale. Non c'è dubbio: si raggiunge la luce, l'immortale, si toccano gli dèi. Ma alla fine, ugualmente, si vuole dimenticare, sfiniti. Si vuole tornare alla normalità opaca, non risonante, non incombente. Il sacrificante e la sua sposa ripercorrono le stesse orme che hanno calcato per arrivare sul luogo del sacrificio. Si bagnano in acqua fluente. Gli accessori del sacrificio vengono gettati nell'acqua, come se nessuno volesse più ricordarsi della loro esistenza. Ora tutto deve essere nuovo. L'innocenza del neonato non è mai qualcosa di dato. Al contrario, è duramente conquistata. E di brevissima durata. Perché subito l'azione ricomincia. E l'azione, ogni azione, e innanzitutto quell'azione sacra che permette di accedere alla luce attraverso il *soma*, è colpa. Non già perché danneggi o ferisca qualcuno o qualcosa, anche se inevitabilmente danneggia e ferisce, ma semplicemente perché è azione. D'altronde senza *quella* azione ogni vita è informe e vacua. Ma occorre tornare periodicamente a quell'informità, a quell'insignificanza, perché non sopportiamo troppo senso, troppa luce o troppa colpa. Il sacrificante non si cinge più delle proprie vesti. Anche quelle appartengono a una fase ormai inabissata. Ma come si vestirà, ora? Si cinge con il panno in cui erano avvolti gli steli del *soma*, in cui erano apparsi in quel tempo lontanissimo, poche ore prima, quando ancora il *soma* doveva essere spremuto. La consorte invece si cinge con quel panno che aveva avvolto il panno in cui si trovava il *soma*. Poi si allontanano, silenziosi, indifferenti, detersi, vuoti. Di ciò che è avvenuto rimane soltanto una fragranza appena percettibile - e forse percettibile soltanto da loro - che emana da quei due panni dove per qualche tempo il *soma* era stato ospitato.

« Quando Gayatrì volò verso Soma, un arciere senza piedi, dopo aver preso la mira, recise una penna, o di Gayatri o di re Soma; e la penna, cadendo, diventò un albero *parna*». Del misterioso arciere senza piedi, che qui appare, verremo a conoscere altrove il nome: Krsànu, ma non molto di più. La sua figura e il suo gesto ci hanno intravedere un essere sulla soglia dell'immanifesto - o del « pieno », *purna*, che è un altro suo nome. Come un altro arciere - Rudra -, Krsanu si oppone a un'impresa che lede l'ordine del mondo e dà origine alla vita quale la conosciamo. Nel caso di Rudra, l'incesto di Prajàpati e Usas. Nel suo, il ratto del *soma*, che permetterà agli uomini di inebriarsene. Questa natura di Krsanu è forse implicita anche nel suo essere «senza piedi», *apàd*, carattere che lo collega a un'altra figura enigmatica: Aja Ekapad, il Capro su una zampa sola. Se si risale verso il «non-nato», *aja*, verso l'«auto-esistente», *svayambhu*, le ultime due figure che si lasciano riconoscere, ma in sprazzi e barbagli, senza che mai vengano descritte, sono un Capro (Aja Ekapad) e un Serpente (Ahi Budhnya). Non vi è nulla che si distingua di là da essi. Il Capro deve stare dritto perché è il «sostegno del cielo», ma se lo si guarda bene si vede che poggia su una sola zampa (*ékapàd*). A tratti, appare come una colonna di fuoco chiazzata di nero, il nero della tenebra su cui spicca. E sotto di lui? C'è il Serpente del Fondo, Ahi Budhnya. Nessun testo osa dirne qualcosa di più. Si evoca soltanto il suo nome. Cinque volte, negli inni vedici, accanto a quello del Capro, come se in queste due figure si profilasse ciò che non concede di andare oltre: il Non-nato, il Fondo. L'inevitabile e quasi impercettibile alveo di tutto ciò che esiste.

Il mondo deve la sua esistenza all'infinitesimo ritardo di una freccia. O di due frecce: quella di Rudra che si conficcò nell'inguine di Prajàpati, ma non riuscì a impedirgli di versare il seme; quella di Krsanu, che sfiorò l'ala del falco portatore del *soma* e ne fece cadere una penna sulla terra, ma non riuscì a impedire che il *soma* giungesse agli uomini. Quella particella

del tempo era tutto il tempo, con la sua potenza irrefrenabile. Era l'uscita dalla pienezza chiusa in se stessa, il passaggio alla pienezza traboccante in altro, nel mondo stesso. Ma quella sovrabbondanza era diventata operante solo grazie a una ferita. I riti che gli uomini vedici vollero istituire furono in primo luogo un tentativo di trattare e sanare quella ferita, rinnovandola. E bruciando una parte della sovrabbondanza che li faceva vivere.

Soma non soltanto induceva l'ebbrezza, ma favoriva la verità. «Per l'uomo che sa, questo è facile da riconoscere: la parola vera e quella falsa si scontrano. Fra le due la vera, la giusta, quella Soma favorisce. E combatte la non vera»: così l'inno 7, 104 del *Rgveda*. Questo doppio dono - dell'ebbrezza e della parola vera - è ciò che distingue la conoscenza vedica. Se Soma non avviasse all'ebbrezza, non potrebbe neppure battersi per la parola vera. E lo stesso accade a colui che accoglie Soma nella circolazione della propria mente. Dioniso travolgeva nell'ebbrezza e usava il sarcasmo verso chiunque gli si opponesse. Non proclamò mai di sostenere la parola vera. Era come se la parola si mescolasse al suo corteo fra Menadi e Satiri, ma senza troppo farsi notare. Dioniso era intensità allo stato puro, che attraversava e scardinava ogni ostacolo, senza soffermarsi sulla parola, vera o falsa che fosse. Posseduto dal dio, il bacco intimava: «Ognuno si faccia da parte, / non contaminare la bocca con parole ».

«Ora abbiamo bevuto il *soma*-, siamo diventati immortali; siamo giunti alla luce, abbiamo trovato gli dèi». Formulazione bruciante, immediata, l'opposto di quella sequenza di enigmi che compongono, per tanta parte, il *Rgveda*. Perché gli uomini possano *trovare* gli dèi, hanno bisogno del *soma*; ma gli dèi, a loro volta (e primo fra tutti il loro re: Indra), hanno bisogno del *soma* per essere dèi. Un giorno hanno scelto il *soma* come loro bevanda inebriante, perché al *soma* è dovuta «la forza degli dèi ».

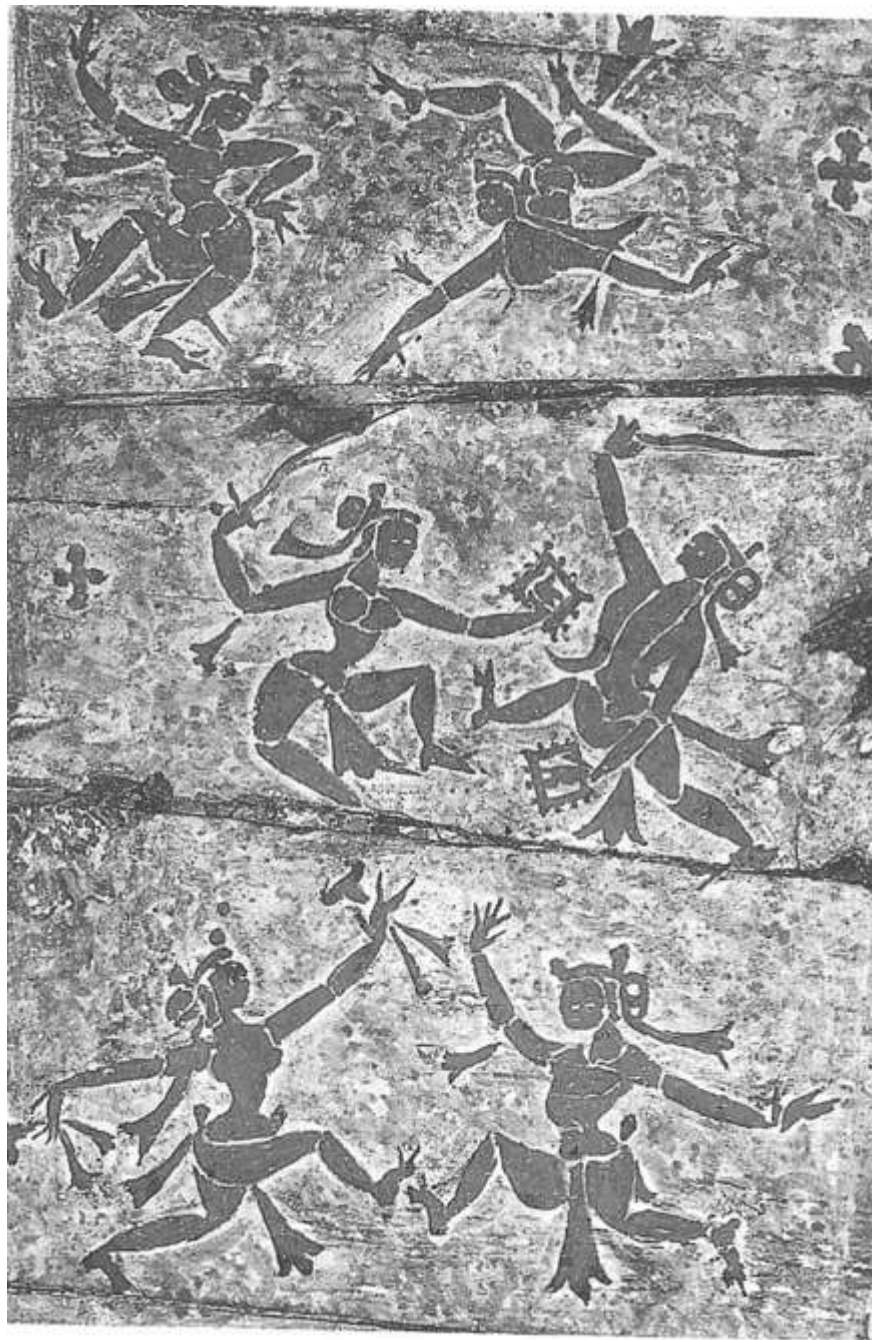
Se il *soma* è desiderato ugualmente dagli dèi e dagli uomini, diventerà anche il loro elemento comune.

