

FRITS STAAL

AGNI, IL RITUALE VEDICO DELL'ALTARE DI FUOCO

INTRODUZIONE GENERALE

1.

OLTRE TREMILA ANNI FA, i nomadi attraversarono le catene montuose che separano l'Asia centrale dall'Iran e dal subcontinente indiano. Lasciandosi alle spalle le aride steppe della loro patria ancestrale, entrarono nelle fertili pianure dell'alto Indo ed entrarono in contatto con i resti sparsi di una civiltà precedente. Questi nomadi importarono i rudimenti del loro sistema sociale e religioso insieme alla loro lingua indoeuropea, che si sviluppò in vedico e poi in sanscrito. Adoravano il fuoco, chiamato *agni*, e adottarono il culto del *soma*, una pianta sacra, probabilmente un allucinogeno, che cresceva in alta montagna.

L'interazione tra questi avventurieri centro-asiatici e i precedenti abitanti del subcontinente indiano diede vita alla civiltà vedica, chiamata con il nome dei quattro *veda*: *rgveda*, *sāmaveda*, *yajurveda* e *atharvaveda*. Questi *veda*, composizioni orali di bardi e sacerdoti, sono stati trasmessi per via orale fino ai giorni nostri. I loro custodi, i brahmini dell'India, sono legati a uno dei *veda* per nascita. I *veda* descrivono la religione vedica, secondo le parole di Louis Renou (1953, 29), come "innanzitutto una liturgia e solo secondariamente un sistema mitologico o speculativo".

I grandi rituali vedici erano dedicati principalmente ad *agni* e *soma*. *agni* non era solo un dio a sé stante, ma anche il messaggero e l'intermediario divino. Le offerte, principalmente di burro chiarificato (*ghee*), venivano versate nei fuochi sacrificali installati sugli altari e *agni* le trasmetteva agli dèi. Venivano fatte libagioni speciali con il succo estratto dagli steli della pianta *soma*. I resti delle offerte venivano consumati dai celebranti. Le cerimonie erano accompagnate da recitazioni del *rgveda* e da canti del *sāmaveda*. Secondo lo stesso *rgveda* (7.26.1), i succhi pressati non accompagnati da inni sacri non hanno alcun effetto. Le celebrazioni richiedevano l'esecuzione di molteplici attività, distribuite tra sacerdoti di diversi *veda*, che officiavano per conto e a beneficio di un patrono rituale, lo *yajamāna*.

Una delle cerimonie più elaborate era chiamata *agnicayana*, la "costruzione di *agni*" o, semplicemente, *agni*. Questo rituale ebbe origine intorno al 1.000 A.C.. Durante la sua esecuzione, un grande altare a forma di uccello, dedicato ad *agni* e chiamato anch'esso *agni*, fu costruito con più di mille mattoni. L'*agnicayana* svolge un ruolo importante nella letteratura vedica successiva al *rgveda*, in particolare nello *yajurveda*. A differenza del *rgveda*, che rimane curiosamente estraneo all'India (vedi Renou 1960), lo *yajurveda* occupa il centro della cultura vedica. Costituisce il fondamento del rituale e dell'edificio delle scuole vediche. Più distante dal retroterra indo-europeo rispetto al *rgveda*, lo *yajurveda* presenta un sapore più indiano, è più vicino agli inizi dell'induismo e del buddismo e conserva caratteristiche delle culture indiane precedenti. Sotto tutti questi aspetti, il rituale *agnicayana* occupa una posizione simile. Sebbene incorpori il culto indoeuropeo del fuoco e il culto iraniano di *soma*, questi iniziano a essere sovrastati da numerose caratteristiche che non si trovano al di fuori dell'India. Queste caratteristiche non sono indoeuropee o indoiraniane, ma sono riconoscibilmente indiane. L'*agnicayana* ci mostra l'India che inizia ad affermarsi.

Sebbene il rituale vedico fosse limitato a un'élite, le sue esecuzioni devono essere state relativamente comuni per circa cinque secoli. Questo periodo - che è durato meno del manicheismo o dell'Islam, ma più a lungo del protestantesimo - può essere definito l'età del *karman* ("attività rituale"). Intorno al 550 A.C. la cultura vedica iniziò a declinare. Più a est e a sud, nuove religioni e culture salirono alla ribalta. Sebbene

L'Induismo e il Buddismo siano ricchi di elementi vedici, appartengono a un'altra epoca, l'epoca dello *jñāna* ("conoscenza"). L'Induismo continuò a considerare i *veda* come la sua fonte, trasmessi formalmente dai bramini, considerati una rivelazione eterna, "di origine non umana" (*apauruṣeya*) e non più compresi. Il buddismo ha rifiutato l'eredità vedica, l'autorità dei bramini e la supremazia del rituale. A tempo debito ha evoluto le proprie gerarchie e cerimonie. Frammenti del rituale vedico originale sopravvivono ancora oggi nei riti domestici dei bramini, come le cerimonie di matrimonio. Nonostante i tentativi di farli rivivere, si sente parlare sempre meno delle grandi celebrazioni rituali vediche. Nell'XI secolo d.C., il logico Udayana poteva dichiarare che le grandi cerimonie vediche non venivano più celebrate (Renou 1960, 21, nota 4).

L'India, tuttavia, è una terra di miracoli. In un angolo remoto dell'India sud-occidentale, il Kerala, lontano dalla patria originaria della civiltà vedica, alcune famiglie della comunità isolata e ortodossa dei bramini Nambudiri hanno mantenuto la tradizione vedica e continuano a celebrare due rituali vedici: l'*agniṣṭoma*, che dura cinque giorni, e l'*agnicayana* o *agni*, che dura dodici giorni e si protrae per alcune notti, da cui deriva il nome *atirātra* ("di notte"). Non sappiamo molto della storia di queste rappresentazioni; la loro continuazione era sconosciuta al mondo esterno. Le performance Nambudiri non sono costruzioni artificiali o erudite (come è avvenuto in altre parti dell'India), né sono il risultato di recenti revival. La tradizione è autentica e viva. Sebbene ciò risulti evidente dal presente lavoro, può essere osservato direttamente nell'atteggiamento degli esecutori. Quando ai ritualisti Nambudiri viene detto che, secondo i testi classici, in passato alcuni riti venivano eseguiti in modo diverso, essi dicono: "Interessante". Non pensano nemmeno per un momento di cambiare la loro pratica rituale alla luce di queste informazioni. Eseguono i riti come li hanno appresi dai loro precettori. È la loro tradizione.

Negli ultimi cento anni, l'*agnicayana* è stato eseguito diciassette volte; negli ultimi cinquant'anni, cinque volte. Dopo un intervallo di quasi vent'anni, è stata celebrata nuovamente nel 1975. Per la prima volta nella storia, vi parteciparono persone esterne. In questa occasione, lo spettacolo non fu solo assistito, ma anche filmato, fotografato, registrato e ampiamente documentato. L'unica restrizione era che i non nambudiani non potevano entrare nel recinto rituale, in cui si svolgeva la maggior parte delle cerimonie. Questa rappresentazione dell'*agnicayana* del 1975, forse l'ultima, è l'oggetto della presente pubblicazione.

2.

Le elaborate rappresentazioni rituali del periodo vedico e la suprema importanza ad esse attribuita nella civiltà vedica richiedono una spiegazione o almeno un'interpretazione. Nella stessa letteratura vedica più antica, i rituali, insieme ai metri e ai canti, sono rappresentati come strumenti usati dagli dèi e dai demoni per combattere e conquistarsi a vicenda, e talvolta per creare. Anche quando gli obiettivi non sono espliciti, gli dèi e i demoni sono spesso descritti come impegnati in un rituale. È ovvio, tuttavia, che i sacerdoti che compiono riti per conto di uno *yajamāna* non possono sempre essere considerati come conquistatori o creatori. Inoltre, i commenti successivi, soprattutto i *Brāhmaṇa* allegati alle varie scuole vediche, forniscono dei rituali una grande varietà di interpretazioni, a volte incoerenti tra loro. Molte di queste sono ovvie razionalizzazioni. Alcune invocano eventi, miti o leggende che non hanno nulla a che fare con i riti in questione. D'altra parte, gli episodi più importanti della mitologia vedica, quelli che riflettono gli eventi cosmogonici, non sono riflessi o utilizzati in nessun rito (Renou 1953, 16; cfr. infra pag. 117). Renou conclude:

"Dobbiamo accontentarci di teorie molto generali se vogliamo evitare spiegazioni arbitrarie come quelle proposte negli antichi *Brāhmaṇa*, dove troviamo racconti inventati sull'origine di vari dettagli del cerimoniale liturgico. In questi racconti c'è molto che merita attenzione, ma il *nidāna* o *bandhu*, la connessione nascosta che cercano di stabilire, non può essere accettata; è troppo visibilmente il prodotto della mente sacerdotale. Nei testi si riconosce che la comprensione deve cessare a un certo punto: essi

dichiarano "*paro'kṣakāmā hi devaḥ*", "gli dei amano ciò che è fuori dalla vista" (1953, 16; con una modifica nella traduzione).

