

## LA STRINGA RITUALE

### UNA TEORIA DELLE VARIANTI RITUALISTICHE ATTRAVERSO L'ANALISI DEL SACRIFICIO INDIANO

Pietro Chierichetti

Ritual is a creative and artistic action – this is the central idea of this paper – and the proof of this suggestion is that every ritual could attest several variants. Through a deep survey on the *āsvamedha* in the Hindū textual sources, the author tries to demonstrate that in the religious history of India various *āsvamedhas* exist. The ritual dynamics goes through the creation of a ritual string – a sequence of acts – the performers can transform and modify creating new strings. The analysis of the *āsvamedha* reveals a lot of problematic elements proving different ways to celebrate the same rite. The ritual string is the concept through which the author tries to understand the mechanism of ritual attitude: like grammar, the ritual has a cybernetic dimension and the ritual variability could be the new frontier of the researches about this.

*Ritual is not the merely mechanical repetition of an act whose form and content is fixed rigidly in advance... Ritual acts must “fit” the situation in which they are performed, and ritual acts must “work” (whatever it is for a ritual act to “work” or preserve that which is essential to it qua ritual of a given type).*

J. Ganeri, *The ritual roots of moral reason. Lessons from Mīmāṃsā*, in K. Schilbrack, *Thinking through Rituals, Philosophical perspectives*.

#### 1. Introduzione

Se un viaggiatore camminasse per un lungo sentiero attraverso un bosco o una foresta tenendo lo sguardo fisso sui suoi piedi difficilmente potrebbe accorgersi di un'inclinazione leggera del percorso verso destra o verso sinistra, e anzi percepirebbe di proseguire più o meno sempre dritto non potendo scorgere l'orizzonte lontano.

Se dall'alto di un monte un osservatore si volgesse verso il basso a guardare il viaggiatore nel suo percorso o se quello stesso viandante alzasse lo sguardo verso l'orizzonte, subito noterebbe il lieve ma progressivo inclinare della pista a formare una lunga e sinuosa curva.

Lo studio del rituale, e in particolare del rituale indiano, ha sempre poggato su alcuni dogmi che consistevano soprattutto nell'immutabilità, nell'invariabilità e nella ripetibilità dell'atto rituale.<sup>1</sup>

Una lettura diffusa e comprovata fa del rito la ripetizione di un atto primordiale che rinnova l'inizio del Tutto.<sup>2</sup> Questa ripetizione si realizza una prima volta e poi infinite volte, a imitazione di un'azione iniziale definita una volta per sempre come corretta e perfetta.

L'azione rituale sarebbe sempre identica a se stessa per non cedere al flusso incessante del divenire umano.<sup>3</sup> Il piano sul quale il rito si svolge è un piano sacro e la realtà degli atti che vi si celebrano non dipende dall'esecuzione sul piano materiale o simbolico di un rito. Numerosi esempi possono dimostrar-

<sup>1</sup> Bell (1997), pp. 150-153. Cf. Heesterman (1993)<sup>b</sup>, pp. 45-85.

<sup>2</sup> Eliade (2005), p. 78.

<sup>3</sup> Heesterman (2010), p. 205.

re che per la *mens sacrificialis* quello che conta è la verità e la realtà del rito, non il piano sul quale si può realizzare.<sup>4</sup>

Eppure, se guardiamo a singoli rituali specifici le cose appaiono un poco diverse; se li osserviamo da un punto di vista rigorosamente scientifico<sup>5</sup> non possiamo non notare che la strada è decisamente curva, a dispetto di ciò che appare al viaggiatore sulla strada stessa.

In India, in particolare, la continuità della pratica sacrificale pare realtà assodata e riti quali la *pūja*, l'*agnihotra*, il *prasad*, l'*upasad*, etc. si ripeterebbero incessantemente e invariabilmente da millenni.

La *querelle* sulla continuità o meno delle pratiche religiose *hindū* attraversa gli studi degli ultimi due secoli.<sup>6</sup>

La celebrazione eucaristica nel Medioevo europeo può offrire un interessante parallelo, nello specifico se si pensa alla varietà ritualistica del mondo cristiano almeno fino al Concilio di Trento: il rito gallicano, il rito visigotico, il rito mozarabico, il rito ambrosiano (ancora oggi conservato nell'arcidiocesi di Milano), il rito patriarchino, il rito certosino e il rito di Braga (conservato ancora oggi nella arcidiocesi di Braga, in Portogallo) rappresentano solo alcune delle modalità adottate un tempo per la celebrazione della messa cattolica.<sup>7</sup> Nonostante la presenza di elementi comuni e fissi, esisteva dunque nel Medioevo cristiano una varietà molteplice di soluzioni ritualistiche, alcune delle quali sono giunte fino alle età contemporanee, o nella memoria o nella pratica. Un'ulteriore modifica della ritualistica liturgica è quella avvenuta nel Concilio Vaticano II che la dice lunga sulle possibilità di modificare un rito.<sup>8</sup> Sarebbe discussione troppo complessa da affrontare in questa sede la relazione tra la messa cattolica, la divina liturgia del mondo cristiano ortodosso<sup>9</sup> e i rituali in ricordo dell'Ultima Cena di Gesù Cristo in ambito protestante,<sup>10</sup> ma è indubbio che a partire da un unico gesto fondante si siano determinate svariate forme che ambiscono a tramandarne la memoria o a ripeterne, in vari gradi, modalità o pretese, forma e/o essenza.

Nella Chiesa Cattolica, per esempio, le varietà ritualistiche vanno sotto il termine di chiese *sui iuris* per cui sono state riconosciute alcune varianti del rituale liturgico:<sup>11</sup> oltre al rito liturgico bizantino accettato dalla Chiesa Cattolica in alcune aree, specie dell'Europa orientale (Albania, Serbia, Russia, etc.), si possono citare il rito liturgico alessandrino (copti ed eritrei), il rito liturgico siriano occidentale (detto anche antiocheno) e orientale (caldei) e il rito liturgico armeno.