Soltanto nell'ebbrezza dèi e uomini possono comunicare. Soltanto nel *soma* si incontrano: «Vieni verso le nostre spremiture, bevi il *soma*, tu bevitore di *soma*». Così si rivolgono gli uomini a Indra, nel primo inno che al dio è dedicato nel *Rgveda*. Solo in quanto gli uomini riescono a offrire ebbrezza agli dèi possono pretendere di attrarli sulla terra. Ciò che gli uomini offrono al dio è ciò che il dio ha conquistato per loro - e per gli altri dèi -, macchiandosi della colpa più grave, il brahmanicidio, quando ha tagliato le tre teste di Visvarupa. C'è un patto occulto, fra Indra e gli uomini, perché Indra è il dio più simile agli uomini (anche per questo gli accadrà talvolta di essere irriso) : ha ucciso un brahmano per ottenere il *soma*, così come gli uomini uccidono il re Soma perché scorra il liquido inebriante di cui è fatto. L'uccisione, il sacrificio e l'ebbrezza sono annodati, per il dio come per gli uomini. E questo li rende complici, obbliga gli uomini a celebrare i lunghi, estenuanti riti del *soma*. Ma è anche l'unico modo per raggiungere una vita - per qualche tempo - divina.

ANTECEDENTI E CONSEGUENTI

Quando voi dèi stavate nei flutti, tenendovi stretti l'uno all'altro, allora da voi si alzavano fitte schiume, come da danzatori.

Rgveda, 10, 72, 6



Questo libro ha avuto origine, non pochi anni or sono, dallo sconsiderato proposito di scrivere un commento allo *Satapatha Bràhmano*, il *Bràhmana dei cento cammini*. Lo *Satapatha Bràhmana* è un trattato sui rituali vedici che risale all'ottavo secolo a.C. e si compone di quattordici *kànda*, « sezioni », per un totale di 2366 pagine nei cinque volumi della traduzione di Julius Eggeling, pubblicata a Oxford tra il 1882 e il 1900 nella serie dei Sacred Books of the East. Traduzione che è rimasta l'unica completa a oggi (quella di C.R. Swaminathan è giunta finora solo all'ottavo *kànda*). I *Bràhmana* - e lo *Satapatha Bràhmana* è eminente nel genere - contengono pensieri da sempre inevitabili, che però di rado hanno trovato accoglienza nei libri di filosofia. Così vennero trattati molto spesso con insofferenza, come intrusi.

Lo *Satapatha Bràhmana* è un contravveleno potente all'esistenza attuale. E' un trattato che mostra come si può vivere una vita totalmente dedicata a passare in un *altro* ordine delle cose, che il testo osa chiamare «verità». Vita invivibile, perché si esaurisce quasi tutta nello sforzo di quel passaggio. Ma una vita che alcuni, in un tempo remoto, sperimentarono - e di cui vollero lasciare testimonianza. Era una vita fondata soprattutto su certi gesti. Che alcuni di quei gesti sopravvivano tutt'oggi in India e siano diffusi fra moltitudini che spesso quasi nulla sanno delle loro origini, mentre altre grandi civiltà non hanno lasciato alcuna eredità paragonabile, non deve illudere: la civiltà dei ritualisti vedici non resse all'urto del tempo - e si disgregò rimanendo in vasta parte inavvicinabile, incomprensibile. Eppure quanto ancora traspare ha una potenza tale da scuotere ogni mente che non sia del tutto asservita a ciò che la circonda.

Molto fanno parlare di sé le religioni, all'inizio del secolo ventunesimo. Ma ben poco di religioso, in senso stretto e severo, sussiste al mondo. E non tanto nei singoli, quanto nelle strutture collettive. Che si tratti di chiese, sette, tribù, etnie, il

loro modello è un informe super-partito, che permetta di fare quanto e più di ciò che l'idea di partito già permetteva, in nome di qualcosa che spesso viene definito come « identità ». E' la vendetta della secolarità. Dopo aver vissuto per centinaia e migliaia di anni in una condizione di sudditanza, come ancella di poteri che si imponevano senza giustificarsi, ora la secolarità - beffardamente - offre a tutto ciò che ancora nomina il sacro le modalità per agire nel modo più efficace, più aggiornato, più micidiale, più adatto ai tempi. E' questo l'orrore nuovo che doveva ancora cristallizzarsi: tutto il secolo ventesimo ne è stato il lungo periodo di incubazione.

Perché si possa parlare di qualcosa di religioso occorre che si stabilisca un qualche rapporto con l'invisibile. Occorre che vi sia il riconoscimento di potenze situate al di là e al di fuori dell'ordine sociale. Occorre che l'ordine sociale stesso miri a stabilire un qualche rapporto con quell'invisibile. Tutto questo non sembra essere la prima preoccupazione delle autorità religiose, all'inizio del secolo ventunesimo. Nelle alte gerarchie della cristianità o dell'Islam, o fra i pandit dell'induismo, è facile incontrare accorti sociologi e ingegneri della società, che usano i nomi santi delle rispettive tradizioni per imporre o per sostenere un certo ordine dei costumi. Ma arduo sarebbe trovare qualcuno che sapesse parlare la lingua di Meister Eckhart o di Ibn 'Arabi o di Yājñavalkya - o anche solo ne ricordasse il timbro.

A fronte di questo, lo *Satapatha Brāhmaṇa* offre l'immagine di un mondo costituito *soltanto* dal religioso e apparentemente privo di curiosità e di interesse per tutto ciò che tale non sia. Come lo intendono i Brahmana, il religioso pervade ogni minimo gesto - e invade anche tutto ciò che è involontario e accidentale. Per i ritualisti vedici, un mondo che non avesse tali caratteri sarebbe apparso insensato, esattamente come per i lettori di oggi sono così spesso apparsi i loro testi. L'incompatibilità fra le due visioni è totale. E incommensurabile

è la disparità delle forze: da una parte una concatenazione di procedure che è giunta per la prima volta a coprire, con una impercettibile maglia digitale, la totalità del pianeta; dall'altra un grumo di testi, in parte accessibili soltanto in una lingua morta e perfetta, che parlano di gesti e di entità che non sembrano avere più alcuna rilevanza. Nella sua talvolta abissale eccentricità, il pensiero dei ritualisti vedici aveva però questo di peculiare: poneva sempre questioni cruciali, di fronte alle quali il pensiero di ascendenza illuministica si mostra goffo e sprovveduto. I ritualisti non offrivano soluzioni, ma sapevano isolare e contemplare i nodi che non si sciolgono. Non è detto che il pensiero possa fare molto di più.

Sarebbe pleonastico usare la parola *simbolo* in un mondo dove ogni truciolo implicava significati ulteriori. Di che cosa, per esempio, potrebbe essere simbolo l'acqua nel Veda, se non di - quasi - tutto? Applicare la nozione occidentale di « simbolo » al mondo vedico condurrebbe rapidamente a una condizione di generale insignificanza per eccesso di significati. E di fatto non esiste in sanscrito una parola che corrisponda con precisione a «simbolo». *Bandhu*, *nidāna*, *sampad*: sono parole che indicano una affinità, un legame, un vincolo, una corrispondenza, un nesso, una assimilazione, ma non possono essere ricondotte a doveri di *rappresentanza*, come di fatto è avvenuto con il simbolo.

Nella mente comune occidentale, quale si è formata durante un'elaborazione secolare prima di produrre schiere di anonimi Bouvard e Pécuchet, il presupposto è che la vasta maggioranza delle cose possa agevolmente risparmiarsi l'incombenza di essere simbolo di qualcos'altro, eccetto per alcuni casi ben circoscritti, dove si ammette la legittimità - e anche utilità - di quella funzione. La *bandiera* è un buon esempio. Ma il mondo vedico sarebbe allora una sterminata distesa di bandiere.

Al tempo stesso, seppur con qualche fatica - e trovandosi talvolta davanti a ostacoli che sembrano insormontabili -, una mente occidentale di oggi riesce a farsi strada nei testi vedici e a trovarvi qualcosa di vitale, che in altri luoghi non trova. E le difficoltà che incontra non sono molto maggiori di quelle che deve affrontare un indiano di oggi. La distanza fra le culture contemporanee indiana e occidentale, ovviamente notevole, diventa però irrilevante rispetto alla distanza astrale di entrambe dal mondo vedico.

Per quale via il contatto diventa possibile? Per la via analogica. Nelle silenziose pianure del passato, il Veda è con ogni probabilità l'area più vasta, più complessa e ramificata dove si sia vissuto concedendo la sovranità e il predominio a un solo polo della mente: quello analogico. Polo che agisce perennemente (che non può non agire) in qualsiasi essere, di qualsiasi tempo, allo stesso modo del suo corrispettivo, che è il polo digitale. Sotto il cui regno si trova a vivere oggi il mondo nella sua totalità - condizione sperimentale che non ha precedenti. Ma, pur essendo ormai acquisito e inattaccabile il predominio del polo digitale, non per questo il polo analogico scompare. E di fatto non può che continuare a operare, perché è la fisiologia a imporlo.

Ma opera talvolta in modo clandestino o sotto mentite spoglie o comunque senza farsi riconoscere. Così anche la digitalità era presente e attiva, anche se imbrigliata e conculcata, nel mondo vedico. E non può essere altrimenti, perché così sono fatti il nostro cervello e il nostro sistema nervoso. Questo implica, fra l'altro, che nulla, in linea di principio, può impedire loro di provare a reagire e ad agire secondo modalità che un tempo, per qualche millennio, hanno sperimentato. Sulla scala del cervello, quei tempi non sono neppure troppo lontani.

Dietro il *Rgveda*, dietro il pullulare degli dèi, dietro i veggenti che videro gli inni, dietro gli atti rituali si intravede qualcosa

che, per approssimazione, dovrebbe chiamarsi *il pensiero vedico*. Se questo pensiero fu il tentativo più azzardato e consequenziale di ordinare la vita obbedendo esclusivamente alla modalità analogica, quel tentativo non poteva reggere - e non finisce di meravigliare che sia riuscito a sopravvivere in certi luoghi e in certi anni, come un cuneo di materia aliena. Ma è anche vero che quel tentativo, così altamente vulnerabile, ha anche avuto il potere di mantenere vivi certi suoi caratteri a distanza di secoli, quando altre grandiose costruzioni erano state sommerse. Gli dèi greci e i loro riti parlano oggi in Grecia soltanto attraverso il silenzio delle pietre. Lo stesso vale per l'Egitto, la più canuta delle civiltà. Ma i *mantra* vedici continuano a essere recitati e intonati, intatti, talvolta negli stessi luoghi dove si erano formati - o anche nel Kerala. E certi gesti rituali, a cui il pensiero aveva dedicato una ossessiva attenzione, continuano a compiersi nei *samskàra*, nelle cerimonie sacramentali che scandiscono ancora innumerevoli esistenze in India.