Le recite che accompagnano i riti esprimono spesso desideri specifici: salute, forza, figli, vittoria, paradiso e immortalità. L'elenco dei desideri non è molto diverso da quello dell'uomo moderno. Non è esclusivamente spirituale, come hanno sostenuto alcuni veggenti contemporanei, né del tutto materialista, come hanno affermato alcuni critici. Come si può vedere a colpo d'occhio dalle recitazioni riportate in questo libro, gli stessi desideri vengono ripetuti più volte. Significa forse che non sono mai stati esauditi? Nonostante una certa variazione poetica, una tale ripetitività sembrerebbe quasi offensiva, non da ultimo per gli dei. Tuttavia, si ritiene universalmente, e dalle migliori menti, che la ripetizione aumenti l'efficacia. Oggi, simili ripetizioni ci vengono imposte dai politici e dai media, per non parlare degli spot pubblicitari. Bertrand Russell fu criticato da un generale per i suoi discorsi contro la guerra: "Non crede che manchi un po' di senso dell'umorismo nel continuare a ripetere le stesse cose?". Russell osservò che, se non serviva a nulla ripetersi, "non capivo perché fosse così ansioso di impedirmi di farlo".

Quando i rituali vedici raggiunsero la loro massima elaborazione, questi desideri reiterati passarono in secondo piano. Il loro posto fu preso dalla codificazione dei due tipi di riti che abbiamo già incontrato: i riti *grhya* o domestici - che sono "rites de passage", riti del ciclo vitale o sacramenti, che accompagnano eventi come la nascita, l'iniziazione, il matrimonio e la morte - e i riti *śrauta*, che i francesi chiamano "rites solennels". Ci sono diverse differenze generali e formali tra questi due tipi di riti. Per esempio, i riti *śrauta* richiedono tre altari di fuoco e il servizio di diversi sacerdoti, mentre i riti domestici richiedono solo un fuoco (il fuoco domestico) e un sacerdote (il sacerdote domestico). Mentre la funzione dei riti domestici sembra essere abbastanza semplice, il significato dei riti *śrauta* non è ovvio. Il rito *śrauta*, con la sua miriade di ramificazioni, mostra lo sviluppo senza ostacoli della costruzione e della creatività rituale. È quindi più importante per la comprensione del rituale rispetto ai riti domestici. Esistono, inoltre, rituali *śrauta* che durano mille anni, il che dimostra che alcuni riti erano puramente teorici. Questi costrutti teorici (che il grammatico Patañjali paragonava agli infiniti usi del linguaggio) non dovrebbero essere messi da parte, come ha fatto Hillebrandt, che in questo contesto si riferiva al "mito e alla fantasia" dei ritualisti (1897, 158). Al contrario, sono importanti per la teoria del rito tanto quanto le cerimonie concrete. Molti riti hanno, infatti, uno status intermedio. L'*agnicayana*, eseguito nel 1975, è un rito *śrauta* che sembra essere sempre stato "reale", anche se alcune delle sue estensioni, che i testi descrivono, fanno di teoria.

Gli *śrauta sūtra* del tardo periodo vedico offrono diverse definizioni di rituale. Una, spesso citata, lo caratterizza come comprendente tre cose: *dravya*, "la sostanza (usata nelle oblazioni)"; *devatā*, "la divinità (a cui vengono offerte le oblazioni)"; e *tyāga*, "la rinuncia (ai frutti degli atti rituali)". Il *tyāga* è una formula pronunciata dallo *yajamāna* o patrono al termine di ogni atto di oblazione. Quando il sacerdote officiante, a nome dello *yajamāna*, fa l'oblazione nel fuoco per una delle divinità, ad esempio *agni*, lo *yajamāna* dice :

Questo è per *agni*, non per me (*agnaye idaṃ na mama*).

A questo punto inizia ad apparire una contraddizione, che diventa sempre più esplicita nella filosofia ritualistica dei *mīmāṃsā*. Il motivo per cui si forma un rituale specifico è dichiarato essere il desiderio di un particolare frutto o effetto. L'esempio di base dei *mīmāṃsā* è:

Chi desidera il paradiso deve sacrificare con il rituale *agniṣṭoma* (*agniṣṭomena svargakāmo yajeta*).

Ma si rinuncia a questo frutto ogni volta che lo *yajamāna* pronuncia la formula di rinuncia *tyāga*. L'effetto, quindi, non si ottiene.

Il quadro che ne risulta è ulteriormente complicato da un'altra apparente contraddizione. I riti sono suddivisi in due classi, "obbligatori" (*nitya*) e "facoltativi" (*kāmya*). A differenza dell'*agnicayana*, che è *kāmya*, l'*agniṣṭoma* è un rito *nitya*: ogni bramano ha il dovere di eseguirlo. Ecco quindi un rito che sembra essere facoltativo, in quanto limitato a coloro che desiderano il paradiso (dovere di nessuno), ma che non è nemmeno facoltativo perché è un dovere prescritto, e che non porta alcun frutto perché i suoi frutti vengono alla fine abbandonati. I testi riflettono tali contraddizioni. Il *mīmāṃsā sūtra*, manuale di base della filosofia rituale dei *mīmāṃsā*, stabilisce che i riti portano alla felicità, ma il sottocommento "Dritto senza macchia" (*rjuvimalā*¹) osserva che ciò non si applica agli atti obbligatori.

I filosofi *mīmāṃsā* affrontarono un'altra difficoltà. Quando un rito viene completato, non si vede alcun frutto. Lo *yajamāna*, in nome del quale è stato compiuto il rito, non si alza e non va in cielo. Piuttosto il contrario: torna a casa ed è, come dicono i testi, uguale a prima. In particolare, deve continuare a compiere i riti del fuoco del mattino e della sera (*agnihotra*) per il resto della sua vita. Il *mīmāṃsā* concludeva, in modo abbastanza logico, che il frutto dell'attività rituale è - al momento - invisibile. Diventerà evidente solo in seguito, ad esempio dopo la morte. Una teoria complessa è stata sviluppata per dimostrare che ciò concorda con il principio del *karman*, secondo il quale ogni azione ha una conseguenza. A sostegno di questa teoria fu inventato uno speciale teorema logico, chiamato *arthāpatti*². I seguaci del *mīmāṃsā* furono criticati da altri (ad esempio, dai filosofi dell'*advaita vedānta*) per aver postulato tali effetti invisibili. Infatti, a prescindere dalle mode contemporanee, in India si ricorre all'invisibile solo se costretti. Ciò che il *mīmāṃsā* ha finito per insegnare è che i rituali devono essere eseguiti per se stessi.

Il concetto di *tyāga*, "rinuncia", ha raggiunto una posizione importante nell'induismo grazie agli insegnamenti della *bhagavad gītā*. Qui *śrī kṛṣṇa* sostiene, come obiettivo più alto della vita, una modalità di attività in cui gli atti sono compiuti come di consueto, ma il frutto (*phala*) dell'azione (*karman*) è sempre rinunciato (*karma-phala-tyāga*).

A differenza della letteratura *brāhmaṇa* e del *mīmāṃsā*, gli *śrauta sūtra* non si occupano di interpretazione. Si limitano alla descrizione e si rivolgono agli addetti ai lavori. Non sono in alcun modo manuali di insegnamento. La loro descrizione non è enumerativa, ma altamente strutturata e utilizza principi astratti di organizzazione. Gli *śrauta sūtra* mostrano la scienza del rituale come disciplina intellettuale. In questo modo hanno influenzato e determinato lo sviluppo di metodologie scientifiche e accademiche in India. Le regole rituali (*sūtra*) sono formulate con attenzione e coerenza, l'uso di metaregole (*paribhāṣā*) permette agli autori di esplicitare la struttura ed evitare la ridondanza, e l'organizzazione logica del sistema di regole è messa in evidenza in modo esplicito. Tutte queste caratteristiche si sono sviluppate gradualmente e hanno aperto la strada al lavoro dei grammatici sanscriti. Direttamente o indirettamente, hanno contribuito a molte delle caratteristiche più tecniche della logica e della filosofia indiana, spesso espresse sotto forma di *sūtra*. Non è la complessità del rituale in sé, ma la caratterizzazione esplicita, sistematica ed esaustiva di tale complessità da parte degli *śrauta sūtra* a costituire la prima manifestazione del genio scientifico ed erudito indiano.

3.

È difficile esagerare l'importanza del rituale per le civiltà e le religioni dell'India, perché è la loro caratteristica fondamentale. Di conseguenza, per un indù o un Jaina, e in una certa misura per un buddista, ciò che fa è più importante di ciò che pensa, crede o dice. Prima ho fatto riferimento all'*ortodossia* dei bramini Nambudiri. Sarebbe stato più appropriato usare il termine *ortoprassi*. L'attività rituale è un'attività fisica ed è quindi principalmente legata al corpo, a differenza del pensare o del credere, che sono principalmente legati alla mente. L'affiliazione rituale è quindi determinata dalla nascita e non dalla scelta o dalla preferenza. A differenza delle sette religiose, le tradizioni rituali coesistono più o meno pacificamente,

si escludono a vicenda e non c'è né desiderio né meccanismo di conversione. Anche questa caratteristica è diventata un segno distintivo delle religioni indiane.