Naturalmente la celebrazione eucaristica fatta in ricordo dell'Ultima Cena evangelica presenta indubbe differenze rispetto ai riti vedici o *hindū*, specificità che non vogliamo in alcun modo sottacere;<sup>12</sup> in generale è però interessante notare che nel mondo cristiano il rito costruito sull'invito attribuito

<sup>4</sup> Lamb (2002), p.185.

<sup>5</sup> Bell (1997), pp. 1-89.

<sup>6</sup> In epoche più recenti all'annoso dibattito si è aggiunta la questione del rapporto con la Civiltà della Valle dell'Indo: Thapar (1978); Thapar (1983) e Parpola (1983) hanno evidenziato alcune significative dinamiche a questo proposito.

<sup>7</sup> Del resto lo stesso Catechismo della Chiesa cattolica ammette che le forme in cui si celebra il rito sono diverse (p. 1200)

<sup>8</sup> Maines-McCallion (2007).

<sup>9</sup> "Divina liturgia" è il termine utilizzato dai cristiani ortodossi per indicare quella che i cattolici chiamano "messa", in ricordo dell'Ultima Cena raccontata dai Vangeli. Anche in questo caso le variazioni sono molte a seconda della diverse chiese e la questione risulta troppo complessa per essere approfondita in questa sede. Si può però ricordare che nel rito bizantino esistono diverse varianti tramandate con il nome del "compilatore": la liturgia di San Basilio Magno, la liturgia di San Giovanni Crisostomo e quella attribuita a papa Gregorio Magno.

<sup>10</sup> Nel mondo protestante le celebrazioni in ricordo dell'Ultima Cena sono molto differenti tra loro, sia nella forma che nell'idea che le ha determinate: Lutero accettava il principio della consustanziazione al posto di quello della transustanziazione della liturgia cattolica; Calvino rifiutava entrambi i principi, ma accettava la natura sacramentale dell'atto ammettendo una sorta di transustanziazione sul piano puramente spirituale. Vedasi le voci *Lutero* e *Calvino* della Enciclopedia Garzanti di filosofia e epistemologia... Per la visione di Martin Lutero vedasi *Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento* e *Confessione sulla Cena di Cristo*. Per la visione di Giovanni Calvino vedasi Giovanni Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, Libro IV, cap. 17.

<sup>11</sup> Il Codice canonico della Chiese orientali (canone 403.1) stabilisce infatti che i laici partecipano al rito del luogo in cui risiedono secondo le prescrizioni dei libri liturgici delle chiese *sui iuris* (<http://www.intratext.com/X/ITA1881.HTM>).

<sup>12</sup> Rimandiamo qui per questioni di spazio solo a tre studi fondamentali non riportati in bibliografia perché non direttamente attinenti all'argomento dell'articolo: Clooney F. X., *Sacrifice and Its Spiritualization in the Christian and Hindu Traditions: A Study in Comparative Theology*, in "The Harvard Theological Review", Vol. 78, n. 3/4 (Jul.-Oct. 1985), pp. 361-380; Talbott R. F., *Sacred sacrifice: ritual paradigms in Vedic religion and early Christianity*, P. Lang, New York 1995; Thachil J., *The vedic and the christian concept of sacrifice*, Pont. Inst. of Theology and Philosophy, Kerala 1985.

al Cristo da Lc 22.19 (“fate questo in memoria di me”)<sup>13</sup> si è strutturato in modi molto diversi, dando origine a riti molto diversi tra loro, ma con un nucleo basato sul medesimo gesto che ripete un atto originario al quale quegli stessi riti guardano. Allo stesso tempo è opportuno rilevare che la celebrazione liturgica cristiana che commemora l’Ultima Cena non si presenta *ipso facto* come la traduzione di quel monito evangelico: l’osservazione della varietà ritualistica in ambito cristiano a proposito dell’eucaristia rispetto a un’azione iniziale che fonda una tradizione rituale può offrire, però, alcuni spunti di riflessione interessanti. Se il rito è la ripetizione di un atto fondante avvertito come ideale o reale,<sup>14</sup> la celebrazione eucaristica cristiana nella sue varianti potrebbe essere uno straordinario esempio di varietà ritualistica.

Per l’India le cose appaiono meno limpide a un primo e generale sguardo. Eppure anche nel contesto indiano il rito si evolve, cambia nel tempo e nello spazio, rispondendo a esigenze del tutto umane oltre che divine: “By means of subtle variations within the structure of acts, mantras, recitations and chants, as well as in certain particular rites (such as royal ones), the otherwise rigid system of rules shows a remarkable flexibility in accommodating various occasions and purposes”.<sup>15</sup>

Partiamo dal più noto dei rituali solenni dell’India antica, l’offerta di *soma*. Questa pratica è nota come *agniṣṭoma*, il cui modello base sarebbe il *jyotiṣṭoma*.<sup>16</sup> Questo modello base è definito in base al numero di canti e recitazioni (*stotra* e *śastra*) che vengono eseguiti durante il rito. A questo modello base si affiancano *agniṣṭoma*, *atyagniṣṭoma*, *ukthya*, *ṣoḍaśin*, *vājapeya*, *atirātra* e *aptoryāma*. La variazione del numero degli *stotra* e degli *śastra*, insieme all’aggiunta di alcuni riti particolari, determina un diverso tipo di sacrificio. In realtà la domanda da porsi a questo punto è: si tratta davvero di riti diversi? Se per alcuni riti come il *vājapeya* la risposta può essere positiva, appare invece piuttosto acclarato che non si tratta di diversi riti, quanto di modificazioni di un modello esistente.<sup>17</sup> Nella trattatistica indiana sul rito si parla spesso di *prakṛti* (archetipi) e *vikṛti* (ectipi).<sup>18</sup> Vi sono degli schemi rituali che trovano applicazione nella realizzazione di un rito diverso o in una serie di sotto-categorie rituali. A somiglianza della programmazione informatica, vi sono delle stringhe pre-compilate che possono essere copiate e incollate all’interno di diversi programmi per ottenere un certo effetto.