Gli dèi abitano là dove sempre hanno abitato. Ma sulla terra si sono perdute certe indicazioni che si possedevano su quei luoghi. O non si sa più ritrovarle in vecchi fogli abbandonati e dispersi. La vita intanto procede come se nulla fosse. Alcuni pensano che quei fogli un giorno si ritroveranno. Altri che non abbiano mai avuto particolare interesse. Altri ancora ignorano che esistessero.

L'umanità non dispone di una sovrabbondanza di *modi del pensiero*. E due si distaccano come fratelli nemici: *connettivo* e *sostitutivo*. Fondati ciascuno su un enunciato: «a connesso a *b*» e «a sta per *b*» (dove «a implica *b*» è un sottoinsieme di «a connesso a *b*»). Non c'è forma del pensiero che non possa essere sussunta nell'uno o nell'altro di questi due enunciati. I quali si trovano fra loro in rapporto di successione cronologica, perché il *connettivo* ha sempre e ovunque preceduto il *sostitutivo*, se si intende il *connettivo* come riferito ai *bandhu* vedici, quindi a

quei « vincoli » e « nessi » che collegano i fenomeni più disparati per affinità, somiglianza e analogia.

Quanto più maturo - nel senso di molteplice, avvolgente, preciso - è il pensiero, tanto più praticherà sino in fondo, sino all'estremo delle loro possibilità, *entrambi* i suoi modi. Scegliere l'uno o l'altro, come fossero due partiti, sarebbe puerile. Ma indispensabile è distinguere i rispettivi campi di applicazione. Né il *connettivo* né il *sostitutivo* hanno la capacità di estendersi a tutto. In certi ambiti, diventano vacui e inerti. Tanto più sottile ed efficace diventa l'attività di uno dei modi del pensiero, quanto più sa riconoscere e delineare con esattezza le zone a cui applicarsi.

Connettivo e *sostitutivo*: i due *modi* della mente possono essere così definiti riferendosi al loro carattere dominante. Ma, se ci si riferisce alla messa in atto delle loro operazioni, potrebbero anche definirsi *analogico* e *digitale*, in quanto il mezzo principale della sostituzione è la codifica - e il numero è ciò che le permette di agire con la massima facilità ed efficacia. E il modo digitale si applica innanzitutto al regno della quantità, dove il risultato di un'operazione è un numero che si sostituisce a un numero iniziale. Mentre il modo analogico si fonda sulla somiglianza, quindi sulla connessione fra entità di qualsiasi specie.

Convenzione e *affinità* sono altri termini utili per definire i due poli della mente. *Convenzione* significa che, qualsiasi cosa sia *a*, si può decidere che «stia per *b*», quindi che lo sostituisca. Principio impositivo, non fonflato su un ragionamento - e immensamente efficace. *Affinità* significa che, per motivi non necessariamente chiari o evidenti, in *a* vi è qualcosa che lo accomuna a *b*, perciò qualsiasi cosa si dica di *b* per qualche via coinvolgerà *a*. E' un terreno in larga parte oscuro, all'inizio - e destinato a rimanere in qualche misura tale anche alla fine di ogni indagine. La percezione delle affinità è interminabile. Si

può dire dove il processo ha inizio, ma non dove si può arrestarlo. La *convenzione*, all'opposto, ha origine e si conclude nell'atto con cui si instaura.

Di questo siamo fatti. Come la numerazione binaria, nella sua elementarità, permette inesauribili applicazioni, così le due modalità della mente si prestano a sostenere le più diverse costruzioni, combinandosi, mescolandosi o respingendosi. E perennemente richiamandosi l'una all'altra. Ogni decisione che pretenda di scinderle o dichiarare il predominio dell'una sull'altra è vana, perché entrambe continuano a operare, consapevolmente o no, in ogni istante, per chiunque e in chiunque.

Il modo connettivo e il modo sostitutivo corrispondono a due elementi irriducibili della natura - e della mente che la osserva: il continuo e il discreto. Il continuo è il mare; il discreto, la sabbia. Il modo connettivo si assimila al continuo, in quanto incessantemente produce un amalgama, una striscia ininterrotta di figure che entrano una nell'altra. Il modo sostitutivo moltiplica indefinitamente i granelli che, visti a una certa distanza, compongono una sola figura ben distinta, così come il retino permette alle cose fotografate di lasciarsi riconoscere. Più che categorie, il continuo e il discreto sono dimensioni con le quali la mente opera senza tregua. E con essa opera il mondo. Sono « i poli di una fondamentale complementarità del pensiero di tutti i tempi ». A quel fondo oscuro, inesauribile, attingono la mente e il mondo, come artigiani nella stessa officina.

Non c'è nulla di bello nell'immagine di qualcuno che prende un animale per legarlo a un palo e poi strangolarlo o soffocarlo o sgozzarlo. Eppure quel gesto fu al centro di rituali solenni, in India e altrove. Evidentemente doveva essere considerato necessario, inevitabile. Invece di nascondere, lo ostentarono, circondandolo di speculazioni audaci e misteriose. Poi, a partire

da un certo punto dell'era dopo Cristo, quello stesso gesto diventò inaccettabile, in quanto gesto pubblico. Ma il numero degli animali che venivano uccisi ogni giorno - strangolati, soffocati, sgozzati (anche altri modi per ucciderli, nel frattempo, si erano aggiunti) - non diminuì mai, anzi crebbe regolarmente. Non si parlava più di *sacrificio*, se non nei libri. Eppure, nei laboratori, degli animali da esperimenti si diceva che venivano *sacrificati*.

Le pratiche sacrificali hanno tutte un'aria di famiglia, che si celebrino in Camerun o fra gli Aborigeni australiani, nell'America del nord-ovest o nel tempio di Gerusalemme, in Messico o in Iran o nella Roma imperiale. Contemplandone le testimonianze o i reperti, è impossibile negare che sappiamo - oscuramente - di che cosa trattano. Sono parole e lembi di frasi che appartengono ai dialetti di una stessa lingua, di cui in nessun luogo venne elaborata la grammatica e la sintassi fino al grado di perfezione che si incontra nell'India dei ritualisti vedici. Del sacrificio vedico si può dire quanto fu detto del *Mahàbhàrata*: che in esso si trova tutto ciò che esiste altrove - e che ciò che lì non si trova, altrove non esiste. Ogni dettaglio dei riti sacrificali di tutte le parti del mondo può essere illuminato da un passaggio nel sistema del sacrificio vedico, mentre vi sono molti dettagli del sacrificio vedico che possono essere illuminati solo da se stessi. Dietro le disparate, ramificate, discordanti pratiche del sacrificio - così disparate e così discordanti che vari studiosi di oggi, per pavidità speculativa, vorrebbero trattare il sacrificio stesso come un'invenzione degli antropologi -, si lascia riconoscere una *visione sacrificale* che, lì dove è presente, investe il tutto. Ubiqua e pervicace, quella visione ha però anche questa caratteristica: se non la si accetta, può dissolversi all'istante. Nulla obbliga a descrivere, a intendere il mondo in termini sacrificali. Nulla impedisce di pensare prescindendo totalmente dalla visione sacrificale. Il sacrificio stesso può agevolmente essere descritto come una turba psichica. Eppure il suo lessico non si lascia espungere.

Dispettosamente, permane e ritorna. Sono scomparse le pratiche del sacrificio. Ma la parola continua a essere usata - e tutti sembrano capirla subito, pur non essendo antropologi. All'estremo opposto, nell'India vedica il sacrificio era come la respirazione. Quindi un fenomeno che continua a sussistere anche se inconsapevole, anzi è una condizione implicita della nostra vita stessa, sempre e ovunque.

Nello scontro fra l'attitudine sacrificale e quella asacrificale il risultato più plausibile potrebbe essere che la prima venisse gradualmente sconfitta, accantonata, rimossa, dimenticata, hegelianamente superata. Rimarrebbe, se mai, allo stato di *sopravvivenza arcaica* (di quasi tutto si può dire che è una sopravvivenza arcaica) e qualche dotto si incaricherebbe di individuarne le tracce.

Ma questo non accade. Nella sua variante vedica - la più complessa, articolata, sottile, vertiginosa - l'attitudine sacrificale contiene una implicazione che va molto lontano: si può facilmente ignorare il pensiero stesso del sacrificio, ma il mondo continuerà ugualmente a essere - qualsiasi cosa accada - una immensa officina sacrificale. Nelle parole di Paul Mus: «A partire da *Satapatha Bràhmana*, 10, 5, 3, 1-12, un approfondimento della dottrina sacrificale dimostra come, se il sacrificio è la ragione di ogni vita, una vita, anche se da esso non viene riscattata, è come un sacrificio che si ignora ». Ora, se qualsiasi vita è «un sacrificio che si ignora», ogni sconfitta del sacrificio si rivelerà illusoria. Ma perché il mondo intero dovrebbe essere un'officina sacrificale? Semplicemente perché è fondato - in ogni sua parte - su uno scambio di energie: dall'esterno verso l'interno e dall'interno verso l'esterno. E' ciò che avviene per ogni respiro. E ugualmente per l'alimentazione e per l'escrezione. Interpretare lo scambio fisiologico come sacrificio è il passo decisivo, da cui tutto il resto dipende. Ed è un passo che, ridotto alla sua forma più elementare, implica soltanto che fra ogni interno e ogni esterno vi sia un rapporto,

una comunicazione che può caricarsi di senso - e dei sensi più diversi, sino all'esaltazione ipersignificante del Veda.