Lo studio delle cerimonie rituali vediche è stato ripreso dagli studiosi europei di sanscrito nel XIX secolo. Nel 1805, Colebrooke menzionò diverse cerimonie *śrauta*, citando dal *Śatapatha Brāhmaṇa*. Non menzionò l'*agnicayana* per nome, ma vi fece riferimento quando disse che quattro libri del testo "insegnano la consacrazione del fuoco sacrificale: e il decimo, intitolato *agnirahasya* mostra i benefici di queste cerimonie" (Colebrooke 1873, 54). La prima rassegna nata da questi studi europei apparve alla fine del secolo nella *Ritual Literatur: Vedische Opfer und Zauber* di Hillebrandt del 1897. Intorno all'inizio del secolo, Willem Caland (1859-1932) iniziò lo studio del rituale vedico nella sua piena profondità e complessità. Pubblicando e traducendo alcuni degli *śrauta sūtra* (su cui si basano i brani del *baudhāyana* nel nostro secondo volume) dimostrò che esisteva una scienza del rituale e spiegò per la prima volta in una lingua occidentale i sistemi indiani di regole rituali. Oltre al rituale, scrisse ampiamente sulle sottigliezze arcane del *sāmaveda* e ne spiegò la ragione d'essere liturgica. Lasciò alcune domande senza risposta. A tempo debito, ho ottenuto le risposte da Itti Ravi. Il paradigma dei rituali del *soma* è stato descritto da Caland e Henry nei due volumi del loro *agniṣṭoma* del 1906. Come abbiamo visto, si tratta del rituale di cinque giorni che i Nambudiri hanno conservato.

Dalla pubblicazione del monumentale "Caland e Henry", gli studiosi occidentali, indiani e giapponesi hanno esplorato i testi rituali, e in particolare gli *śrauta sūtra*, in modo ampio e approfondito. Hillebrandt si è occupato del *darśa pūrṇamāsa* (cerimonie della Luna Piena e Nuova), Schwab del *paśubandha* (sacrificio di animali), Dumont dell'*aśvamedha* (sacrificio del cavalli) e dell'*agnihotra* (culto quotidiano del fuoco), e Tsuji degli *śrauta sūtra* del *ṛgveda* e dello *yajurveda*. Renou ha pubblicato una monografia sulle scuole rituali. Il *vaidika saṃśodhana maṇḍala* di Poona ha contribuito con una serie di studi, culminati in un'opera collettiva, diretta da Dandekar e Kashikar, intitolata *śrautakośa*, un'enciclopedia in più volumi sul rituale *śrauta*. Renou ha fornito un piccolo [dizionario dei termini tecnici usati nel rituale](#), oltre a diversi studi specializzati. Più recentemente, gli *śrauta sūtra* del *sāmaveda* sono stati studiati da Parpola; gli *āśvalāyana śrauta sūtra* del *ṛgveda* da Mylius; i *baudhāyana, bharaadvāja e vārāha śrauta sūtra* del *kṛṣṇa yajurveda* di Kashikar; e riti particolari di molti altri, come ad esempio il *rājasūya* o Royal Consecration di Heesterman, il *pravargya* di Van Buitenen, il *sarvamedha* e il *saṃsava* di Mylius e il *mahāvratā* di Rolland. Studi più generali e interpretativi sono stati scritti da Lévi, Rau, Gonda, Heesterman, Thite, Biardeau, Malamoud e molti altri.

Alcuni dei *śulba sūtra*, che trattano della misurazione e della costruzione di altari vedici per mezzo di una corda (*śulba*) - in passato esplorati da Thibaut, lo storico della matematica Cantor, Van Gelder e Raghu Vira - sono stati studiati di recente da Satya Prakash, Swarup Sharma e Seidenberg e sono stati pubblicati dal Research Institute of Ancient Scientific Texts di Nuova Delhi. I numerosi collegamenti del rituale *śrauta* con la storia, l'archeologia, l'arte, l'architettura, la musica, la religione, l'antropologia, l'economia, la linguistica, la letteratura, la matematica, la scienza, la mitologia, la magia e la filosofia cominciano solo ora a essere esplorati. Lo studio di Gonda sulle origini del dramma indiano nel rituale vedico e quello di Kashikar sulle ceramiche vediche sono esempi di ciò che si può fare. Una nuova area di ricerca che coinvolge la botanica e la farmacologia è aperta dai lavori di Wasson e Flattery sulle origini allucinogene del *soma*.

Per quanto riguarda le informazioni sul rituale, tutti gli studi di questo tipo sono confinati ai testi. Eppure, come osserva Renou, "non si può cogliere nemmeno il significato esteriore dalla lettura del testo in sé, a meno che non si sia dotati del raro virtuosismo di un Caland" (1953, 34). Le informazioni dirette sul rituale vivente nell'India contemporanea sono per lo più limitate al rituale dei templi, al rituale domestico delle caste più elevate, ai riti delle altre caste, ai riti dei villaggi e ai rituali tribali. Tracce del *rājasūya* sono conservate nel Sud-est asiatico e in Nepal, e in India nel culto dei templi e nella *pūjā*, che conservano

elementi del rito di consacrazione (*dīkṣā*).

Fino a poco tempo fa non si sapeva che i rituali *śrauta*, molto più spettacolari di tutti questi altri riti, continuano a essere eseguiti in India, anche se raramente e in pochi luoghi inaccessibili. Il fatto che questi riti, vecchi di quasi tremila anni, siano ancora vivi avrebbe stupito Hillebrandt o Caland. Una volta scoperte queste sopravvivenze, è diventato ovvio che molte delle questioni fondamentali riguardanti l'interpretazione del rituale, così come numerosi problemi di natura più tecnica, potevano essere avvicinati a una soluzione solo studiando le tradizioni viventi. Allo stesso tempo è diventato chiaro che questo studio è una questione urgente, poiché molte delle poche tradizioni autentiche sopravvissute sono sull'orlo dell'estinzione. Ne è scaturita una nuova era di ricerca vedica, che prevede una stretta collaborazione con i ritualisti tradizionali indiani e che potrebbe essere più propriamente chiamata Vedic fieldwork (espressione usata per la prima volta da Kashikar nel suo discorso presidenziale alla sezione vedica della 24ma All-India Oriental Conference, Varanasi 1968). L'aspetto sorprendente di questo progetto è che l'attenzione degli studiosi di tutto il mondo, fornisce speranza e ispirazione ai rari Vaidika, che cercano di preservare le tradizioni *śrauta*. Un capitolo del nostro secondo volume mostrerà quanto siano estese queste sopravvivenze vediche.

Gli studiosi che hanno avuto accesso alla tradizione vivente hanno focalizzato la loro attenzione principalmente sulla recitazione dei *veda*, che non solo sono parti importanti del rito, ma sono anche più facilmente disponibili poiché possono essere ascoltate al di fuori del contesto rituale. Ai non bramini non è permesso ascoltare le recitazioni vediche o partecipare ai rituali vedici. Questo continua a rendere il lavoro sul campo vedico un affare delicato. Non sorprende che la prima barriera sia stata superata per prima. Le registrazioni sono state effettuate e studiate da Baker, Gray, Howard, Parpola, Raghavan, Sreekrishna Sarma, Van Buitenen e da me. Il governo indiano, attraverso la sua Sanskrit Commission, sollecitò la realizzazione di registrazioni complete dei *veda*. Anche la radio indiana si interessò attivamente. Successivamente, sono stati realizzati filmati di cerimonie *śrauta* da Van Buitenen (del *vājapeya*) e da me (di frammenti di un *atyagniṣṭoma*). La ricerca del rituale nel suo contesto sociale ha evidenziato che c'era ancora molto da fare per gli antropologi. Fatta eccezione per il recente lavoro di Mencher, le informazioni di base sui Nambudiri, una delle principali comunità che mantiene la propria cultura vedica, sono disponibili principalmente nei manuali più antichi di etnografi (ad esempio, Anantha Krishna Iyer), storici (ad esempio, Padmanabha Menon) e British District Collectors (ad esempio, Logan e Innes).

Almeno, questa pubblicazione dimostrerà che c'è ancora molto lavoro da fare nel campo vedico e dovrebbe essere effettuato prima che sia troppo tardi. A questo punto della storia, ogni volta che muore uno dei ritualisti vedici più anziani, una parte della tradizione di 3.000 anni fa va irrimediabilmente perduta.

Il rituale vedico, non solo rappresenta una delle tradizioni rituali più antiche ancora esistenti, ma rappresenta anche una fonte preziosa per lo studio e la comprensione delle teorie del rituale. Questo non perché sia vicino a un presunto rituale "originale". Il rituale vedico non è primitivo e non è un rituale Ur. È sofisticato e già il prodotto di un lungo sviluppo. Ma è il più grande, il più elaborato e (grazie ai manuali sanscriti) il meglio documentato tra i rituali dell'uomo.