Lo studio delle religioni nel corso del XX secolo ha attraversato momenti fondamentali che hanno consentito una sempre più precisa definizione della disciplina: quella che era una storia delle religioni, ancorata al comparativismo e allo storicismo, è passata attraverso la prospettiva fenomenologica per strutturarsi sempre più come scienza delle religioni, che indaga la religione come fenomeno specifico.<sup>19</sup> A queste dimensioni vanno aggiunte le indicazioni del funzionalismo, dello strutturalismo, della psicoanalisi e di altre metodologie d’indagine che hanno contribuito ad arricchire la ricerca offrendo nuovi metodi, nuove chiavi di lettura e nuovi risultati.<sup>20</sup>

All’interno degli studi religiosi il rito ha assunto la dignità d’oggetto di studio autonomo, specie se si guarda alle ricerche dedicate al rituale come chiave di volta della religione stessa, in India e non solo: al rituale si riconosce quindi una sua ragion d’essere in quanto oggetto specifico di ricerca. Il punto d’arrivo di tutto questo percorso che fa del rituale un fenomeno a sé, quindi un oggetto autonomo d’indagine, peraltro non solo religioso ma anche profano,<sup>21</sup> può essere considerata la definizione di “*Science of Ritual*” che ha assunto dignità scientifica soprattutto con la conferenza internazionale tenutasi a

<sup>13</sup> Mazza (1999), pp. 19-26.

<sup>14</sup> A questo proposito può essere opportuno rimandare agli studi sulla figura storica di Gesù: Jossa G., *La verità dei vangeli. Gesù di Nazaret tra storia e fede*, Carocci, Roma, 1998; Gaeta G., *Il Gesù moderno*, Einaudi, 2009; Ehrman B., *Gesù non l’ha mai detto*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2007; Destro A. e Pesce M., *L’uomo Gesù. Luoghi, giorni, incontri di una vita*, Milano, Mondadori, 2008. La differenza tra reale e ideale in ambito religioso è complessa. Possiamo affermare che è reale ciò che è sacro, cioè ciò che rimanda a una dimensione più ampia rispetto a quella contingente, sperimentata, presente. Su questa definizione di rito vedasi Eliade (1993), p. 67 e Eliade (1999).

<sup>15</sup> Heesterman (2010), p. 204.

<sup>16</sup> Dandekar (1995); Dumont (1939).

<sup>17</sup> Kashikar (1954). Cf. Renou-Filliozat (1985), p. 357.

<sup>18</sup> Verpoorten (1987), p. 12.

<sup>19</sup> Kunin-Miles Watson (2006), pp. 109-174; cf. Bleeker (1972).

<sup>20</sup> Kunin-Miles Watson (2006).

<sup>21</sup> Rivière (1995).

Heidelberg nel 2008 e intitolata proprio “Ritual Dynamics and the Science of Ritual”.<sup>22</sup> Questa conferenza ha posto le basi per un nuovo modo di affrontare lo studio del rituale, intendendolo essenzialmente come una dinamica in grado di fondare dimensioni religiose e socio-culturali, e di determinare cambiamenti e sviluppi operando con straordinaria forza su tutta la realtà: “Rituals are not stereotyped and invariant events; rather, if seen in their context and historical dimension, they are the cause of social and cultural change”.<sup>23</sup>

La seconda questione da affrontare prima di entrare nel vivo della trattazione riguarda il particolare modo di accostarsi al rito e alla propria cultura da parte del mondo indiano. Il concetto di tradizione è utile per spiegare il particolare sistema di costruzione della propria identità da parte dell'India antica e in parte anche di quella moderna. Questa visione è stata messa in discussione da più parti: “The dynamics of rituals lead to many more renewals and modifications than hitherto assumed, since form is, in particular, related to variance, if not, in fact, determining it. Therefore, rituals are by no means limited to the function of excluding alternatives or abridging contingency and liberties. Instead, they must be understood as propositions for alternatives and as symbolic actions, thus as highly productive elements for social interaction and the creation of meaning”.<sup>24</sup>

Nello specifico è opportuno considerare come i ritualisti indiani (vedici e brahmanici) guardassero alla loro cultura rituale. L'*agnīṣṭoma* è il sacrificio del *soma*, l'offerta di questa particolare sostanza estratta da un vegetale non ancora del tutto identificato e filtrata in un particolare modo in uno dei fuochi del rituale solenne.<sup>25</sup> Esiste cioè un sacrificio somico che consiste nell'oblare il liquido nel fuoco e nel cantare e recitare alcuni brani delle *saṃhitā* vediche. Questo era ciò che avveniva nella realtà. Nella trattatistica si dice però che esiste un modello base dell'*agnīṣṭoma*, il *ṣyotiṣṭoma*, e che da questo modello (archetipo) derivano le celebrazioni reali del sacrificio somico, quelle citate sopra e diverse tra loro per numero dei canti e piccole aggiunte di atti. Ci sembra dunque che di fronte a una molteplicità di realizzazioni del sacrificio somico i ritualisti abbiano voluto creare un modello astratto e generale, da cui poi far derivare tutte le forme reali del sacrificio somico.

In sanscrito uno dei termini più utilizzati per indicare l'azione rituale è *karman*,<sup>26</sup> che, com'è noto, deriva dalla radice sanscrita “*kr*” che significa proprio “fare”. Una veloce indagine sui corrispettivi nelle altre lingue della famiglia indo-europea permette di cogliere osservazioni interessanti. Il corrispettivo latino non è certo “*facio*”, bensì “*creo*” che alcuni fanno risalire a una pretesa radice del Proto-Indoeuropeo (da qui in poi PIE) *k<sup>w</sup>er\**.<sup>27</sup> Si ritrova nello zendavestico “*kere*” col significato di “fare” e nell'armeno “*kerp*” con il valore di “immaginare”. Nel greco corrisponderebbe a “*kraino*” da cui poi deriva anche “*krantor*” e “*kreion*” con il valore di dominatore. Significativamente in sanscrito viene usato anche “*kratu*” proprio per indicare il sacrificio, accostabile al greco “*krátos*”. Si ritrova il medesimo verbo nell'italiano “*creare*”, nel francese “*créer*”, nello spagnolo, portoghese e catalano “*criar*”.<sup>28</sup> L'ambito semantico di riferimento sembra dunque essere quello del saper fare qualcosa, avere il potere di realizzare ed essere in quanto tali potenti.