L'attitudine sacrificale implica che la natura abbia un senso, mentre l'attitudine scientifica ci offre la pura descrizione della natura, di per sé sprovvista di senso. E questa assenza di senso nella descrizione non è dovuta a uno stato imperfetto della conoscenza, superabile un giorno. Di fatto, dalla descrizione non sarà mai possibile sfociare nel senso. La conoscenza di un tracciato neurale, per quanto perfetta, non si tradurrà mai nella percezione di uno stato della coscienza. E' questo l'ostacolo ultimo, insormontabile, che invece l'attitudine sacrificale scavalcava con il primo passo. Forse arbitrariamente. Anzi, senz'altro arbitrariamente, per quanto riguarda le minuziose correlazioni che poi pretendeva di stabilire. Ma non è un gesto altrettanto arbitrario se, a partire da un certo punto dell'indagine scientifica, si pretende di introdurre un senso in ciò che viene descritto?

Il senso è opera della mente - e si direbbe che la mente sia costretta a essere sempre accompagnata da quello che fu il dubbio dei primordi, quando «all'inizio questo [mondo], per così dire, esisteva e non esisteva: allora c'era solo quella mente». Per il Veda la «mente», *manas*, ha sì posizione sovrana, ma soltanto in quanto corrisponde a uno stato in cui il mondo stesso non sapeva se esisteva o no. In certo modo, l'assolutismo vedico della mente è molto più pronto ad accogliere un dubbio radicale su se stesso di quanto lo sia l'empirismo della scienza, la quale offre sempre i suoi risultati - per quanto provvisori e perfettibili - come una trascrizione verificata (quindi *vera*) di ciò che è.

Nei tempi e nei luoghi più diversi venne elaborato un *rito* in cui si praticava la *distruzione* di qualcosa in rapporto con una *controparte invisibile*. Se manca uno di questi tre elementi non si dà sacrificio. E, se tutti e tre sono presenti, i significati della

cerimonia possono essere fra i più vari - e anche contrastanti. Ma tutti avranno in comune almeno un carattere: il *distacco*, la cessione, l'abbandono di qualcosa a una controparte invisibile. Se tale atto fosse compiuto su una scena, una sua metà rimarrebbe vuota: la metà che dovrebbe ospitare i destinatari del sacrificio.

A questo si aggiunge che il sacrificio non può fare a meno di un elemento *distruttivo*. Se qualcosa non viene consumato, disperso, espulso, versato non può esservi sacrificio. E in un alto numero di casi la cerimonia esige una uccisione, una effusione di sangue. Capire il sacrificio implica capire perché, nell'offrire qualcosa a un'entità invisibile, si dovrà uccidere ciò che si offre.

Mentre l'atto di offrire in sé potrebbe essere motivato senza troppa difficoltà (offerta per timore, offerta per reverenza, offerta per corrompere, offerta per stabilire un rapporto), il motivo che giustifica l'atto dell'uccisione non ha nulla di evidente. Innanzitutto non appare chiaro come mai l'entità o le entità a cui il sacrificio è rivolto esigano che l'offerta venga distrutta. Inoltre non appare chiaro come mai, anche quando il sacrificio ha al suo centro l'offerta di una sostanza preziosa (il *soma*), quell'offerta debba essere accompagnata dall'uccisione di vari animali.

Non c'è teoria del sacrificio che riesca a coprire il fenomeno nella sua interezza. Il rito è troppo plastico, mutevole, adattabile ai motivi più diversi. Eppure non è una forzatura se tutti quegli atti, compiuti in tempi e luoghi remoti, vengono ugualmente designati come *sacrifici*. Ciò che li tiene insieme non è tanto il significato specifico quanto alcuni presupposti, che sono immancabili.

Questi: ogni sacrificio è una sequenza formalizzata di atti che si rivolgono a una controparte invisibile; ogni sacrificio implica

una distruzione: qualcosa deve separarsi da ciò a cui apparteneva e disperdersi. Si può trattare della vita, per l'animale che viene ucciso; o di denaro, per il contribuente che viene invitato a compiere «sacrifici» (e in questo caso non si tratta più di riti, ma la parola continua a essere usata in senso estensivo); o si può trattare di un liquido, anche semplice acqua, che viene versato, come nella libagione; o di un profumo, come l'incenso, che viene diffuso; o della vita stessa del sacrificante, come nella *devotio* romana. Innumerevoli e sottili le varianti. Sordidi o sublimi i motivi. Antichissime o improvvisate le cerimonie, che lo *Satapatha Bràhmana* definiva «azione suprema (*sresthatamam karma*)». In ogni caso rimane da capire perché, nel corso di millenni e nei luoghi più distanti e irrelati, si sia avvertita la necessità di rivolgersi a una controparte invisibile compiendo una sequenza di gesti che include, senza eccezioni, una distruzione - e comunque il *distacco* di qualcosa dall'essere animato o inanimato a cui apparteneva. Sacrificio è in primo luogo una *cesura*, nel senso originario della parola, che deriva da *caedo*, verbo tecnico per l'uccisione sacrificale. Ma, se il sacrificio introduce una cesura nella vita (in qualsiasi vita), occorrerà anche chiedersi che cosa accade se quella cesura viene a mancare. Si darà allora un'altra *cesura*, ma questa volta nel senso di *interruzione*, dopo una serie incalcolabile di atti. Tutta la storia degli uomini può essere osservata in questa prospettiva, se si pensa che tracce del sacrificio si incontrano fin dal paleolitico e precedono di molto qualsiasi testimonianza verbale. Mentre in certi luoghi, in certi giorni, anche oggi si continuano a compiere sacrifici cruenti.

Abdellah Hammoudi, professore di antropologia a Princeton, marocchino di famiglia sunnita, decise un giorno del 1999 di compiere il pellegrinaggio alla Mecca, come lo avevano fatto innumerevoli suoi parenti, conoscenti e connazionali. Voleva capire, da antropologo. E scoprire che cosa rimaneva della sua educazione di fedele islamico. Il pellegrinaggio alla Mecca implica vari obblighi, fra i quali il compito di scegliersi e

sgozzare un agnello alla Festa del Sacrificio. Hammoudi voleva evitarlo. Pagò una «confraternita di carità» perché compisse l'atto al posto suo. Hammoudi sarebbe stato soltanto spettatore.

Quando si avvicinò il giorno, « a Mina gli ovili avevano l'aspetto di un gigantesco campo di concentramento per animali; due, tre, quattro milioni di capi e anche più. Un'immensa folla di pellegrini si accingeva a adempiere l'obbligo del sacrificio a titolo di "offerta", a cui andavano aggiunti i sacrifici di espiazione o di elemosina ... Eravamo tutti lì riuniti per salvare le nostre vite, e la nostra salvezza ci imponeva di uccidere quegli animali. La massa dei pellegrini, giunti al colmo dell'abnegazione dopo la "stazione" di Arafa, la preghiera a Muzdalifa e la lapidazione a Mina, avrebbe soppresso milioni di vite ... La modernizzazione del pellegrinaggio aveva certamente il suo peso: aree ottimizzate, superfici recintate, distribuzione ortogonale dello spazio, infallibili sistemi di sicurezza e di sorveglianza. A ogni regno della natura era assegnato un campo: le masse animali nei loro recinti e, non lontano, le masse umane nei loro accampamenti, circondati da alte cancellate di ferro, lungo le strade dai tracciati geometrici ... La circolazione delle macchine della polizia e la ronda incessante degli elicotteri completavano il quadro. Quell'ordine avrebbe permesso alla massa umana di annientare la massa animale in nome di Dio ».

Quanto alla società secolare, non vi sono ammesse cerimonie sacrificali. Anche se la parola continua a circolare, come un serpentello velenoso che per equivoco viene usato a scopo terapeutico. E allora sarà sempre pronunciata in contesti alti, riferendosi a nobili gesti di abnegazione e rinuncia. Ma soprattutto tornerà a essere di uso frequente e opportuno durante le guerre, per designare i caduti, tutti i caduti, anche quelli a cui più ripugnava di essere uccisi in una guerra.

La domanda ultima che il sacrificio pone: Perché, se si vuole stabilire un contatto fra l'umano e il divino, occorre uccidere un essere vivente? O almeno distruggere - bruciando o versando - una certa quantità di una qualche materia? Stranamente, è proprio questa domanda, che sta alla radice di tutte le altre, a essere elusa nelle varie e opposte teorie del sacrificio. Girard non la elude, ma perché intende il sacrificio come puro fatto sociale, dove il divino è solo una facciata di comodo. E allora la violenza sacrificale diventa lo sbocco di una violenza diffusa. Ma se il divino, come lo intendevano gli antichi teologi, fosse esistente - anzi fosse la pienezza dell'esistente -, come si spiegherebbe la continua ripetizione di atti cruenti che gli vengono rivolti?

Nella sua purezza, la società secolare ignora i riti. Ma sbarazzarsene non è cosa facile. Per giungere a questo, drappelli di protestanti dovettero sgombrare il terreno, lasciando in eredità, fra l'altro, le guerre di religione, modello di ogni guerra civile, e un certo modo di comportarsi, modello di quell'ircocervo che fu poi chiamato «morale laica». Nella società secolare i riti sopravvivono per certe necessità giuridiche: il giuramento nei processi, le formule predisposte nei matrimoni. Tutto il resto è fatto di inveterate abitudini, come i compleanni. Così le sfilate militari o le allocuzioni dei capi di Stato il giorno di Capodanno. Abitudini revocabili, abitudini a cui - se si vuole - si può anche non fare caso. A rigore, dalla nascita alla

tomba, con qualche accorgimento si potrebbe evitare di prendere parte a qualsiasi rito. Per la morte non ci sono riti. E neppure per i funerali. In quei momenti anche le abitudini inveterate appaiono particolarmente deboli.

Svegliarsi, in un mattino scialbo o radioso, e sapere che non si ha alcuna incombenza, verso nessuno. Farsi un caffè, guardare fuori dalla finestra. Sentimento di una durata informe,

impregiudicata. Indifferenza. Per giungere a questo, vari millenni erano passati. Ma nulla ne rimaneva, se non una cortina opaca, su ogni lato. Nessuno celebrò il fatto come una conquista. Era la normalità, finalmente raggiunta. Uno stato privo di carattere, precedente ai desideri. Una sorda base dell'esistenza. Non sarebbe mancato il tempo perché si formassero i capricci, i piani, le misure per la sopravvivenza. E questo era il punto decisivo: il tempo non era già occupato, scandito, ferito da gesti obbligatori, in mancanza dei quali si temeva che tutto potesse disfarsi. Questo avrebbe potuto produrre una sensazione esaltante. Così non fu. Anzi, la prima sensazione fu quella di un vuoto. E di un certo tedio, che gli era connesso. L'animale metafisico si guardava in giro, senza sapere a che cosa appigliarsi.