Dobbiamo ora registrare uno dei fallimenti più eclatanti della moderna cultura, tanto più eclatante in quanto è passato in gran parte inosservato. Il rituale vedico, il miglior materiale di partenza per una teoria del rituale, è stato ignorato, con un'eccezione su cui tornerò, proprio da quegli studiosi che si sono occupati della teoria del rituale. Il quadro che ne risulta non è edificante: da un lato abbiamo una scienza del rituale altamente sviluppata, esposta nei testi sanscriti e resa accessibile e interpretata ai non sanscriti da diverse generazioni di studiosi di sanscrito; dall'altro abbiamo idee sulla natura del rituale da parte di antropologi, psicologi e studenti di religione, che non tengono conto della prima e sono, al confronto,

sorprendentemente semplicistiche e ingenua.

Le ragioni di questo stato di cose sono molteplici. Innanzitutto, i teorici del rituale si sono di solito limitati alle generalità. Non c'è un ampio corpus di lavori etnografici empirici sul rituale a cui i teorici possano attingere. Di conseguenza, i teorici tendono a citare i fatti rituali in modo selettivo a sostegno di una teoria o dell'altra. Poiché i dettagli sono raramente descritti in modo esauriente, le vere complessità non vengono generalmente toccate. In tutti i lavori sul rituale degli antropologi, etnologi e studenti di religione che conosco, non c'è nulla che si avvicini alla completezza dello *śrauta sūtra* indiano. La situazione è molto diversa da quella della maggior parte delle scienze. In biologia si sa quanti denti ha ogni animale e in filologia quali sono i numeri di ogni lingua. Solo masse di conoscenze dettagliate di questo tipo possono aprire la strada a teorie adeguate, che tendono a nascere in una mente fantasiosa e immersa nei fatti. La scienza indiana del rituale ha potuto svilupparsi in una disciplina intellettuale rigorosa, al pari della matematica, della fisica o della linguistica, perché si basava su vaste quantità di conoscenze empiriche precise sul rituale e sui riti.

L'assenza di una controparte occidentale alla scienza indiana del rituale non è dovuta al fatto che i rituali non siano importanti. Un fatto sorprendente dell'attività rituale è che tutti gli uomini, e probabilmente anche molti altri animali, la praticano. Forse l'assenza di una scienza del rituale è dovuta al fatto che la disciplina del rituale non ha il valore utilitaristico e pragmatico che si ritiene abbiano altre scienze. Un fisico può sempre affermare che il suo lavoro può avere un'importanza militare, un linguista può sempre sperare che la sua ricerca sia rilevante per l'industria informatica, ma un ritualista non si fa illusioni di questo tipo. È ipotizzabile che l'enfasi sulla rilevanza (che significa che gli studiosi dovrebbero seguire i capricci degli altri piuttosto che i propri) abbia impedito alle persone di prendere sul serio il rituale e di prestare adeguata attenzione ai suoi ricchi dettagli e alle sue reali complessità.

Una delle ragioni per cui lo studio del rituale vedico è stato trascurato è che l'esclusività dei suoi custodi bramini è stata adottata da alcuni dei sanscritisti che hanno il compito di esporlo e chiarirlo. Di conseguenza, alcune pubblicazioni sul rituale vedico sono incomprensibili per i lettori che non conoscono il sanscrito. Questo non vale per alcuni lavori di Caland. La sua traduzione dello *śrauta sūtra* di Āpastamba, ad esempio, è apparsa in tre volumi, il primo dei quali è stato pubblicato nelle *Quellen der Religionsgeschichte*, un libro di fonti accessibile a tutti gli studenti di religione. Per leggere il libro non è necessaria la conoscenza del sanscrito, ma non per questo i suoi contenuti sono semplici e facilmente assimilabili.

Non è questa la sede per cercare di dimostrare in modo esaustivo l'inadeguatezza degli approcci occidentali allo studio del rituale. Tuttavia, fornirò alcuni esempi e stabilirò la loro inadeguatezza dimostrando che non si applicano al rituale vedico. Innanzitutto, sbarazziamoci della più vuota di tutte queste teorie, se mai si tratta di una teoria: l'idea che il rituale comporti una transizione dal regno del profano a quello del sacro. (Al posto di "transizione" incontriamo anche "comunicazione", una versione più debole della teoria). Sebbene questa idea possa corrispondere ai sentimenti di alcuni credenti, è molto poco chiara. Termini come "transizione" o "comunicazione" sono vaghi e non pongono troppi problemi, ma "sacro" e "profano" certamente sì. Secondo un'interpretazione, la teoria può essere salvata trasformandola in una tautologia: la distinzione tra profano e sacro è la distinzione tra lo status di una persona o di un oggetto prima e dopo l'inizio di un rituale. Di conseguenza, se sacro e profano sono stati definiti in termini di rituale, il rituale non può essere definito in termini di sacro e profano. Questa teoria è circolare e poco informativa.

Secondo un'altra interpretazione, questa teoria presupporrebbe che la distinzione tra sacro e profano sia già stabilita e conosciuta altrove. Per esempio, si sarebbe potuto dimostrare che "sacro" si applica al dominio degli dèi e "profano" a quello degli uomini. Tuttavia, non è facile trovare una distinzione soddisfacente di questo tipo. Inoltre, se fosse trovata, i termini non introdurrebbero nulla di nuovo. La teoria si limiterebbe ad affermare che il rituale effettua un passaggio dal regno degli uomini a quello degli dèi (o una comunicazione tra i due). In effetti, il rituale vedico offre una contrazione immediata. Durante il rito dell'*agnipranayana*, si passa dal Vecchio al Nuovo Altare. Si dice che il primo sia la dimora degli uomini e il secondo quella degli dèi. In questo modo, all'interno del rituale si effettua una transizione dal dominio degli uomini a quello degli dèi. La distinzione non può quindi servire come concetto per definire il rituale stesso.

Un'altra teoria da tempo in voga è quella secondo cui i riti rievocano i miti. Questa idea, nata più di un secolo fa, è stata in parte ispirata dalla festa babilonese del nuovo anno, che prevede la recita del mito della creazione. Ma che sia applicabile o meno altrove, è certamente incoerente con il rituale vedico. Come abbiamo già visto, i riti vedici non sono, in generale, legati ad alcun mito. Nei pochi casi in cui esiste un collegamento storico, esso non ha più una funzione rituale. I ritualisti officianti possono non esserne consapevoli, proprio come i parlanti di una lingua non hanno bisogno di conoscere l'etimologia di una parola, che non è più collegata al suo significato o alla sua funzione. Così come l'etimologia non è linguistica, l'idea che i riti rievochino i miti non ha nulla da apportare alla scienza del rito. Inoltre, nei pochi casi in cui gli storici possono rintracciare una connessione mitologica, i riti hanno una vita propria, piena di caratteristiche rituali che non hanno nulla a che fare con la mitologia e non sono spiegabili in termini di essa. Un esempio è la costruzione dell'altare del fuoco con mille mattoni. Questo è probabilmente legato a un inno del *ṛgveda* che fa riferimento a un Uomo dalle mille teste, occhi e piedi. Anche se la relazione precisa non è chiara, in questo caso il contesto mitologico sembra essere salvaguardato. Tuttavia, questo contesto non ha alcun significato rituale. Ciò che è ritualmente rilevante è che vengono seguite numerose regole che determinano la forma dei mattoni, la loro disposizione, l'ordine in cui vengono impilati e i vari mantra con cui vengono consacrati. Molte altre regole riguardano caratteristiche specifiche relative al posizionamento dei mattoni, alle attività e al comportamento dei sacerdoti in relazione ad essi, alle recitazioni sugli strati completati, sull'altare completato e così via. Questi sono gli elementi fondamentali dell'attività rituale, le attività determinate dalla tradizione e/o dai testi, la cui conoscenza distingue un ritualista da un estraneo. Inoltre, nessuna di queste enormi quantità di riti ha uno sfondo o un significato mitologico. L'idea che i riti rievochino i miti può essere applicabile al rituale vedico in alcuni casi isolati e, in quei casi, in modo molto generale, ma non riesce a spiegare alcun rito specifico. Pertanto, fallisce anche come componente di una teoria generale del rito.

Lo stesso vale per la teoria correlata, diffusa tra gli antropologi, secondo cui i rituali sono usati per trasmettere valori culturali e sociali alle nuove generazioni. Che questa teoria sia valida o meno altrove, non ci sono prove a suo sostegno nell'area del rituale vedico. È tautologicamente vero che i rituali trasmettono valori rituali, qualunque essi siano, ma è difficile individuare altri valori che i riti vedici come quelli descritti in questo libro trasmettano in generale. È ovvio che le rappresentazioni rituali creano un legame tra i partecipanti, rafforzano la solidarietà e il territorio, aumentano il morale e costituiscono un legame con gli antenati. Lo stesso vale per molte altre istituzioni e usanze. Questi effetti collaterali non possono essere utilizzati per spiegare il rituale. È vero che alcuni riti sono specificamente dedicati agli antenati, ma questo non spiega la grande maggioranza dei riti e non getta luce sulla natura del rito in generale.