Il sacrificio è dunque l'azione per eccellenza, l'azione vera e autentica che sta all'origine di ogni azione<sup>29</sup> e l'atto rituale potrebbe essere a tutti gli effetti un'azione creativa: “Rituals are creative constructions, and often also highly artistic constructions”.<sup>30</sup> Se dunque i riti sono azioni creative, artistiche perfino, non possono consistere nella mera ripetizioni di atti sempre identici a se stessi.

D'altra parte ogni rito presenta anche elementi stabili che si ripetono a ogni celebrazione: ne deriva che il fenomeno ritualistico è dunque fatto di elementi fissi ed elementi soggetti a cambiamento.

<sup>22</sup> Gli atti della conferenza sono stati pubblicati a cura di Axel Michaels come *Proceedings of the conference “Ritual Dynamics and the Science of Ritual”*, Heidelberg 22.IX.2008 02.X.2008, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010. Per la definizione di “scienza del rituale” vedasi Staal (1982).

<sup>23</sup> Michaels-Mishra (2010), p. 6.

<sup>24</sup> Bergunder *et al.* (2010), p. VI. Cf. Bell (1997), p. 251 e in particolare Parpola (1983), p. 46.

<sup>25</sup> Heesterman (1993)<sup>a</sup>, pp. 7-14; Raja (1946), pp. 90-105; Spess (2000); Wasson (1971)<sup>a</sup>; Wasson (1971)<sup>b</sup>, pp. 169-187;

<sup>26</sup> Staal (1989), p. 238; Mahony (1998), p. 108.

<sup>27</sup> Devoto (1958), p. 80.

<sup>28</sup> Il corrispettivo semantico in tedesco è “*schaffen*”.

<sup>29</sup> ŚB 1.7.1.5: “*yajñō vai śreṣṭhatamaṃ karma*” (“il sacrificio è la migliore delle azioni”).

<sup>30</sup> Wilke (2010), p. 257.

Per render conto di questa particolare natura del rito si può ricorrere al concetto di stringa, un insieme di dati o di oggetti da sottoporre a elaborazione. Con tutta evidenza lo schema di ogni rito risponde a meccanismi molto simili a quelli che governano la stringa formale in linguistica o in informatica. Vi sono blocchi fatti di elementi stabili e di elementi modificabili, che si compongono tra loro portando a un risultato.

In ogni atto vi sono componenti che dipendono dalla contingenza della realizzazione: in questo senso non vi è un solo atto uguale all'altro perché ogni azione, anche per il solo fatto di svolgersi in momenti e luoghi diversi, è unica. L'eterno flusso del reale, stigmatizzato da Eraclito,<sup>31</sup> comporta che ogni atto sia diverso dall'altro. Queste varianti sono però in qualche modo accidentali e assumono un peso relativo nello studio di un rito o di un'intera cultura ritualistica.

Diverso e ben maggiore peso hanno invece tutte quelle varianti che dipendono dal contesto in cui si celebra il rituale e che pertanto possono essere chiamate contestuali. Esse dipendono dalla stessa natura del rito e del sacrificio, i mezzi che l'uomo utilizza per comunicare con il divino: il rito costituisce un tramite, un *medium* per potersi porre in relazione con una sfera sacra che sta oltre il mondo degli uomini.<sup>32</sup>

Il concetto di stringa nell'espressione "stringa rituale" è vicino all'uso che di questo termine si fa in ambito informatico: una sequenza di oggetti o di dati che deve essere sottoposta a elaborazione e il cui scopo è essenzialmente quello di produrre un risultato, un effetto, una conseguenza non contenuti nei dati raccolti ma determinati dall'interazione tra essi. La sequenzialità, l'ordine definito, la schematicità e la necessità di trasformare i dati rendono questo termine adatto a una piena applicazione proprio in ambiti ritualistici. Inoltre la stringa, in linguistica e in informatica, è allo stesso tempo rigida e flessibile perché si può scrivere in maniere diverse, addirittura con differenti forme di linguaggio.<sup>33</sup> Quello che caratterizza la stringa è quindi la capacità di generare risultati rispondendo a regole ben precise: queste regole stanno a monte della realizzazione della stringa stessa e ne garantiscono la componente formale e dinamica. La *mens sacrificialis*, l'insieme delle componenti cognitive, psicologiche e culturali che crea e/o modifica la stringa si rivela in quella scienza del rituale.

La stringa rituale è quella codifica del rito che trova espressione in particolare nella letteratura dei *kalpasūtra*, dedita a trasmettere e conservare la *performance* delle operazioni ritualistiche: è la sequenza ordinata di tutti quegli elementi del rito che concorrono al raggiungimento dell'obiettivo specifico che quel rito si pone. La sua natura allo stesso tempo formale e dinamica consente di rappresentare con precisione quello che il rito davvero è: "Ritual dynamics, like any other dynamic process, is an interplay of ritual structures and variations; structures being necessary, although not sufficient, to comprehend the totality of this phenomenon".<sup>34</sup>

Sulla scia di quel "*holistic approach*" suggerito da Annette Wilke, l'analisi del rito non deve essere indirizzata alla singola unità, bensì alla sequenza stessa che lo compone, alla stringa rituale che è in grado al medesimo tempo di rendere conto dell'aspetto formale del rito (la morfologia del rituale) e delle dinamiche combinatorie delle sue diverse componenti (la sintassi del rituale).<sup>35</sup> È questa la prospettiva di ricerca sintetizzata con l'espressione "*Ritual Grammar*" o "*grammar of ritual*": "A grammar of ritual could then be considered as those (rule-based) specifications which comprehend the structure and also the variance of rituals. This could be attempted by identifying the characterizing features of a ritual ascertaining the degree of regularity and relationships between these features, and specifying paradigms or "rules of grammar" through which these regularities and relationships can be grasped".<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Eraclito, 12.49a.91 (Diels-Kranz).