Così la società secolare non ha saputo apprezzare le sue scoperte. Non ha provato una sensazione di alleggerimento. Invece, guardando a se stessa, si è trovata inconsistente. Subito ha sentito il bisogno di qualche *causa* a cui aggregarsi, per darsi corpo e una riconquistata saldezza. E, con le cause, sono tornati gli obblighi. Un reticolo di significati prestabiliti è tornato a calarsi sul mondo. Perché allora aver abbandonato i riti? Le *cause* sono sempre più grezze dei riti. Sono altrettanti *parvenus* del significato. Mentre i riti, almeno, convogliavano tutto il passato, certi gesti ripetuti innumerevoli volte, fino a entrare nella fisiologia, e una strana fiducia nella loro efficacia. La caduta dei riti portò con sé anche un forte decadimento estetico. Il gesto libero era sempre più goffo, più impreciso, rispetto al gesto canonico. E le forme tendevano a diventare incerte e inerti, ora che potevano espandersi quasi senza ostacoli.

Così la società secolare (e del pianeta intero potenzialmente si trattava) ha perso una grande occasione. Avrebbe potuto ritrovare una condizione di stupore davanti al mondo, però ormai a una distanza di sicurezza, che la proteggesse dalla sua

invadenza. Ma qualcos'altro è accaduto. Si è formata una potente miscela fra procedure tecniche e ignoranza delle potenze, che ha impresso il suo carattere sulla vita comune.

Come definire la *società secolare*? Prima di ricorrere a complicazioni teoriche, si può dire che tali siano le società che condividono le procedure d'imbarco negli aeroporti. Quindi un reticolo di società che copre il pianeta. Essenziale per definire la *società secolare* è l'accettazione di un certo numero di procedure. Quelle degli aeroporti vanno incluse fra le più semplici, ma in altri casi le procedure possono raggiungere una altissima, vertiginosa complessità, innanzitutto là dove si tratta di denaro. Una volta applicate, le procedure possono poi associarsi alle forme più diverse di società: tribali o poliziesche o cosmopolite o libertine o comuniste o teocratiche o democratiche o feudali. Vasto è il campionario, con imprevedibili possibilità di ibridazioni. Ma il basamento non muta - ed è costituito dalle procedure. Questa la novità decisiva, rispetto a ogni forma precedente di società. Quanto alle forme sociali stesse, possono anche ritenersi incompatibili e avversarsi con pratiche letali. Tuttavia avranno in comune molto più di ciò che sono disposte ad ammettere. E quella base comune potrebbe anche avere un peso specifico superiore a tutte le differenze religiose e ideologiche. Dal punto di vista delle procedure, la società secolare è la prima *società universale*, solcata da numerose guerre civili, che sembrano appartenere sin dall'inizio alla sua fisiologia.

Sostituzione, scambio, valore: altrettanti cardini su cui ruota il mondo che si è definito moderno. La loro origine è nelle pratiche sacrificali - e nella metafisica sacrificale. Non c'è sacrificio che non implichi uno scambio; non c'è sacrificio che non ammetta la sostituzione; e non c'è sacrificio che non abbia al suo centro un valore. Che cosa accade, però, quando il sacrificio non è più ammesso, come il mondo moderno è fiero di annunciare? Dove sarà finito? Fra le superstizioni? Ma come

giustificare che le tre categorie (sostituzione, scambio, valore), delle quali nessuno oserebbe dire che sono superstizioni, siano nate e si siano formate all'interno di una stessa superstizione?

Il divieto per la pratica del sacrificio cruento nelle società occidentali nasce e si sviluppa in parallelo al divieto delle esecuzioni capitali. Ma quest'ultimo è un tema giuridico che si accompagna a vaste, appassionate discussioni e si cristallizza nei codici. Mentre il divieto del sacrificio cruento non viene quasi mai nominato. Lo si dà per sottinteso - e si evita l'argomento, con qualche imbarazzo. Eppure, se una certa etnia, in obbedienza a sue pratiche tradizionali, pretendesse oggi, a Londra o a New York, di praticare allo scoperto il sacrificio cruento, interverrebbe subito la polizia. Applicando quali leggi? Dovrebbe ricorrere a prescrizioni contro la crudeltà verso gli animali. E quelle prescrizioni si incontrano ai margini della legge, come misure elementari di ordine pubblico. Non c'è una letteratura giuridica di alto livello che affronti la questione. Il sacrificio cruento è qualcosa che va accantonato, se possibile senza accompagnamento di parole. Uccidere animali deve essere prerogativa di chi lavora nei mattatoi, così come soltanto la polizia è autorizzata a usare la violenza. Ma ogni decisione che riguarda il monopolio della violenza è costitutiva della società e viene trattata con meticolosa attenzione al particolare (la polizia può ricorrere alla violenza solo in certe circostanze formalmente definite), mentre ciò che accade nei mattatoi sfugge a ogni controllo (a parte qualche accorgimento *umanitario* - e già il termine fa rabbrivire - verso gli animali) e viene regolato unicamente secondo l'efficacia e la funzionalità. Una imponente omissione riguarda l'uccisione degli animali, oggi. E per scoprire a quali sottigliezze e a quali tormenti può giungere il pensiero nel trattare la questione, non c'è via più diretta della lettura dei testi vedici. Testi di una remota civiltà che celebrava innumerevoli sacrifici, anche cruenti.

La tesi dominante nell'antropologia del ventesimo secolo, acuita ed estremizzata nel pensiero di Girard: ogni società, per sopravvivere, ha bisogno del sacrificio, come istituzione che produce un effetto omeostatico o come meccanismo che permetta di concentrare la violenza prodotta al suo interno su una vittima, espulsa dalla società stessa.

La tesi dei Brāhmana: il mondo si fonda sul sacrificio, che si compie quando il sovrappiù di energie disponibili viene bruciato. La società vedica intende coincidere, punto per punto e momento per momento, con questo processo - e dedica l'energia bruciata a potenze che hanno un nome. Le diverse maniere che una società sceglie per bruciare il sovrappiù finiscono per disegnarne il profilo.

I due meccanismi hanno in comune una zona: quella dove si sviluppa la colpa. Nel caso della società secondo Girard, la colpa si fonda sul fatto che la vittima è innocente - e i suoi uccisori lo sanno. Nel caso dei Brāhmana, la colpa si fonda sul fatto che ogni distruzione di eccedenza è un'uccisione. E l'uccisione ricorda il passaggio decisivo nel costituirsi della società: la trasformazione dell'animale-uomo da predato a predatore. Prima di diventare cacciatore, l'uomo era stato animale cacciato. E prima di diventare un essere stanziale che vive di agricoltura, l'uomo era stato un cacciatore, che viveva della carne di animali uccisi. Questo si collega all'altro passaggio decisivo nella memoria della specie: il passaggio alla dieta carnea, per cui un primate fondamentalmente vegetariano si era trasformato in animale carnivoro, assumendo un carattere peculiare dei propri nemici. Fu una trasformazione radicale, che si incise per sempre nella psiche. Sussiste perciò una memoria di come il sacrificio si è formato. E quella storia segreta, intrisa di colpa, lascia una traccia negli atti del sacrificio. Così la colpa costituisce il fondo del sacrificio, in qualsiasi versione.

L'illusione di Girard è consistita nel pensare che il sacrificio nella versione brahmanica fosse un camuffamento dell'altro sacrificio, che mira all'espulsione di un capro espiatorio. Così, con la baldanza del demistificatore, la stessa che fu di Freud e un tempo di Voltaire - baldanza di cui l'Occidente è fiero, come di una sua singolare, insostituibile qualità -, Girard ha proceduto a smascherare in un primo tempo la tragedia greca e via via altre forme letterarie e religiose, includendovi infine le speculazioni dei Brahmana.

Ma, obbedendo a questa illusione, Girard non faceva altro che ripercorrere il movimento interno alla società secolarizzata, che non riesce più a vedere la natura o una qualsiasi altra potenza di là da se stessa e ritiene di coincidere con il tutto. Movimento che ancora oggi è in corso e ha condotto il mondo a essere una totalità secolare chiazzata di isole e strisce di religioni fondamentaliste. E a questo punto c'è buon motivo di considerare incline al fondamentalismo anche il mondo secolarizzato, in quanto adora quale unico interlocutore a cui prodigare offerte la società stessa. Offerte che dovrebbero rinvigorirlo e lustrarne lo smalto: in primo luogo la pubblicità, la fascia ininterrotta di immagini che avvolge l'epidermide del tutto e si rinnova senza tregua, unica officina che non conosce pause e copre la totalità del tempo, come un *sattra*. Alla *religione della società*, che è la forma suprema della superstizione, l'attenzione del pensiero non si è ancora rivolta, se non per barbagli, come talvolta in Simone Weil. Eppure sarebbe questo l'immane oggetto di contemplazione che ci sfida, così smisurato e pervasivo da non essere percepito neppure come oggetto.

Per l'uomo metropolitano, la natura è una variazione meteorologica e un certo numero di isole alberate di sperse nel tessuto urbano. A parte questo, è materiale per produzione e scenario di svaghi. Per l'uomo vedico, natura era il luogo dove si manifestavano le potenze (dove avvenivano scambi fra le

potenze. La società era un cauto tentativo di inserirsi fra quegli scambi, senza troppo turbarli e senza lasciarsene annientare.