L'idea che riti e miti siano strettamente connessi è un'idea tipicamente occidentale. È legata alla nozione di "ortodossia", che sottolinea l'importanza delle opinioni e delle idee. Per il ritualista indiano è l'attività che conta. Come modalità di esistenza è perfetta in sé e non ha bisogno di qualcos'altro. Purtroppo, gli studi antropologici si sono sviluppati principalmente su uno sfondo occidentale e continuano a essere dominati dalla ricerca di un legame tra riti e miti. Persino Levi-Strauss, che ha molte cose valide da dire sul rituale in generale, offre, come una sorta di definizione, che il rituale "consiste in enunciati, gesti e manipolazioni di oggetti che sono indipendenti dalle interpretazioni proprie di questi modi di attività e che risultano non dal rituale stesso ma dalla mitologia implicita" (1971, 600). Il rituale vedico non supporta l'ultima clausola. Tuttavia, la distinzione tra attività rituale e attività propria è certamente applicabile ad esso. Quasi ogni rito potrebbe illustrare questo aspetto. Consideriamo l'importante cerimonia, già menzionata, di *agnipranayana*, "il trasporto del fuoco". *agni* viene trasportato dal Vecchio al Nuovo Altare. Per prima cosa il sacerdote *adhvaryu* dello *yajurveda* si rivolge ad alcuni degli altri sacerdoti con una formula, invitandoli a svolgere i rispettivi compiti rituali. Poi solleva il vaso di argilla contenente il fuoco e inizia a muoversi verso est, rivolgendo recitazioni ad *agni* e ad altre divinità. Diversi sacerdoti formano una processione, ognuno dei quali esegue i propri riti e le proprie recitazioni.

A chi guarda, il risultato principale di questa performance sembra essere che il fuoco venga depositato sul Nuovo Altare. Questo risultato, tuttavia, può essere raggiunto solo nel modo ritualmente prescritto e ha solo un'utilità rituale. Se si trattasse di un'attività ordinaria, potrei entrare dall'esterno e assistere al procedimento, raccogliendo il fuoco dal Vecchio Altare e depositandolo sul Nuovo Altare, oppure mettendo a disposizione una carriola. Tuttavia, se facessi queste cose, la cerimonia verrebbe profanata, interrotta e si dovrebbero eseguire dei riti di espiazione. Un'interruzione simile si verificherebbe se qualcuno usasse il fuoco sacro per uno scopo diverso da quello rituale, ad esempio per riscaldare l'acqua per il tè.

I due tipi di attività, rituale e ordinaria, possono essere accostati senza conflitti o contraddizioni. Dopo aver acceso il fuoco nel modo prescritto ritualmente, strofinando insieme due pezzi di legno, un sacerdote può lasciare il recinto sacro e accendersi una sigaretta con un fiammifero. Ma i due domini non devono essere mescolati. Se un sacerdote accendesse una sigaretta dal fuoco sacro, sarebbe un male; avrebbe confuso regni e ruoli diversi. Se invece uscisse dal recinto e accendesse il fuoco strofinando insieme due pezzi di legno, e da quel fuoco accendesse la sua sigaretta, sarebbe considerato pazzo o perlomeno eccentrico. Ciò non lo squalificherebbe, tra l'altro, dall'esecuzione di compiti rituali. I modi rituali e ordinari di accendere il fuoco sono nettamente delimitati.

Il cosiddetto approccio strutturalista, spesso associato al lavoro di Levi-Strauss, potrebbe essere applicabile allo studio del rituale vedico, ma dovrebbe essere formulato in modo più adeguato. Dal momento che è per definizione un approccio sincronistico, bisognerebbe innanzitutto eliminare i residui di metodi di spiegazione diacronistici (ad esempio, "i riti derivano dai miti").

Una forma di strutturalismo più puro si ritrova nel lavoro del precedente antropologo Van Gennep. Van Gennep coniò l'espressione "riti di passaggio", titolo del suo libro del 1909, che è ampiamente applicabile ai riti domestici vedici (*grhya*) ma non contribuisce alla comprensione dei riti *śrauta*. Dopo aver completato il suo libro, Van Gennep notò che in molte società le cerimonie matrimoniali includono un rito di aspersione, che ha interpretato come rito di fecondità. Identici riti di aspersione sono utilizzati, nelle stesse società e in società diverse, quando si acquista uno schiavo, quando arriva un nuovo ambasciatore in città, per far piovere o per espellere qualcuno. Van Gennep ha dato interpretazioni diverse a ciascuno di questi riti e ha concluso:

“Il rito dell'aspersione non ha un significato personale o basilare nello stato di isolamento, ma è significativo se visto come parte integrante di una cerimonia particolare. Il significato del rito può, quindi, essere trovato solo determinando la relazione che esso ha con gli altri elementi dell'intera cerimonia” (Van Genep 1911, in Waardenburg 1973, I, 299).

Questo sembra un tipo di approccio strutturale promettente e, sebbene sia abbozzato, non c'è nulla nel rituale vedico che lo contraddica. Non conosco alcun tentativo di sviluppare questo approccio in modo sistematico e dettagliato, in modo che i dati del presente libro, ad esempio, possano essere utilizzati per testarlo. Questa è in generale la lamentela che si è costretti a fare su questi contributi antropologici, per non parlare di quelli religiosi, che sono molto più vaghi: se menzionano il rituale vedico, non sono più precisi, e molto meno piacevoli, della *Hill of Devi* di Foster (1953, 36): "Quando ogni ospite finiva, cantava una piccola canzone dai *veda* in lode di qualche dio, e il Rajah era, come al solito, affascinato".

Prima ho detto che esiste un'eccezione alla generale trascuratezza del rituale vedico da parte dei teorici del rituale. Questa eccezione è contenuta nel lavoro di Hubert e Mauss, che hanno utilizzato il sacrificio animale vedico come materiale di partenza per la costruzione di un paradigma rituale (*un schème abstrait du sacrifice*, 1909, 22). Il loro studio è approfondito e ammirevole, anche se rimane piuttosto vicino ai testi resi accessibili soprattutto da Schwab. Hubert e Mauss non sapevano che questi rituali sono ancora praticati, per cui alcuni dati erano a loro inaccessibili. Per quanto riguarda la struttura, gli autori hanno notato poco più che i riti hanno un inizio, una parte centrale e una fine. Si può fare di più. Almeno il loro saggio è stato un vero inizio, anche se in seguito non sembra essere stato prodotto nulla di simile qualità.

Nell'ambito della psicologia, l'unico contributo degno di nota che conosco è il breve articolo che Freud dedicò all'argomento. Freud ha notato tre punti di somiglianza tra i riti e le ossessioni nevrotiche: "il timore dei rimorsi di coscienza dopo la loro omissione", il loro "completo isolamento da tutte le altre attività" e "la coscienziosità con cui vengono eseguiti i dettagli". Ha anche enumerato tre differenze: "la maggiore variabilità individuale del cerimoniale nevrotico in contrasto con il carattere stereotipato dei riti (preghiera, orientamento, ecc.); la sua natura privata in contrapposizione al carattere pubblico e comunitario delle osservanze religiose; soprattutto, però, la distinzione che i piccoli dettagli delle cerimonie religiose sono pieni di significato e vengono compresi simbolicamente, mentre quelli dei nevrotici sembrano sciocchi e privi di significato (Freud 1907, in 1953, II, 27-28).

Mentre le somiglianze scoperte da Freud sembrano reali, le differenze non lo sono. La prima differenza è esagerata: Freud aveva più familiarità con la variabilità degli atti ossessivi che con i riti. Il presente libro potrà facilmente riequilibrare la situazione. La seconda differenza non c'è: molti riti indu e buddisti sono eseguiti da un solo sacerdote, con un pubblico facoltativo. Questo vale per i riti dei templi e iconici, e soprattutto per i riti tantrici, che combinano il rito con la meditazione e la pratica yogica, in India, Indonesia ed Estremo Oriente (cfr. Staal 1975, 191-193; Hooykaas, nella Parte AI, pagine 382-402). Per quanto riguarda l'altro lato della presunta differenza, non sono qualificato per contestare l'opinione che il comportamento ossessivo nevrotico sia solo privato. Dubito che Freud sarebbe stato così enfatico se fosse vissuto in California.

Per quanto riguarda la terza differenza, l'articolo di Freud è incentrato sul fatto che gli atti ossessivi sono significativi e quindi simili ai riti religiosi. Il suo articolo non dimostra che gli atti ossessivi hanno un significato generale, ma illustra come si riferiscano a eventi particolari, "a partire dai più intimi, e per la maggior parte dalle esperienze sessuali del paziente". Qui il rituale vedico potrebbe offrire almeno un supporto. Ad esempio, la nascita di *agni* dai bastoncini di legna che vengono strofinati insieme è chiaramente collegata all'atto sessuale. Il sesso, tuttavia, precede Freud. Oltre a gettare luce su alcuni riti particolari e, forse, sui ritualisti, non vedo come le teorie freudiane possano spiegare l'attività rituale in

generale.