<sup>32</sup> ŚB 4.2.5.10 afferma "sarva eva yajño nauḥ svargyā" ("il sacrificio è una nave che conduce al cielo"). Simbolo di questa condizione di *medium* è *yūpa*, il palo sacrificale che collega due mondi, quello celeste e quello mondano: cf. Biardeau (1989).

<sup>33</sup> Hopcroft-Rajeev Motwani-Ullman (1979); Davis-Sigal-Weyuker (1983); Randal-O'Hallaron (2003), p. 40.

<sup>34</sup> Michaels-Mishra (2010), p. 6.

<sup>35</sup> Wilke (2010).

<sup>36</sup> Michaels-Mishra (2010), p. 6.

Questo studio si muove dunque nell'alveo della cosiddetta "Ritual Grammar" e attraverso l'indagine sul rituale come stringa tende a dimostrare che il rituale non è solo uno schema rigido e ripetitivo, ma è sottoposto a variabilità e all'origine di cambiamenti culturali, sociali, religiosi etc.<sup>37</sup>

La realizzazione di un rito sarebbe un'operazione creativa e non la rigida applicazione di modelli prestabiliti.<sup>38</sup> La scienza del rituale è dunque un sapere complesso che esprime un'attitudine cognitiva, psicologica e culturale, la *mens sacrificialis*, fondata su un presupposto ontologico ben riconosciuto e cioè che il rito sia l'operazione per eccellenza perché l'unica azione modellata su atti intrinsecamente veri e autentici. Il rito è l'unica azione davvero reale, compiuta all'origine del mondo, e la sua ripetizione consente l'accesso a quella dimensione originaria e vera dei primordi. Questo avviene non tanto come mera replica di atti, il che farebbe del rito una sorta d'imitazione sterile e clownesca, quanto piuttosto come attualizzazione e declinazione di principi stabili. La dimensione vera e autentica del rito sta dunque nella sua realizzazione come stringa, manifestazione tangibile dell'evento che è espressione della scienza del rituale.

Questo sapere è una tecnica e non una teoria: l'operatore del sacro riconosce la stringa e sa operare applicandola *naturaliter et culturaliter*.

In questo modo è possibile rendere ragione delle varianti ritualistiche: esse non sono altro che la registrazione di come in un certo contesto quella scienza sacrificale è stata utilizzata per determinare l'evento rituale. La stringa registra l'applicazione di questa scienza del rituale rivelando l'uso di un sapere speciale che possiamo chiamare "Ritual Grammar". Allo stesso tempo rivela come le regole vengono utilizzate e fissa un particolare esempio di uso delle regole stesse.

Ogni rito dunque può mutare e il medesimo rituale si realizza con varianti: queste possono essere di tre tipi:

1. Varianti sostanziali riguardanti il nucleo (*core*) del rito;
2. Varianti contestuali dipendenti dal contesto in cui si celebra;
3. Varianti contingenti dipendenti dal fatto che ogni azione è diversa dall'altra.

Da un punto di vista scientifico bisogna osservare che se il rito sta in quella sfera di mezzo tra uomo e dio, deve in qualche modo dialogare, come Giano bifronte, con i due mondi. Roy Rappaport ha identificato queste due funzioni del rituale come aspetto canonico e aspetto referenziale.<sup>39</sup> Da una parte il rito è fenomeno sacro che appartiene all'universo del trascendente e su tale universo si modella e si configura, dall'altra parte il rituale ha una sua componente sociale che dipende dal contesto culturale, sociale, psicologico nel quale si origina e prende forma.

Compito dell'operatore del sacro è quello di elaborare la stringa utilizzando la sua facoltà creativa (*mens sacrificialis*): al sacerdote tocca cioè mettere insieme i pezzi della catena in modo tale da elaborare un prodotto che sarà ogni volta nuovo, ma che conserverà alcune caratteristiche stabili.

Questi aspetti si tramandano perché dipendono dalla natura stessa del rito, dalla sua funzione, dal suo scopo.<sup>40</sup>

All'operatore del sacro, che appartiene alla dimensione umana ma anche, in virtù della sua natura sacra, a quella divina ed eterna, spetta il compito di gestire il rituale componendo i dati e gli oggetti a disposizione, tramandando e conservando alcuni tratti e all'occasione modificando quelli passibili di variazione.

Per osservare il fenomeno nel concreto basta rifarsi all'esempio dell'*agniṣṭoma*. La nostra ipotesi è che esistessero svariate forme di celebrare il sacrificio somico e che questo consistesse di un'offerta di *soma* nel fuoco. Nei diversi contesti questo rito veniva celebrato in modi differenti, con modalità di recitazione, canti e atti in dosi variabili. La tradizione ritualistica indiana ha fatto di queste diverse forme degli ectipi: non ha potuto eliminarli, visto che aveva a che fare con uno dei riti più caratteristici del *Veda* stesso, ma ha in qualche attutito il valore di una variante, facendo di essi forme diverse di rito modello.

---

<sup>37</sup> Buss-Michaels (2010), p. 100.

<sup>38</sup> Wilke (2010), p. 257.

<sup>39</sup> Rappaport (1999), p. 54.

<sup>40</sup> Patton (2005), pp. 73-74. Cf. Clooney (1990) e Clooney (1986), p. 205.

In linea teorica possono essere accadute entrambe le cose: o diversi sacrifici somici sono stati spiegati come ectipi di un archetipo, oppure rituali differenti tra loro sono stati raccolti e accomunati sotto l'ombrello del rito somico. Questa distinzione può apparire, al momento, superflua.

In entrambi i casi però appare evidente il tentativo della cultura ritualistica dell'India antica, quella brahmanica, di fornire una cornice di coerenza concettuale e di allestire un'identità religiosa univoca di fronte a una molteplicità di esperienze.