La guerra - una volta diventata totale, quindi immensamente più sanguinosa di qualsiasi guerra precedente per numero di morti e per potenza di armi - ha assorbito in sé l'eredità lessicale del sacrificio. Vittima, abnegazione, consacrazione, riscatto, prova del fuoco: sono tutte parole ed espressioni ricorrenti nei bollettini di guerra. Dove il termine dominante è il «sacrificio» stesso. Fenomeno che ha raggiunto il suo picco, come se la storia europea convergesse verso quel punto, nella prima guerra mondiale. Mai si era fatto tanto spreco di linguaggio sacrificale, in assenza di *riti* sacrificali. La seconda guerra mondiale avrebbe ancora espanso la potenza delle armi e il numero dei morti. Ma un elemento nuovo si sarebbe aggiunto: lo sterminio degli Ebrei e di altri nemici, per ragioni razziali, da parte della Germania di Hitler. Per qualche anno, subito dopo la guerra, il linguaggio esitò: non sapeva bene come nominare quegli eventi. Ancora nel 1948 l'opera di Raul Hilberg, uno dei primi e più importanti libri che ne trattavano, si intitolava semplicemente *The Destruction of the European Jews*. Il linguaggio, in quel momento, non offriva niente di più che la parola «distruzione». Ma, già pochi anni dopo, cominciò a insinuarsene un'altra, che poi sarebbe dilagata sino a oggi: *olocausto*. Parola che non appartiene al linguaggio corrente e designa uno dei due fondamentali tipi del sacrificio ebraico: *'olah*, l'offerta «che sale» verso l'altare e dove la vittima viene completamente bruciata. Sacrificio che si oppone ai « pacifici », *shelamim*, cerimonie dove agli officianti era concesso di cibarsi di una parte della carne sacrificale. Così lo sterminio di sei milioni di Ebrei per opera dei nazisti veniva designato con il termine che indicava certe cerimonie sacre, celebrate sin dai tempi di Noè dagli antenati degli uccisi. Anche se qualcuno osservò che si stava compiendo una enormità, non venne ascoltato e la forza dell'uso impose la parola nelle varie lingue europee. Qualcosa di irreversibile era avvenuto: nei fatti, che si

andavano scoprendo in tutti i loro orrendi particolari, lo sterminio degli Ebrei si era compiuto non come una operazione di guerra, ma come una impresa di disinfestazione. E ora quell'impresa, nella quale gli Ebrei erano stati le vittime, veniva designata con il termine che gli Ebrei stessi, in quanto officianti, avevano usato per certe cerimonie gradite a Jahvè. L'immensità di quel malinteso fu il segno che la storia era entrata in una fase dove la commistione e l'equivocazione fra l'arcaico e l'attuale si sarebbero spinte molto lontano, più che mai prima.

Eppure, nella scelta inappropriata e stridente della parola «olocausto» per designare lo sterminio degli Ebrei operava una mano invisibile, che non era solo la mano dell'ignoranza. In quella parola si accennava a qualcosa che oscuramente si stava profilando. La guerra aveva soppiantato il sacrificio, ma ora il sacrificio era sul punto di soppiantare la guerra. Lo sterminio degli Ebrei, nelle sue procedure, era stato qualcosa di intermedio fra il mattatoio e la bonifica. E avrebbe potuto avere luogo in tempo di pace, come una gigantesca operazione di smaltimento di rifiuti. Perciò i termini militari non si attagliavano più. Perciò veniva spontaneo, orribilmente spontaneo, ricadere nella terminologia del sacrificio.

Sarebbero passati alcuni anni - e il secolo ventunesimo aprì gli occhi osservando il franare delle torri gemelle. Anche questa volta, incertezza nelle parole. Gli attentatori furono subito definiti « codardi ». Ma la codardia è la più incongrua delle accuse che si possono rivolgere a chi si uccide con piena determinazione e con la massima violenza. Poi gli attentatori suicidi

vennero definiti *kamikaze*. Ma i *kamikaze* giapponesi erano militari che compivano azioni di guerra. Mentre gli attentatori di New York erano civili che agivano in tempo di pace. Anche questa volta era all'opera una « dola volontà di sviare l'attenzione, fissandola su una parola esotica e inadatta. Meglio

sarebbe stato aprire Livio e constatare che gli assassini-suicidi islamici molto avevano a che fare con una oscura istituzione sacra fidei dell'antica Roma: la *devotio*.

Che il sacrificio possa diventare una nuova peculiarità della guerra è esperienza quotidiana all'inizio del secondo millennio. Gli assassini-suicidi islamici riprendono, con variazioni, il rito romano della *devotio* testimoniato da Livio attraverso la vicenda di Decio Mure, il console che nel 340, combattendo contro i Latini sotto il Vesuvio, dopo essersi votato agli dèi inferi si gettò a cavallo fra le schiere nemiche e, trafitto più volte, cadde «inter maximam hostium stragem». La sua morte aveva lo scopo di trascinare l'intero esercito dei Latini alla rovina, per contagio.

Più che la guerriglia, è la figura dell'assassino-suicida ad aver messo in difficoltà l'intero apparato tecnologico-militare degli Stati Uniti, con i suoi alleati. E questo perché l'arma letale del sacrificio è la morte volontaria. Tanto più temibile quando cela in sé la *sostituzione*. La *devotio*, in linea di principio, era riservata a coloro che esercitano il supremo *imperium*, come nel caso del console Decio. Ma Livio precisa: «Illud adiciendum videtur, licere consuli dictatorique et praetori, cum legiones hostium devoveat, non utique se, sed quem velit ex legione Romana scripta civem devovere; si is homo qui devotus est moritur, probe factum videri ». « Sembra opportuno ricordare che il console, dittatore o pretore che formula la *devotio* per le legioni del nemico può anche designare alla *devotio* non necessariamente se stesso ma qualsiasi cittadino scelga fra coloro che fanno parte di una legione romana. Se quest'uomo designato per la *devotio* muore, tutto sembra essersi svolto in modo corretto ». L'unico inconveniente potrebbe nascere se il soldato che il capo designa per la *devotio* alla fine *non* morisse. In quel caso si prescriveva di ricorrere a un sacrificio espiatorio: «Un'immagine dell'uomo viene seppellita sette piedi sotto terra e una vittima espiatoria viene uccisa ».

La *devotio* riunisce in sé le due possibilità estreme del sacrificio, le più devastanti: il sacrificio di colui che ha il carisma del potere e la sostituzione di una vittima umana con un'altra vittima umana, una *qualsiasi* vittima umana. Oggi l'unica forma di sacrificio universalmente visibile sugli schermi, con cadenza semiquotidiana, è quest'ultima variante della *devotio*.

La *devotio* di Decio Mure ebbe luogo durante una guerra che, secondo Livio, molto somigliava a una « guerra civile ». Troppo simili erano Romani e Latini, « per lingua, costumi, armi e istituzioni militari ». Occasione ideale per il manifestarsi della *devotio*.

La guerra civile si definisce per la scomparsa di ogni linea del fronte. Ora il fronte è ovunque - e l'attacco può venire da chiunque, come accade in Iraq e Afghanistan dopo le torri gemelle. Ma la *devotio* mirava a trascinare nella rovina un intero esercito, magicamente contaminato dalla morte di un nemico. Mentre gli assassini-suicidi islamici provocano la morte istantanea - e simultanea alla loro - di un gruppo di persone simili «per lingua e costumi» all'attentatore. Il console romano - o chi lo sostituiva - doveva battersi fino alla morte. L'assassino-suicida islamico deve farsi esplodere. L'ordalia è sostituita dalla morte che colpisce alla cieca, come per imperscrutabile decreto. E soprattutto la *devotio* non sarà più un singolo atto che colpisce una singola schiera. Essenziale ora è la pluralità degli atti, il loro moltiplicarsi in ogni direzione. Questo implica che forma esclusiva della *devotio* diventi quella per cui vari singoli ignoti, in successione, sostituiscono il capo assente. Nella guerra contro i Latini, l'impulso a porre in atto la *devotio* era venuto nel silenzio di una notte, quando i due consoli erano stati visitati dall'«apparizione di un uomo più grande e più augusto di quanto usassero essere gli uomini, il quale disse che da una parte il comandante di una schiera e dall'altra l'esercito avverso dovevano essere offerti agli Dèi Mani e alla Madre Terra; e

quell'esercito e quel popolo il cui capo avesse votato alla morte le legioni nemiche e al contempo se stesso avrebbe riportato la vittoria». Un nome divino va sempre evocato, per invitare o istigare all'atto.

E ai nomi degli dèi si continua a ricorrere, come per una invincibile attrazione, quando si tratta di armi che si considerano risolutive. Saturno e Apollo furono subito assoldati dalla NASA. Agni è un missile indiano a lunga gittata. Se per Saturno poteva valere la sua aura funesta e per Apollo il suo appellativo di « colui che colpisce da lontano», *hekatebólos*, per Agni la corrispondenza è ancora più stringente. Agni è Fuoco, quindi l'elemento stesso che costituisce l'arma. Ed è il primo messaggero, colui che intesse una perpetua circolazione fra la terra e il cielo, fra il luogo degli uomini e il luogo degli dèi. Verso il cielo, di fatto, punta ancora oggi Agni. Ma, una volta scomparso alla vista e diventato un impercettibile granulo nell'atmosfera, Agni invertirà la sua rotta e cercherà il suo obiettivo sulla terra. Il viaggio verticale, verso l'alto e dall'alto, che era il presupposto del sacrificio, è diventato uno spostamento orizzontale, dove il cielo serve solo come un terreno sgombro di ostacoli. E' questa la parabola - anche in senso geometrico - che meglio rappresenta lo stato attuale delle cose: la coazione a ricorrere agli dèi, ma espungendoli dall'esistente e utilizzando i loro nomi per evocare una potenza micidiale. Accorgimento di infedeli, ma che non rinunciano a usare lo stemma di famiglia.

La religione del nostro tempo, all'interno della quale anche la cristianità o l'Islam sono immense *enclaves*, è la religione della società. Suo araldo non del tutto consapevole fu Emile Durkheim, che cristallizzò la dottrina in un libro del 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Dove, più che delle forme elementari della vita religiosa, si trattava della trasformazione della società in religione di se stessa. Ma il fatto che la religione della società non voglia definirsi e riconoscersi

come tale appartiene alla sua natura. Il suo modo di agire è assimilabile a quello della religione di un tempo: pervasivo, onnipresente, come l'aria che si respira.

Secondo Durkheim, l'«ascendente morale» della società, grazie alla pressione che esercita su ogni singolo, sarebbe sufficiente per spiegare l'origine della religione. Quanto alla religione stessa (*qualsiasi* religione — e non soltanto quella degli Aborigeni australiani, di cui si era trattato sino a un momento prima), Durkheim la definisce « il prodotto di un certo delirio ».