L'ossessività nel rituale è spesso segnalata, anche se non sembra essere una caratteristica necessaria. Inoltre, potrebbe risiedere semplicemente negli occhi dell'osservatore che non ha familiarità con le particolari procedure rituali. Anche chi parla una lingua si attiene scrupolosamente a numerose regole quando pronunciano una frase. Questo non sembra ossessivo nemmeno a una persona che non conosce la lingua, anche se potrebbe sembrarlo a un essere che non conosce alcuna lingua. Levi-Strauss è stato criticato per aver trascurato questa ossessività o ansia che può accompagnare o sottendere il rituale. Invece di rispondere ai suoi critici che l'ansia è loro, Levi-Strauss l'ha individuata nel timore dei ritualisti che la realtà, che essi fanno a pezzi, non possa essere ricomposta (1971, 603, 608). Tuttavia, il rituale dell'altare di fuoco contraddice questo assunto. Esso prevede la costruzione di un grande altare che presumibilmente mette insieme l'universo, il dio *prajāpati* o lo *yajamāna*. Poiché non è necessario che i partecipanti abbiano familiarità con queste nozioni mitologiche, dovremmo limitarci a dire che l'altare viene messo insieme. Se ammettiamo la mitologia, come fa Levi-Strauss, indeboliamo ulteriormente la sua tesi. Tuttavia, è irrilevante, poiché queste nozioni sono probabilmente una razionalizzazione successiva. (Nei rituali del *soma*, *prajāpati* è certamente un ripensamento: Oldenberg 1919, 31). È un fatto innegabile che l'altare sia assemblato senza ansia.

Nella misura in cui c'è ossessività nell'esecuzione di un rituale, la sua spiegazione non sembra porre molti problemi. Un'attività che deve essere eseguita minuziosamente e in conformità a regole rigide può facilmente diventare ossessiva. I ritualisti possono essere ossessionati dai riti, gli agenti di borsa dal mercato o i matematici dalle prove. Io sono stato ossessionato dall'*agnicayana*, almeno in parte, altrimenti non avrei completato questo libro. C'è spazio per l'ossessione ovunque ci sia una preoccupazione seria. Più il dominio è complesso, maggiore è la preoccupazione che siano stati commessi degli errori. La performance dell'*agnicayana* del 1975 fu seguita da una lunga serie di riti di espiatione per gli errori che erano stati commessi o che avrebbero potuto essere commessi. Tuttavia, non si è avvertita alcuna ansia o disagio, a meno che non fosse dovuto al caldo eccessivo. Come la solidarietà, l'ossessività può essere un effetto collaterale del rituale. Non è una caratteristica necessaria.

I biologi hanno usato il termine "ritualizzazione" in riferimento ad alcuni tipi di comportamento animale (ad esempio, Huxley 1966). Alcuni antropologi hanno negato l'esistenza di un legame tra questa ritualizzazione e i rituali umani. Per quanto mi riguarda, la questione è aperta. Spero che i biologi utilizzino le descrizioni dettagliate offerte in questo libro per determinare se esiste una qualche somiglianza con la ritualizzazione animale.

5.

Nella sezione precedente ho affermato che i teorici del rituale hanno trascurato il rituale vedico. Sebbene sia vero, potrebbe trattarsi solo di una svista, facilmente risolvibile. Quello che abbiamo visto, però, è peggio. Tutte le teorie citate non sono applicabili al rituale vedico e sono quindi fundamentalmente inadeguate. Inoltre, le loro inadeguatezze non possono essere risolte con un patchwork. A questo punto il lettore può avanzare un sospetto. Forse il rituale vedico costituisce un'eccezione. Forse il rituale vedico è troppo sofisticato, altamente sviluppato e intellettuale. Potrebbe essere così - non saprei dirlo senza aver fatto un'importante indagine comparativa sui rituali. Tuttavia, ho il sospetto che questa critica sia come dire che non importa che una certa teoria del linguaggio non si applichi al sanscrito o all'inglese, perché il sanscrito o l'inglese sono troppo sofisticati, altamente sviluppati e intellettuali. Se qualcuno facesse una simile affermazione, la conclusione sarebbe semplice e immediata: la sua teoria del linguaggio è essa stessa insufficientemente sofisticata, sviluppata e intellettuale. Lo stesso verdetto deve valere per le teorie del rituale che abbiamo passato in rassegna. Se non sono in grado di spiegare il rituale vedico, sono inutili

(they must go).

C'è una ragione generale per questa inadeguatezza: tutte queste teorie sono di tipo riduzionista. Cercano di ridurre il rituale a qualcos'altro. Il rituale vedico dimostra che il rituale è, almeno in parte, una disciplina impegnata per se stessa, che non può quindi essere ridotta in questo modo. La maggior parte dei teorici indiani del rituale lo ha intuito e alcuni lo hanno affermato con parole molto chiare. In sostanza, l'irriducibilità del rituale dimostra che l'azione costituisce una categoria a sé stante. Ridurla alle idee o a qualsiasi altra cosa sembra una prerogativa dello studioso, ma in questo caso sembra condannata. È probabile, a questo punto, che nessuna teoria generale di tipo riduzionista possa spiegare la maggior parte dei riti vedici come quelli trattati in questo libro.³ Ciò è particolarmente chiaro nel caso di cerimonie elaborate come quella a cui ho fatto riferimento in relazione all'accatastamento dei mattoni. Questi riti specifici non possono essere spiegati con un desiderio generale di forza o di paradiso, con un desiderio di sacralità, con il desiderio di rievocare miti, con l'ansia sessuale o con qualsiasi altra motivazione che, dal punto di vista rituale, può essere considerata estranea. Tali riti dimostrano, al contrario, che il rito segue i propri principi e conduce una vita propria. Una volta realizzato, questo diventa sempre più evidente. Quando i mattoni dell'altare sono stati finalmente posati e consacrati (il che richiede cinque giorni: un giorno per ogni strato), c'è un seguito inaspettato: 118 ciottoli vengono posti sullo strato superiore, in posizioni specifiche tra i mattoni. Anche in questo caso ogni ciottolo viene consacrato con dei mantra. E così via, rito dopo rito. Il rituale mostra una conoscenza molto dettagliata e specifica. Ritengo che la portata delle conoscenze specialistiche necessarie per mettere insieme l'altare rituale sia pari a quella delle conoscenze tecniche necessarie per costruire un aeroplano. L'altare a forma di uccello è infatti una specie di aeroplano, solo che decolla in modo diverso.

Le cerimonie del *soma* richiedono costruzioni altrettanto complesse, anche se le complessità sono di tipo diverso. Qui vengono mantenute numerose e sottili relazioni tra le recitazioni del *ṛgveda* e i canti del *sāmaveda*. Sono accuratamente bilanciati e ciascuno di essi è soggetto a numerose regole; sillabe, gruppi di sillabe e versi vengono ripetuti, parzialmente ripetuti o subiscono trasposizioni; alcune parti sono nascoste; sacerdoti specifici officiano ruoli specifici. Nell'affrontare alcune delle complessità di questi canti, persino Caland si perse d'animo: *Au surplus, cette méthode de chant comporte encore une infinité de règles, qu'il est impossible de consigner ici* (Caland e Henry, 180, nota). Le sequenze di *soma* presentano complessità strabilianti che riguardano quasi esclusivamente la forma dei canti e delle recitazioni, e possono quindi essere descritte in termini puramente formali. Per ottenere questo risultato, i sacerdoti collaborano strettamente e i risultati assomigliano ai movimenti di una composizione musicale di proporzioni wagneriane.

Alcune di queste complessità, e gran parte della tendenza rituale alla proliferazione, sono dovute a caratteristiche ricorsive. Si tratta di caratteristiche che derivano da regole che sono applicabili al loro stesso output. Un esempio semplice è la regola:

$B \rightarrow ABA$

Questa regola esprime il fatto che una struttura B è unita su entrambi i lati da un'altra struttura, A. Poiché la regola si applica a qualsiasi B, si applica anche alla B della sua uscita:

$A B A \rightarrow A (A B A) A$ oppure $A A B A A A$

Ripetendo questa procedura, un numero indefinito di strutture A può essere attaccato a B su entrambi i lati:

... AAABAAA ...

Le caratteristiche ricorsive del rituale vedico includono questa struttura e molte altre strutture più complesse. Tali caratteristiche dovranno essere prese in considerazione in qualsiasi teoria generale della struttura rituale. Esse sono indicate, e talvolta spiegate, nello *śrauta sūtra*.

Una semplice applicazione di una struttura ricorsiva è l'inserimento del cosiddetto rito *iṣṭi* (fondamentalmente un'oblazione vegetale). I riti *iṣṭi* possono essere inseriti in punti specifici, ma indefinitamente numerosi, in modo che il sistema rituale sia indefinitamente espandibile. Queste caratteristiche ricorsive non sono limitate al rituale vedico. Si verificano anche negli elaborati rituali che caratterizzano le burocrazie contemporanee. Un rito è per certi aspetti come un comitato o un rapporto. I comitati creano nuovi comitati e i rapporti portano ad altri rapporti. All'Università della California abbiamo un Comitato per i Comitanti, che simboleggia e avvia questa ricorsività, che poi opera in tutto il sistema. Una volta ho sostenuto che un certo comitato doveva essere abbandonato perché non serviva a nulla. Le mie argomentazioni sono state prese sul serio e si è discusso sull'opportunità di creare una sottocommissione che le esaminasse e presentasse una relazione. Come abbiamo già appreso dal nostro sommario esame delle interpretazioni del rituale vedico, l'invisibilità dei risultati non è un ostacolo alla proliferazione dei riti. I riti obbediscono a principi propri, e gli esseri umani trovano razionalizzazioni per spiegarli. Tali razionalizzazioni sono invocate anche per spiegare la proliferazione di comitati e rapporti: i sostenitori sostengono che salvaguardano la giustizia e l'equità; i critici li attribuiscono al sospetto e alla paranoia; la verità è che sono all'opera forze rituali, più grandi dell'uomo.