La cultura ritualistica e religiosa dell'India antica opera però costantemente per una *reductio ad unum*: è il tentativo di ricondurre a univocità la molteplicità delle esperienze ritualistiche fornendo una chiave di lettura dei fenomeni religiosi e ritualistici che, sovrapponendosi alle diverse esperienze, stempera la portata delle differenze.

La letteratura dei *kalpasūtra* è indubbiamente il risultato di una scienza, nel caso specifico quella del rituale.<sup>41</sup> Per comprendere il contenuto di queste espressioni è necessario possedere una serie di conoscenze. Leggere gli *śrautasūtra* e i *grhyasūtra* vuol dire mettersi dal punto di vista di chi si accinge a una pratica religiosa, quella del sacrificio, all'interno di un sistema rituale fatto di azioni, canti, interpretazioni, immagini.

Per provare le ipotesi di partenza fin qui esposte si passerà in esame un singolo rituale, indagato attraverso le diverse testimonianze a disposizione, per considerare se sia possibile categorizzare le differenze tra una stringa e l'altra come varianti ritualistiche.

Il termine "variante" viene in questa sede usato come in filologia, cioè una discrepanza tra i testi laddove uno stesso passaggio presenta differenze tutte in qualche modo accettabili dal punto di vista logico, ma che pongono il problema di che cosa ci fosse nell'originale.<sup>42</sup>

La nostra ipotesi è che la trasmissione del rituale possa essere andata incontro allo stesso processo, ma, a differenza della filologia di impostazione lachmaniana che ritiene la variante uno scostamento da un esemplare identificato come originale, pensiamo che la variante non possa essere liquidata come un semplice errore.<sup>43</sup> In ambito ritualistico una variante dice molto sulla natura medesima del rituale: queste varianti sono a nostro avviso il naturale manifestarsi di un approccio al rito secondo una modalità grammaticale. Alcune regole, implicite o esplicite, permettono di ricomporre la stringa in possesso dell'operatore del sacro che può, all'occorrenza, modificarla, integrarla, ridurla per venire incontro a esigenze contestuali: una variante ritualistica è dunque la registrazione di quella creatività insita nell'azione rituale.

Questo tipo di accostamento all'oggetto "rituale" consentirà d'altra parte di osservare quanto questo fenomeno funziona davvero come una stringa formale e di considerarne l'eventuale funzionamento all'interno di un universo religioso e culturale.

## 2. L'oggetto di indagine

Rivolgendo la nostra attenzione al prolifico e variegato universo della ritualistica *hindū* abbiamo deciso di analizzare il solenne sacrificio del cavallo dell'India vedica, l'*aśvamedha*, la cui popolarità e vitalità letterarie consentono di avere a disposizione abbondanti e varie tipologie di fonti, sia testuali che archeologiche.<sup>44</sup>

### 2.1 L'esame delle fonti

Il sacrificio del cavallo (*aśvamedha*) è stato spesso oggetto di attenzione presso gli accademici occidentali:<sup>45</sup> nonostante questo, gli studi specifici a riguardo non sono poi moltissimi e nessuno di essi affronta lo studio del rito secondo le più recenti prospettive di ricerca. Il rituale dell'*aśvamedha* è citato in diverse fonti letterarie in sanscrito. Le prime notizie del sacrificio equino in India sono quelle contenute in due inni del *Ṛgveda*, il 162 e il 163 del primo *maṇḍala*. Il secondo dei due inni è dedicato

<sup>41</sup> I *sūtra* sono il prodotto di una scienza del rituale: Torella (2011), pp. 173-180. Sulle dinamiche epistemologiche in ambito *hindū* vedasi Pollock (1985).

<sup>42</sup> Diverso in alcuni aspetti e uguale o simile in altri: Cerquiglini (1999), p. 49.

<sup>43</sup> Timpanaro (2005).

<sup>44</sup> Chierichetti (2011)<sup>b</sup>.

<sup>45</sup> Bhawe (1939); Capozza (1963); Chierichetti (2011)<sup>a</sup>; Chierichetti (2011)<sup>b</sup>; Coomaraswamy (1936); D'Onofrio (1954); Dumont (1927); Dumont (1950); Fuchs (1996); Koskikallio (1995); La Terza (1922); Puhvel (1955); Stutley (1969); Swennen (2007).

al cavallo, mentre il primo presenta gli aspetti essenziali del sacrificio equino. La natura dei due testi è certo estranea all'intento descrittivo o prescrittivo: ci si limita a lodare il cavallo in quanto vittima. Nell'inno 163 si collega l'origine dell'animale all'acqua e al mare:<sup>46</sup> il cavallo è un *āditya*, un *vasu*, cavalcato da Indra, le cui briglie sono tenute dai *gandharva*, e la cui forma è modellata dal sole. Nel primo dei due inni invece il cavallo è offerta gradita agli dei: l'animale è la cavalcatura di *Tvaṣṭr*, discendente degli dei, le cui carni sono arrostiti e cotte in speciali pentole.<sup>47</sup>

Le informazioni offerte non sono molte, ma è chiaro come il sacrificio del cavallo fosse già noto e praticato: è la forma più antica del sacrificio equino per cui l'animale viene immolato in quanto creatura straordinaria e le sue carni sono sottoposte a un processo di cottura tipico dei sacrifici cruenti.<sup>48</sup> Si può dedurre che si trattasse di un sacrificio piuttosto semplice, la cui struttura è lineare e si sostanzia nell'immolazione della vittima animale e nella cottura delle sue carni.<sup>49</sup>