E se la religione si estingue? Non per questo si estinguerebbe il delirio. Durkheim è consequenziale - nessuno potrà negarlo - e subito si azzarda a scrivere: «Forse non vi è alcuna rappresentazione collettiva che, in un certo senso, non sia delirante». Quindi anche quella, laica e disincantata, di coloro che, all'inizio del Novecento, si proponevano di spiegare quella « inspiegabile allucinazione » che ritenevano essere la religione stessa.

Visto a distanza di quasi un secolo, questo modo di vedere, esposto in una prosa scabra e austera, potrebbe a sua volta essere plausibilmente descritto come un tranquillo delirio. La società è più vischiosa e incombente che mai, rimane però difficile riconoscerle un «ascendente morale». Non si vede, per esempio, in forza di quale argomento tale «ascendente morale» potrebbe essere negato alla Germania di Hitler. Non era forse una *società* come tante altre? Di contro appare indubitabile il fatto che la vita si svolge, sempre più, all'interno di un «tessuto di allucinazioni», che sono la secrezione irrefrenabile della società stessa (di *qualsiasi* società, così come Durkheim si riferiva a qualsiasi religione): strati sottili e sempre più fitti di pixel che lasciano il mondo più volte come una mummia di nuova specie, dove il corpo stesso tende a dileguarsi sotto le molteplici bende.

Ciò che Durkheim descriveva non era la spiegazione di ogni fenomeno religioso come prodotto inevitabile della società («il dio non è altro che l'espressione figurata della società»). Al contrario: era la carta fondatrice della trasformazione della società stessa in nuovo culto onniavvolgente, rispetto al quale ogni forma anteriore dovrebbe apparire inadeguata e infantile. Ma questo era appunto il grandioso fenomeno storico che negli anni di Durkheim si stava perfezionando - e ormai domina il pianeta. Così onnipresente e così evidente da non essere neppure percepito. Paradosso: la società totalmente secolarizzata è quella che risulta meno secolarizzata di ogni altra, perché la profanità, nel momento in cui si espande su tutto, assume in sé anche quei caratteri allucinatori, fantasmatici e deliranti che Durkheim aveva individuato nel fenomeno religioso in genere. E di questo, senza volerlo e senza riconoscerlo, Durkheim parlava quando scriveva: « Così vi è una regione della natura in cui la formula dell'idealismo si applica quasi alla lettera: è il regno sociale ». La «formula dell'idealismo» era un modo antiquato per designare ciò che, poco prima, Durkheim aveva definito, con maggiore perspicuità, un «tessuto di allucinazioni». Ma il punto decisivo era un altro: stava tutto in quel « quasi alla lettera ». Da allora, e sempre di più, la vita procede all'interno di un «regno sociale» dove le allucinazioni vanno intese « quasi alla lettera ».

Che cosa sono i riti? si chiede Durkheim con l'atteggiamento di chi sta spiando certe sequenze di gesti incomprensibili. E giunge subito al punto: «Da dove può essere venuta questa illusione che con qualche granello di sabbia gettato al vento, qualche goccia di sangue sparsa su una roccia o sulla pietra di un altare, fosse possibile sostenere la vita di una specie animale o di un dio?». Tutto inclina a credere che «l'efficacia attribuita ai riti » non sia altro che « il prodotto di un delirio cronico che affliggerebbe l'umanità».

Fino a questo punto il ragionamento è consequenziale. Ma Durkheim fa un passo oltre. Per lui i riti (*tutti* i riti) non sono un insensato delirio, ma hanno senso. Anzi, hanno *un solo senso*, che si riscontra ovunque, Ira gli Aborigeni australiani come nell'antica Grecia: «Il culto ha realmente l'effetto di ricreare periodicamente un essere morale da cui noi dipendiamo così come esso dipende da noi. E tale essere esiste: è la società ». Con una mossa ben preparata, Durkheim è riuscito a tirar fuori dal suo cappello di prestigiatore qualcosa che potrebbe sembrare ancor più allucinatorio e delirante di un dio o di un animale totemico: niente meno che un « essere morale », che si deve supporre identico ovunque e capace di avvolgere qualsiasi forma dell'esistenza umana in quanto ente supremo e totale: la società («il concetto di totalità non è che la forma astratta del concetto di società» - non deve sorprendere se, qualche anno dopo, si sarebbe cominciato a parlare di *totalitarismo*).

Forse un giorno il gesto di Durkheim apparirà non meno improbabile di quello degli Urabunna che staccano pietre da una roccia e le gettano a caso, in tutte le direzioni, « per ottenere una abbondante produzione di lucertole ». Eppure per tutto il Novecento la voce di Durkheim è stata la voce della scienza, di un sapere sobrio e cauto che dissipa ogni delirio, anche se benevolmente si china a studiarlo. E questo non poteva accadere se non per un atto di fede che conferiva a un'entità invisibile (la società) uno statuto divino.

Alla fine, la questione dei riti si potrebbe porre così: la società li celebra o per sostenere, riaffermare, corroborare se stessa - e allora nulla gli corrisponde più delle parate militari nel giorno delle feste nazionali, degli omaggi alle lapidi per i caduti, dei discorsi dei capi di Stato alla fine dell'anno (e da questi riti, esemplari in massimo grado, dovrebbero lasciarsi desumere tutti gli altri); o altrimenti la società celebra i riti per stabilire un contatto con qualcosa di esterno a essa, in larga misura

ignoto e sicuramente possente - qualcosa di cui la natura stessa sarebbe una parte. In questo caso, il rito esemplare sarebbe anche il più invisibile, compiuto dal singolo, in silenzio e senza corrispondere a scansioni temporali obbligate, come feste, celebrazioni e momenti significativi. Le due vie sono divergenti e incompatibili. Divise da una differenza essenziale: la seconda via non potrà mai assorbire in sé l'altra, per l'irriducibile disparità fra i destinatari del rito. Ma la prima può assorbire in sé la seconda: perché ciò avvenga, è sufficiente che la nozione stessa di società si lasci assimilare a quel destinatario *in larga misura ignoto e sicuramente possente* a cui si rivolgono certi riti. Se si trattasse di un dio - e di un dio feroce che esige vittime umane -, la società non avrebbe difficoltà a prenderne il posto, come si è potuto più volte constatare. Innumerevoli sono state le vittime umane che tali sono diventate per il bene di una società.

La parola *sacrificio* ha assunto oggi un significato psicologico ed economico, che è chiaro a chiunque. Un tale *fa sacrifici* per la famiglia. Un governo *chiede sacrifici* ai cittadini. Ma, se lo stesso governo chiedesse ai cittadini di *celebrare sacrifici*, cruenti o incruenti, la proposta suonerebbe aberrante. Si penserebbe a un accesso di follia.

Eppure gli uomini, nella parte più lunga della loro storia, hanno *celebrato sacrifici*. In Egitto, in Mesopotamia, in India, in Cina, in Messico, in Grecia, a Roma, a Gerusalemme, nelle zone più varie dell'Africa, dell'Australia, della Polinesia, delle Americhe, nell'Asia centrale e in Siberia, ovunque sono stati celebrati sacrifici. Perché allora questi atti sono diventati impensabili, almeno per un'entità che ancora si chiama Occidente ma si estende ormai su tutta la terra?

«I grandi compiti del governo sono i sacrifici e l'attività militare » si legge nello *Zuozhuan*. Ma « il compito più importante del governo è il sacrificio ». E, in epoca non lontana

da quella del testo cinese, Platone scriveva nelle *Leggi* che «la regola più bella e più vera» era questa: «Per l'uomo buono l'atto di sacrificare [*thyein*, termine tecnico del sacrificio] e di intrattenere continui rapporti con gli dèi mediante preghiere, offerte e tutto il culto divino è la cosa più bella e migliore e sicura per la vita felice ». Sia lo *Zuozhuan* sia le *Leggi* si propongono di definire l'ordine giusto della vita, per la comunità e per il singolo. Ed entrambi i testi indicano subito il sacrificio. Qualcosa di tanto essenziale potrebbe trasformarsi (come l'arte della guerra), ma si stenta a credere che scompaia, diventando impensabile. E appunto questo è avvenuto con la *celebrazione di sacrifici*. Una cesura separa gli ultimi secoli dell'Occidente secolare e cristiano (e secolare perché precedentemente cristiano) da tutto ciò che prima è accaduto. E' questa cesura che occorre osservare, contemplare.

Sacrificio è parola che crea un immediato imbarazzo. Molti la usano con disinvoltura a proposito di fatti psicologici, economici, bellici. Sempre collegati a qualche nobile sentimento. Ma, se ci si riferisce alle modalità rituali di ciò che in passato fu detto *sacrificio*, subito si avverte un moto di ripulsa. *Sacrificio* è, per definizione, ciò che *non* viene ammesso in società, ciò che appartiene per sempre a un'età tramontata. *Sacrificio* sarebbe qualcosa di barbaro, primitivo, riservato ai film di argomento biblico o mitologico. Come spiegare, allora, il ricorso costante a quella parola? Oltre tutto in argomenti essenziali, dove sembra insostituibile?

I motivi dei sacrifici descritti nello *Satapatha Bràhmana* o nel *De abstinencia* di Porfirio o nel *Levitico* permangono intatti, se si percepiscono i *numina* a cui i rituali si rivolgevano. Ma quella percezione si è appannata, con il tempo. Così le cerimonie non potranno apparire altrimenti che come sequenze di gesti dissennati, spesso culminanti nell'uccisione di un animale. E questo è l'unico punto sul quale non c'è appannamento possibile, perché chiunque oggi deve riconoscere come

un'evidenza che il mondo si regge sulla quotidiana uccisione di milioni di animali. Uccisioni che avvengono secondo le più varie modalità, ma obbediscono tutte, senza eccezioni, a una sola regola: non devono essere pubbliche. Nelle culture più diverse questa regola si è imposta come inviolabile e irrinunciabile, senza che vi fosse una qualche opposizione degna di nota. L'uccisione di animali durante i sacrifici dovrebbe perciò suscitare un moto universale di ripulsa. E così è - ma al tempo stesso il sacrificio si associa a una serie di immagini nobili e alte. Anzi, la parola stessa viene tuttora usata, in senso traslato, in situazioni in cui denota immancabilmente qualcosa di arduo e lodevole. Questo nodo di sentimenti incompatibili e fortissimi diventa palese appena si comincia a indagare il mondo attuale, che dichiara di ignorare il sacrificio. E forse in quel nodo, più che mai altrove, si può constatare simultaneamente il distacco e la dipendenza del mondo attuale da tutti quelli che lo hanno preceduto. L'invincibile imbarazzo che accompagna chiunque si accosti alla questione del sacrificio è soltanto un sintomo della persistenza di quel nodo, che sembra diventare ogni volta più inestricabile appena qualcuno si azzarda a scioglierlo. E soprattutto rimane un nodo invisibile ai più. Già il solo atto di percepirlo provocherebbe un radicale mutamento.