Uno dei motivi per cui l'assenza di risultati visibili o comunque rilevabili non desta preoccupazione è che i grandi rituali sono fini a se stessi. Una burocrazia cresce e non si preoccupa di una diminuzione della sua efficacia e di un aumento degli sprechi, purché le sue norme e i suoi regolamenti vengano mantenuti e sviluppati ulteriormente. Il rituale vedico manifesta la stessa tendenza ad essere assorbito da se stesso. I riti non hanno alcuna utilità pratica e hanno perso la loro funzione originaria, se mai l'hanno avuta. I ritualisti li eseguono non per ottenere determinati fini, ma perché è il loro compito. La mancanza di utilità pratica, tra l'altro, è una caratteristica che il rito condivide con molte delle forme più elevate di civiltà umana. Può essere un segno di civiltà.

Esiste un'analogia tra i riti privi di funzione e il linguaggio rituale privo di significato. Abbiamo già osservato che una caratteristica importante del rituale vedico è l'enfasi sulla recitazione e sul canto. Sotto costrizione, gli atti rituali possono essere trascurati, sorvolati o modificati, ma le recitazioni devono essere mantenute a tutti i costi e senza modifiche. Questo è stato il caso in passato e continua ad esserlo nel presente. La costruzione dell'altare del fuoco comporta la deposizione di più di mille mattoni, di dimensioni e forme specifiche e in uno schema complicato. Tuttavia, la deposizione fisica dei mattoni non è importante; ciò che conta è la loro consacrazione tramite mantra. Ciò è evidente dal semplice fatto che, sebbene l'ordine dei mattoni sia prescritto ritualmente, i mattoni vengono effettivamente posati in qualsiasi ordine, e non al momento giusto. Quando vengono consacrati, invece, l'ordine prescritto viene rispettato e l'orario corretto. Questa enfasi sulla consacrazione rituale spiega anche i ciottoli, di cui si è parlato prima: devono essere stati introdotti semplicemente perché c'erano più mantra che mattoni. Che questa enfasi sui mantra sia rimasta invariata per almeno 2500 anni è dimostrato da un'affermazione contenuta nel *śatapatha brāhmaṇa* (9.1. 2.17): "Questo altare di fuoco è linguaggio, perché è costruito con il linguaggio" (*vāgvā ayamagnirvācā hi citah*).

Durante lo svolgimento della cerimonia nel 1975 furono apportate diverse modifiche. Una delle più importanti fu che non vennero uccisi animali durante i quattordici sacrifici tradizionalmente previsti. Le capre erano rappresentate da torte fatte con una pasta di farina di riso. Questa modifica ha influito sul rito, poiché non è facile uccidere le torte di riso per strangolamento e aprirle per estrarre particolari organi

interni. Tuttavia, i mantra sono stati recitati nel modo prescritto e si è ritenuto che l'essenza del rituale fosse così preservata.

Se è notevole che le recitazioni siano più importanti degli atti, non è meno notevole che queste recitazioni non siano generalmente comprese. Questa incomprendibilità è una caratteristica intrinseca dei mantra. Non è semplicemente dovuta perché il significato è stato dimenticato. Chi riesce a ricordare un mantra può certamente ricordarne il significato. Tuttavia, i mantra sono significativi non come espressioni di significato, ma come unità recitate in specifiche occasioni rituali. Nella sua forma più pura, questo punto di vista è stato difeso dall'antico ritualista Kautsa, secondo il quale i mantra sono privi di significato. Ciò è coerente con il fatto che le caratteristiche formali delle recitazioni e dei canti sono ritualmente le più importanti. Da qui l'enfasi su sillabe, metri, inserzioni e trasposizioni, nessuna delle quali ha senso in termini di significato. Un esempio estremo è fornito dalla *ṣoḍaśi-śāstra*, che è anche una delle più sacre e misteriose.

Nella storia delle religioni indiane si incontrano sempre più spesso mantra incomprensibili e misteriosi, non perché abbiano perso il loro significato originario, ma perché non ne avevano alcuno. Un esempio ben noto è il mantra OM, che ha origine nelle recitazioni vediche. Sebbene una intera *upaniṣad* sia dedicata alla sua interpretazione, questa è pura razionalizzazione. A differenza del linguaggio, questi mantra sono universali. Non hanno bisogno di essere tradotti. L'abbondanza di questi rumori sacri nel Buddismo ne ha facilitato l'introduzione in Cina, dove la loro strada è stata spianata dalle formule magiche del Taoismo (cfr. Staal 1979a).

Nel caso dei canti del *sāmaveda*, la loro mancanza di significato è più evidente e ammette una semplice spiegazione in termini storici. Fondamentalmente il *sāmaveda* consiste in mantra, per lo più tratti dal *ṛgveda* e messi in musica. I testi vengono adattati alle melodie, così che molte parole vengono cambiate e vengono inserite nuove sillabe. Così nei canti si incontrano sequenze come: *hā yi* oppure *kā hvā hvā hvā hvā hvā hvā hvā*. Anche parole con significato possono essere inserite, ad esempio *suvar jyotiḥ*. Questa espressione ha di per sé un significato ("luce celeste"), ma non nella sua impostazione melodica o rituale. I canti del *sāmaveda* sono spesso *Lieder ohne Worte*, "canti senza parole", come indica il loro nome, *sāman*, che significa "melodia" come pure "ronzio di api". Faddegon ha fatto riferimento a questo proposito, in modo del tutto appropriato, al "Dadaismo rituale" (1927), dimostrando così - come hanno fatto Wasson e Flattery - che le mode di un periodo a volte ci permettono di capirne un altro.

Nel rituale vedico i canti e le recitazioni che accompagnano gli atti sono in parte privi di significato. Questa mancanza di significato può essere originale o derivata. Una situazione simile si verifica per quanto riguarda i riti stessi. Essi sono spesso privi di funzione o di riferimenti esterni, che possono essere originali o derivati. Alcune illustrazioni lo renderanno chiaro e mostreranno che questo stato di cose non è limitato al rituale vedico.

Alcuni dei primi rituali dell'umanità sembrano essere nati in connessione con l'uso del fuoco. Come vedremo, il trasporto del fuoco è diventato un'attività rituale non appena non è stato più necessario, cioè non appena l'uomo ha scoperto i metodi per accendere il fuoco. I due tipi principali di fuoco rituale, il "fuoco perpetuo" e il "fuoco nuovo", rappresentano i due principali periodi nella storia del fuoco, la prima età della raccolta del fuoco e la seconda età della produzione del fuoco. Durante le cerimonie che verranno descritte in questo libro, ci sono sette occasioni in cui il fuoco veniva creato sfregando insieme due pezzi di legno. In tutte le altre occasioni i fuochi venivano mantenuti. La creazione di un nuovo fuoco non è accompagnata da mantra ed è quindi meno rituale rispetto all'accensione del fuoco perpetuo, che è generalmente accompagnata da mantra e altri riti. La spiegazione storica è che il trasporto del fuoco è molto più antico ed è diventato superfluo molto tempo fa.

Mentre molti riti che riguardano il fuoco risalgono ai primi stadi dell'evoluzione umana, altri riti vedici riflettono periodi storici successivi. Molti riti sono ispirati dalle avventure dei nomadi vedici che entrarono nel subcontinente indiano da nord-ovest. Il fuoco sacro (risalente al periodo indoeuropeo) e la pianta sacra *soma* (risalente al periodo indo-iranico) vengono ritualmente trasportati da ovest a est, come furono trasportati dai nomadi vedici nel corso della loro spedizione verso est. I sacerdoti recitano inni di battaglia che hanno senso solo nel contesto di queste prime avventure. I riti si riferiscono a nemici a volte storici, altre volte puramente rituali. Gli esecutori moderni non sono a conoscenza di nessuna di queste radici storiche, che non vengono rievocate o celebrate e non sono importanti per il rituale come l'etimologia di una parola lo è per il suo significato.

Il culto del *soma*, originariamente una pianta allucinogena, ha subito la più massiccia ritualizzazione. Ciò è apparentemente legato al fatto che il *soma* originale è andato perduto e sostituito da sostituti in un periodo precoce. Ciò è simile alla scomparsa delle caratteristiche della caccia paleolitica, che sembrano sopravvivere solo nei sacrifici rituali. A questo proposito Burkert ha lanciato un avvertimento: gli studiosi sono inclini ad affermare che l'idea originale alla base di un rituale è andata perduta o è stata fraintesa (1979, 38). In alcuni casi è probabile che non ci sia mai stata un'idea alla base. Anche se c'era, non è più funzionale alle performance rituali ed è quindi priva di significato rituale.