A questa prima attestazione dell'*aśvamedha* fanno seguito le corpose descrizioni offerte dai *brāhmaṇa*: viene presentata una pratica lunga e complessa, strutturata attorno al sacrificio equino, ma comprendente diversi momenti. Un sacrificio che soprattutto nelle versioni dello *Śatapathabrāhmaṇa* e del *Taittirīyabrāhmaṇa* o delle miscellanee *Vājasaneyisaṃhitā* e *Taittirīyasaṃhitā* offre una serie infinita di rituali, tutti connessi alla pratica del sacrificio cruento.<sup>50</sup> L'*aśvamedha* diventa il sacrificio per eccellenza, il complesso rituale dagli effetti più straordinari, dalle favolose *dakṣiṇā*, dall'ampiezza temporale incredibile.<sup>51</sup> Il cavallo si identifica sostanzialmente con *Prajāpati*, il signore delle creature che assume la connotazione di dio del sacrificio e dio-sacrificio.<sup>52</sup>

Non c'è traccia dell'*aśvamedha* negli *āraṇyaka*, mentre compare significativamente già nella più antica tra le *upaniṣad*, la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, il cui *incipit* è tutto costruito sulla interpretazione cosmogonica del cavallo sacrificale.<sup>53</sup>

All'*aśvamedha* danno particolare attenzione i testi della letteratura *kalpa*.<sup>54</sup> Anche i testi della letteratura epica, gli *itihāsa*, riportano esempi del sacrificio equino.<sup>55</sup> Innanzitutto il *Rāmāyaṇa*, che si apre e si chiude con un *aśvamedha*: quello di *Daśaratha* all'inizio del poema, grazie al quale il sovrano può ottenere prole, e quello di *Rāma*, alla fine della vicenda, allorché l'*avatāra* deve purificare il mondo dopo la guerra, l'uccisione di *Rāvaṇa* e l'ordalia cui *Sītā* viene sottoposta.<sup>56</sup> Nel *Mahābhārata* un intero libro prende il nome dal sacrificio equino: è l'*Āśvamedhikaparvan*, in cui l'anno di vagabondaggio del cavallo diventa vero e proprio strumento narrativo che consente una lunga esposizione di peripezie. È *Yudhiṣṭhira* a celebrare l'*aśvamedha* per affermare la propria regalità e *Arjuna* è a capo dei quattrocento guerrieri che debbono scortare la vittima sacrificale.<sup>57</sup> Il mondo è stato sconvolto dalla guerra fratricida e *Yudhiṣṭhira* desidera celebrare il sacrificio del cavallo perché in questo modo è possibile purificare tutta la terra.<sup>58</sup> L'*aśvamedha* nel *Mahābhārata* è presentato con dovizia di particolari e si fa cenno alla *dīkṣā*, ai dialoghi enigmatici tra sacerdoti e al bagno finale di purificazione. Nell'economia narrativa del poema svolge però un ruolo fondamentale l'anno di vagabondaggio dell'animale. È possibile che quest'uso "narrativo" dell'*aśvamedha* sia anticipato dalla vicenda di *Sagara* raccontata nel *Rāmāyaṇa*.<sup>59</sup>

<sup>46</sup> ṚV 1.163.1 e 2-3.

<sup>47</sup> ṚV 1.162.15b; 19a; 1b; 13a.

<sup>48</sup> Detienne (1998), p. 98.

<sup>49</sup> D'Onofrio (1954), p. 139 e La Terza (1922), p. 138.

<sup>50</sup> ŚB 13; VS 22-25; TB 3.8-9. Per il sacrificio equino nel *Taittirīyabrāhmaṇa* vedasi Dumont (1948); Dumont (1950); Teshima (2008).

<sup>51</sup> Dumont (1927), p. I.

<sup>52</sup> Heesterman (1993)<sup>b</sup>, p. 58.

<sup>53</sup> BṛhadUp 1.1-2.

<sup>54</sup> ĀPŚ (20.1-23); BŚ (15.1-38); VādhS (69-99); HŚ (14); LŚ (9.9-11); ĀŚ (10.6.6-10); ŚŚ (16.1; 16.18.10); VaitS (36.14-37.8); MŚ (9.2); VŚ (3; 4.1-5); KŚ (20); DŚ (27).

<sup>55</sup> Koskikallio (1992), p. 114.

<sup>56</sup> RĀM 6.120. See Chierichetti (2011)<sup>b</sup>, pp. 30-42.

<sup>57</sup> MB 14.73.1-12.

<sup>58</sup> MB 14.3.3-21.

<sup>59</sup> RĀM 1.38.24 sgg. Per l'*aśvamedha* nel *Rāmāyaṇa* vedasi Chierichetti (2011)<sup>b</sup>, pp. 24-29.



In ogni caso, l'uso narrativo del sacrificio del cavallo trova ampio spazio nei *purāṇa*, il cui gusto per la narrazione si esalta grazie alle possibilità offerte in particolare dall'anno di vagabondaggio dell'animale durante il quale si possono raccontare avventure, battaglie, storie di asceti e luoghi santi, figure misteriose e scenari fantastici.<sup>60</sup> Una serie di sacrifici del cavallo sono citati o presentati per esempio nel *Bhāgavatapurāṇa*: tre sono celebrati da Yudhiṣṭhira, un centinaio da Bali, alcuni alla presenza di Vasiṣṭha e Gautama, altri tre vengono eseguiti da Parīkṣit e uno dal popolo degli Aṅga allorché gli dei non rispondono alle invocazioni, cento sacrifici sono compiuti da Pṛthu, e uno da Indra.<sup>61</sup> In diversi *purāṇa* sono inserite vicende collegate o dipendenti dalla celebrazione di un *aśvamedha*: nel *Brahmapurāṇa*, nel *Vāyupurāṇa*, nel *Viṣṇūpurāṇa* e nel *Matsyapurāṇa*.<sup>62</sup>

Citazioni dell'*aśvamedha* sono presenti anche nel *Gaṅgāmāhātmya*, e nel *Mānavadharmasāstra* in cui il sacrificio equino diventa strumento di purificazione per eccellenza.<sup>63</sup>

Anche in epoche così lontane dal mondo vedico dunque l'*aśvamedha* ha conservato vitalità.<sup>64</sup>

## 2.2 La pratica del sacrificio equino

L'*aśvamedha* è un rituale antichissimo, testimoniato già dalle fonti vediche, ma presente di certo in un'area molto ampia.