Non era solo la differenza fra consustanziazione e transustanziazione il rovello che tormentava Lutero riguardo all'eucarestia. C'era un'altra questione a cui occorreva dare risposta. L'ultima cena andava considerata come un convito divino e umano, che la messa aveva il solo compito di commemorare? O era stata un sacrificio, celebrato da un sacerdote che era anche la vittima? E un sacrificio che annunciava un altro sacrificio - questa volta cruento -, la crocifissione?

Venne il momento in cui Lutero non riuscì a contenersi e, con la sua connaturata veemenza, dichiarò che intendere la messa

come sacrificio era «l'abuso più empio (*impiissimus ille abusus*)» e ogni insegnamento in tal senso produceva «mostri di empietà (*monstra impietatis*)». Quel momento segnò lo spartiacque, nella storia occidentale del sacrificio. Finalmente una voce diceva che del sacrificio si poteva fare a meno. Anzi, che era qualcosa di barbaro e incompatibile con la vera religione, per la quale *iustus ex fide vivit*, senza bisogno di ricorrere a certi gesti, a certi atti, che sono poi un modo di cercare la giustificazione attraverso le opere. E su questo punto Lutero era inflessibile.

Ma altrettanto inflessibile fu la Chiesa romana. Qui non si trattava di deprecare o rivendicare le indulgenze, questione riconducibile a vizi umani, troppo umani. Qui era in gioco l'intera liturgia, quindi l'intelaiatura stessa della vita religiosa. Così, quarantadue anni dopo che Lutero aveva pronunciato le sue terribili parole, il giorno 17 settembre 1562 il Concilio di Trento promulgò nove canoni, il primo dei quali così suonava: «Anatematizzando chi dirà che nella messa non si offerisca vero e proprio sacrificio a Dio», mentre il terzo condannava con puntigliosa fermezza «chi dirà che la messa sia sacrificio di sola lode o ringraziamento o nuda commemorazione del sacrificio della croce, e non propiziatorio, ovvero giovi solo a chi lo riceve e non si debbe offerire per li vivi, per i morti, per li peccati, pene, soddisfazioni et altri bisogni». Non era dunque soltanto la negazione del sacrificio a essere rigettata, ma anche quella forma di eufemizzazione che consisteva nel trasformare la messa nella *commemorazione* di un sacrificio. Perché commemorare non è compiere, non appartiene più all'ambito dei gesti che agiscono. Qui riaffiorava, dopo tante dispute vane, l'arcana e arcaica sapienza della Chiesa romana, la sua capacità di riconoscere dove era in gioco un fondamento della sua stessa esistenza. Ma era una battaglia già perduta. Lutero non segnalava soltanto che una parte della società religiosa voleva disfarsi del sacrificio, ma che l'intera società secolare, nel suo dilagare sulla scena del mondo, avrebbe guardato al sacrificio

come a un'istituzione insensata, da respingere nel magazzino delle anticaglie. A distanza di più di quattro secoli, non meraviglia perciò che un teologo cattolico, Stefan Orth, abbia concluso una sua indagine su alcuni scritti recenti dedicati al sacrificio dicendo che ormai «molti cattolici sono d'accordo con il verdetto e le conclusioni del riformatore Martin Lutero, secondo il quale parlare di sacrificio della messa sarebbe "il più grande e tremendo orrore" e una "maledetta idolatria"». È una sorta di ritardata resa delle armi, come se la pressione del mondo obbligasse la Chiesa a ritirarsi anche da questa dottrina. Senza la quale però l'intero edificio di san Pietro non potrebbe che cedere.

Il gesto di Gesù che spezza il pane durante l'ultima cena e pronuncia le parole « Hoc est corpus meum » è uno squarcio di luce abbagliante che svela la compresenza di due prospettive, all'indietro e in avanti. Dietro Gesù stesso si può risalire fino all'origine, fino alla situazione in cui officiante e oblazione coincidono («ipse offerens, ipse et oblatio» nelle parole di Agostino). Situazione a cui allude ogni sacrificio, ma che è riservata alla divinità. Davanti a Gesù, si apre una visione che va sempre oltre chi guarda, verso ciò che ancora deve accadere. Perché il sacrificio annunciato dalla *fractio panis*, che prefigura lo slogamento e la frattura delle giunture nella crocifissione, non è un sacrificio ma una condanna a morte ribadita da un plebiscito. Quindi qualcosa che appartiene non all'ordine religioso ma all'ordine secolare e, da ultimo, all'ordine dell'opinione. Si fissano così due estremi: da una parte il sacrificio che nessun uomo potrebbe celebrare, se non suicidandosi; dall'altra l'abbandono del sacrificio, sostituito da una sentenza giudiziaria e dalla scelta maggioritaria di una comunità. La novità eucaristica implica l'apertura simultanea di due prospettive confliggenti e incompatibili. Il pane sacramentale assumerà il nome di *hostia*, che è il termine tecnico per designare l'oblazione nei sacrifici espiatori. Ma il processo a Gesù e l'esecuzione della sua condanna seguiranno

una procedura imposta dallo Stato romano, estraneo alla religione del popolo di Gesù. Rimaneva un solo punto di contatto con il sacrificio: l'uccisione sarebbe avvenuta «extra castra », fuori dalla città.

Attraversare lo *Satapatha Brahmano*, è come introdursi al centro irraggiante dell'India. Ma non certo a questo mirava l'idea - poi abbandonata - del commento. Al contrario, era un tentativo di uscire da ogni coordinata geografica e temporale per tornare a osservare, nella loro elementarità, certi gesti, avvertiti o inavvertiti, che ci accompagnano sempre e senza i quali non saremmo: gli atti di respirare, inghiottire, copulare, recidere, uccidere, evacuare, parlare, bruciare, versare, pensare, sognare, guardare - e qualche altro. Su ciascuno di questi atti si sono esercitate le culture, anzi si sono definite attraverso le tecniche e le modalità praticate per elaborarli. Ma, appena gli antropologi hanno potenzialmente condotto a termine il regesto di queste configurazioni, è sopravvenuto un senso di indifferenza e atonia. Tutte le culture sfilavano, una accanto all'altra, come soldatini di piombo rivestiti ciascuno da una diversa uniforme. Non per avviarsi a una guerra ma a una Esposizione Universale, rispettosa di ogni diversità e futile nel suo fondamento. Che era poi questo: ogni diversità va rispettata perché, all'interno di una certa cultura, serve a mantenere l'equilibrio sociale. Ma, poiché sempre di tecniche si tratta, disposte sullo stesso piano, come valutare quale sarà la tecnica giusta? E che cosa potrebbe significare, per una tecnica, essere *giusta*? Ogni tecnica, per sua natura, riconosce un solo criterio, quello dell'efficacia. Ma efficacia rispetto a che cosa? L'unica accettabile è quella che si riferisce alla potenza materiale e alla conquista. Ma se si mirasse a un'efficacia di altro genere? Allora, forse, potrebbero venire in aiuto i Brahmana. Perché trattano soltanto dei gesti irriducibili, eliminando ogni altra preoccupazione. E perché introducono tecniche e criteri di efficacia che, molto spesso, sembrano una glossa ironica e insofferente rispetto a ciò che, tremila anni dopo, si è affermato

come senso comune. Un tale spostamento di prospettiva, brusco e disorientante, potrebbe già essere salutare in sé, come un improvviso cambiamento di clima.

Gli dèi appaiono come schiume, pronte a disperdersi. Persistono le loro onde. «Una vitalità divina, infinitamente agile e traditrice » scriveva Céline in una lettera del 1934, pensando all'America intorno a lui. Parlava anche del mondo.

Ci si può chiedere, alla fine: quale rilevanza può avere ciò che si legge nel Veda, visto che non ha più alcun legame con quella che è la vita corrente nella società secolare? Nessuna, si direbbe. Ma anche la meccanica quantistica non corrisponde in alcun modo alla vita corrente, mentre la fisica newtoniana ha finito per diventare il modello stesso del senso comune. E forse per questo si dovrà pensare che la meccanica quantistica sia irrilevante? Il Veda potrebbe essere assimilabile a una microfisica della mente più che ad altre categorie (pensiero arcaico o magico o selvaggio o altre formule del genere, ormai inerti). La tremenda vivezza di quei testi, che pure nulla suffraga dell'esperienza comune, potrebbe indicare che sussiste qualcosa in ciò che è dove tutto continua ad apparire come lo videro i veggenti vedici. O almeno a nulla somiglia così tanto come a ciò che i *rsi* ci hanno tramandato.

Il mondo attuale è costellato di marchi che aspirano a diventare miti. Ma l'espressione «miti di oggi» è un abuso lessicale. Un mito è una biforcazione in un ramo di un immenso albero. Per capirlo occorre avere una qualche percezione dell'intero albero e di un alto numero delle biforcazioni che vi si celano. Quell'albero non c'è più da lungo tempo, asce ben affilate l'hanno abbattuto. Perciò le storie moderne che più somigliano ai miti (Don Giovanni, Faust) non hanno un tronco a cui collegarsi. Sono storie orfane, autosufficienti, ma prive di quella linfa che circola in un albero di miti e ha una composizione costante in ogni suo punto. Linfa di cui fa parte

un certo coefficiente di verità. E' appunto quel coefficiente che permette di capire e di usare storie appartenenti ai luoghi e ai tempi più lontani. Ciò che quelle storie offrono è qualcosa che, una volta accertato, rimane inattaccabile da ogni ulteriore indagine o scoperta. Chi sia entrato nella corrente delle storie mitiche potrà lasciarsi trascinare ovunque, sapendo che un giorno quella stessa corrente lo ricondurrà al paesaggio da cui è partito. E da cui potrà, in ogni istante, partire di nuovo.