La tendenza dei riti a essere privi di funzione e del linguaggio rituale a essere privo di significato è evidente nell'area del rituale vedico. Non è questa la sede per chiedersi fino a che punto queste siano caratteristiche generali di tutti i riti. Se così fosse, ciò offrirebbe una semplice spiegazione per le inadeguatezze delle teorie occidentali del rituale che abbiamo passato in rassegna, poiché tutti i teorici del rituale hanno presupposto che il rituale non può semplicemente avere un valore intrinseco, ma deve essere dotato di un significato, di una funzione o di un riferimento esterno. Se il presupposto è sbagliato, ciò indicherebbe che i teorici non sono diversi dai comuni credenti, i quali presuppongono sempre che i riti abbiano effetti speciali, se non addirittura straordinari.

Quando il rituale vedico è entrato nella controcultura degli Stati Uniti, è stato creato un centro a Randallstown, nel Maryland. Distribuisce una rivista, opuscoli e libri che sostengono che la cenere del fuoco dell'*agnihotra* può curare la febbre, i funghi della pelle e la tigna e alleviare il cancro del retto.

Una ditta farmaceutica di Bodensee, in Svizzera, ha confermato questi risultati. A quanto pare, cure così specifiche sono attese dagli occidentali, troppo sofisticati per accontentarsi della salute, della forza e dell'immortalità in generale.⁴ Tuttavia, se siamo in grado e disposti ad abbandonare le nostre aspettative e i nostri desideri specifici e a immergerci nei riti così come si formano, ci rendiamo conto che il rituale vedico è molto diverso da una cura di salute, da una seduta psicoanalitica, da un incontro antropologico o da una funzione religiosa. Quando iniziamo a sviluppare un senso per la sua struttura e orchestrazione, scopriamo che il rituale assomiglia, almeno strutturalmente, a un'esecuzione musicale. Infatti, alcune delle regole sintattiche che il rituale e il linguaggio condividono si trovano anche nella musica. Le strutture **ABA**, **ABBA**, **ABCBA** e **AABAA**, ad esempio, sono tutte presenti nelle sei sonate per violino e clavicembalo di Bach. Il motivo per cui gli uomini e probabilmente anche alcuni altri animali utilizzino e si dilettono con tali strutture e non con altre, ugualmente plausibile o meno, non è ancora stato spiegato.

6.

Le parole non sono il mezzo più efficace per descrivere attività, rituali o ordinarie. Quanto è semplice sbucciare una mela, tanto è complicato descrivere questo processo a parole, soprattutto per chi non ha mai visto una mela o usato un coltello. Per quanto riguarda i riti, il compito di descriverli è stato svolto negli *śrauta sūtra*. È anche lo scopo principale della Parte II di questo libro. Nel formulare le descrizioni, ho

sperimentato alcuni dei problemi con cui Baudhāyana e gli altri autori degli *śrauta sūtra* stavano lottando più di 2.000 anni fa. Nel corso del mio lavoro la mia ammirazione per loro è vieppiù cresciuta. Tuttavia, c'è una differenza tra quei manuali e la presente pubblicazione. Gli *śrauta sūtra*, pur essendo pienamente espliciti, si rivolgono a un pubblico di iniziati e conoscitori. Gli autori hanno fatto un uso giudizioso di riferimenti, rimandi e abbreviazioni, tutti spiegati con l'aiuto di metaregole (*paribhāṣā*)⁵. Ad esempio, negli *śrauta sūtra* dello *yajurveda*, "egli" si riferisce sempre al sacerdote *adhvaryu*. Quando si fa riferimento a un'oblazione e non si specifica altrimenti, si deve intendere che si tratta di un'oblazione di ghee, fatta dall'*adhvaryu* nel fuoco sacrificale per mezzo del mestolo *juhū* o per mezzo dello *sruva* se il *juhū* è già impiegato in altro modo. Le recitazioni vediche, oggi generalmente indicate con numeri, sono citate dalle parole iniziali, mentre la fine è contrassegnata dalla particella *iti*.

La prosa che ne deriva è caratterizzata da uno stile altamente nominalizzato e formulaico, che in alcuni dei testi più tardivi comincia ad assomigliare all'algebra.

Al contrario, il presente volume si rivolge a un pubblico non solo di esperti, siano essi sanscritisti, indologi o persino ritualisti vedici. In tutto il mio lavoro ho cercato di tenere presente che i miei lettori sarebbero stati storici, antropologi, psicologi, studenti di religione, in realtà chiunque fosse interessato alle grandi manifestazioni della civiltà, a condizione che avessero il *Sitzfleisch* e leggessero dall'inizio. Poiché l'argomento è spiegato ab ovo, la descrizione è ancora più lunga delle parti pertinenti degli *śrauta sūtra*, composti per gli addetti ai lavori, che sono pubblicati e tradotti nel secondo volume. Eppure, nonostante il suo valore intrinseco, avrei esitato a presentare un'opera così vasta ed esotica se non fosse per la sua componente audiovisiva. In effetti, questa componente è più adatta al suo argomento delle 250.000 parole dell'intero testo. Le fotografie dei riti sono parte integrante del libro. Lo stesso vale per le cassette, che danno un'idea del potere della tradizione orale. Ho constatato che le tradizioni e la sensibilità occidentali sono tali che la maggior parte degli occidentali è attratta dalle immagini ma sconcertata (*mystified*) dalle registrazioni. È bene immergersi in entrambe prima di intraprendere una lettura sistematica. L'ideale sarebbe che i lettori vedessero prima il film "Altar of Fire", che non è stato possibile includere in questo pacchetto. Questo fornisce un'esperienza immediata di alcune cerimonie, e dopo 45 minuti si è raggiunto quel misto di comprensione e sconcerto che spinge ad affrontare il libro.

L'organizzazione del libro è semplice. Questo primo volume si compone di due parti e di una Bibliografia. La Parte I fornisce il contesto. Tratta del rituale vedico in generale, delle sue fonti e delle interpretazioni tradizionali, del contesto storico e preistorico e della comunità dei formatori. Come ho già indicato, gran parte di questo contesto, pur essendo interessante per la comprensione della cultura indiana e per una serie di altre ragioni, non ha necessariamente un significato rituale.

La Parte II del primo volume, la sua parte principale, offre una descrizione dettagliata dell'esecuzione del rituale nel 1975. È preceduta da una descrizione dei preparativi che parla di tempo, spazio, materiali e personale. I principi della descrizione, che è selettiva e non comportamentale, sono spiegati in una Nota introduttiva. La descrizione riguarda la performance del 1975, non ciò che è prescritto nei testi classici.

Il secondo volume è composto da tre parti, numerate III-V. La parte III è una raccolta di contributi di diversi studiosi il cui lavoro illumina il rituale da una varietà di prospettive. Alcuni di questi autori hanno assistito alla performance del 1975. La parte IV contiene testi e traduzioni dei manuali rituali più pertinenti. Il primo di questi, il capitolo 10 del *baudhayana śrauta sūtra*, fornisce una descrizione dettagliata del rituale *agnicayana* e dovrebbe essere confrontato con la descrizione della Parte II da chiunque voglia studiare la differenza tra la tradizione classica e la performance del 1975. La Parte V fornisce una breve descrizione delle venti ore di film e delle ottanta ore di registrazioni effettuate nel 1975 sotto la direzione di Robert Gardner e successivamente utilizzate per la produzione del film "Altar of Fire". Fornisce inoltre testi e

traduzioni del materiale disponibile sulle cassette di registrazione. Infine, sono presenti un Glossario e degli Indici. I riferimenti incrociati sono presenti in tutto il volume e ogni volume è introdotto separatamente.

1. *rjuvimalā-*, composta da *rju-*, agg. 1. che tende in direzione retta, dritto: 2. retto, onesto, sincero (RV; AV XIV, 1,34; TS), e *vimala-*, agg. puro, senza macchia, pulito, luminoso, chiaro, trasparente, bianco; (Sani) [↪](#)

2. *arthāpatti-*, sf. inferenza dalle circostanze, sillogismo ipotetico disgiuntivo. (Sani) [↪](#)

3. Dico "a questo stadio" perché non è inconcepibile che una futura scienza del rito, che renda conto di tutti questi riti specifici, si riveli essa stessa riducibile a un'altra scienza, come la chimica lo è alla fisica. Ma siamo ben lontani dall'aver raggiunto un tale stadio di avanzamento nella nostra comprensione del rito. [↪](#)

4. In realtà il centro *agnihotra* a Randallstown non è la prima manifestazione del rituale vedico nella cultura popolare americana. La priorità va a Batman, come ha dimostrato Michael O'Flaherty. Nel numero di gennaio 1976 del diario di Batman, all'eroe viene mostrata una diapositiva di un tappeto misterioso ed esclama: "Proprio come pensavo: la figura di *agni*, il dio vedico del fuoco! Questo è un tappeto da preghiera di un'oscura setta dei *veda*. . . uno dei più sacri oggetti. . . Infatti, anche fotografarlo è considerato profanazione!" [↪](#)

5. *paribhāṣā-*, una regola esplicativa o definizione generale, gram. regola o massima che insegna la corretta interpretazione o la corretta applicazione di altre regole (Pān). (Sani) [↪](#)