Sono numerosi i casi in cui il cavallo viene sacrificato al padrone defunto.<sup>65</sup> Achille getta sulla pira di Patroclo quattro giumente, affinché guidino l'anima del morto nell'Ade.<sup>66</sup> Presso i Beltir il cavallo del morto veniva immolato affinché guidasse l'anima dell'uomo nell'aldilà.<sup>67</sup> Senofonte riferisce che i Persiani e gli Armeni sacrificavano cavalli in onore del sole.<sup>68</sup> Per questi motivi sono stati ritrovati molti scheletri equini nelle tombe di parecchie civiltà.<sup>69</sup>

Il primo esempio di sacrificio del cavallo è dunque un sacrificio equino di tipo funebre, in cui l'animale ha una funzione di psicopompo.

L'animale viene spesso sacrificato in onore di divinità acquatiche e una delle forme più tipiche di immolazione avviene per annegamento.<sup>70</sup> I pescatori del fiume Oka, un affluente del Volga, rubavano un cavallo per annegararlo in onore del Padre delle Acque il quindici di aprile, data in cui si scioglievano i ghiacci.<sup>71</sup> Gli stessi Greci praticavano il sacrificio del cavallo per immersione in acqua.<sup>72</sup> L'abitudine di gettare in acqua i cavalli era del resto in uso presso i popoli scandinavi e anche presso gli antichi abitanti del Ponto che eseguivano la pratica sacrificale in un modo peculiare, con una folle corsa di carri che terminava rovinando in un dirupo.<sup>73</sup> Una poco conosciuta ma importante testimonianza sulle modalità di sacrificare i cavalli in India è registrata nella *Vita di Apollonio di Tiana* scritta da Filostrato (II.19.15).<sup>74</sup> Sembra che anche gli antichi Germani usassero praticare un sacrificio del cavallo che veniva considerato il più prezioso tra le immolazioni.<sup>75</sup> Celebre è poi il sacrificio del cavallo a Roma, l'*October Equus*: il quindici di ottobre, con molta probabilità all'indomani del raccolto, veniva sacrificato in onore di Marte

<sup>60</sup> PP, *Pātālakhaṇḍa* 1-67.

<sup>61</sup> BHP 1.8.6; 1.10.2; 8.15.34; 9.4.22; 1.12.34; 1.16.3; 4.13.25; 4.13.18-20; 4.16.24; 4.19.1.

<sup>62</sup> BP 2.30.10; 2.31.67; 2.34.24; 3.5.7; 3.7.268; 3.11.13-16; 3.64.17; 3.68.26; 3.70.24 e 27; 3.71.119; 3.72.28; 4.12.31. VP 20.16; 32.52; 30.291; 50.221; 57.52; 60.23; 67.50; 67.53-8; 71.66; 75.60 e 75; 99.456; 104.84; 105.10.32; 111.17.51; 112.31-2. ViP 4.1.56; 6.8.28 e 34. MP 12.10; 22.6; 28.6; 53.15; 58.54; 106.29; 143.6-26; 144.43; 183.71 e 80.

<sup>63</sup> *Gaṅgāmāhātmya* 2.17; 4.58; 5.33; 6.28,33,38; 7.31; *Mānavadharmasāstra* 5.53.

<sup>64</sup> Chierichetti (2011)<sup>a</sup>, pp. 127-128.

<sup>65</sup> Delebecque (1951), p. 241.

<sup>66</sup> Capozza (1963), p. 273. Ghurye (1979), p. 25.

<sup>67</sup> Stuart Olson (1994), p. 371.

<sup>68</sup> Howey (2002), p. 115.

<sup>69</sup> Fuchs (1996), p. 179.

<sup>70</sup> Capozza (1963), p. 279.

<sup>71</sup> Fuchs (1988), p. 124; Oinas (1997), p. 205.

<sup>72</sup> *Iliade* XXI, v. 130 sgg.

<sup>73</sup> Howey (2002), p. 141.

<sup>74</sup> Vedasi Goossens (1930), p. 281.

<sup>75</sup> Fuchs (1996), pp. 195-196; Ninck (1935), p. 94.

un cavallo. Marte difendeva la comunità sia dalle calamità naturali, sia dai nemici. Questo sacrificio è la chiusura del ciclo iniziato sei mesi prima con le feste delle Equinie.<sup>76</sup> Il cavallo veniva addobbato con spighe e semi e la coda dell'*October Equus* veniva poi portata al palazzo del re, ancora gocciolante di sangue, affinché fosse bruciata nel focolare della reggia.<sup>77</sup>

Anche i Persiani sacrificavano cavalli, specie di colore bianco: celebre l'episodio riportato da Erodoto (*Storie* VII.113) in cui si racconta che Serse offrì un sacrificio di cavalli bianchi al fiume Strimone.<sup>78</sup> Tra le popolazioni nomadi dell'Asia settentrionale si celebrava un solenne sacrificio che aveva per destinatario il "Signore degli animali": presso i Tungu viene sacrificato proprio uno stallone e la vittima è immolata per soffocamento. Il sacrificio equino è diffuso anche presso le tribù altaiche: si tratta di un sacrificio celebrato all'inizio della primavera.<sup>79</sup>

Nei riti d'insediamento al trono di re d'Irlanda si svolgeva una cerimonia solenne per cui il futuro re doveva unirsi a una giumenta bianca che poi veniva sacrificata e la sua carne bollita: il re non prendeva parte al banchetto, ma doveva in seguito bagnarsi nel pentolone contenente il brodo dell'animale. Il rito irlandese, attestato fino al XII sec., costituisce un interessante parallelo del *coitus* presente nell'*āsvamedha* tra il cavallo e la regina (*mahiṣī*).<sup>80</sup>

La vitalità di queste dinamiche sacrificali arriva fino ad oggi. Una significativa e pressoché contemporanea testimonianza del sacrificio del cavallo si trova in *A Journey in Southern Siberia* di Jeremiah Curtin, pubblicato nel 1909. Nel 1970 un artista danese, per protestare contro la guerra del Vietnam, mise in scena un autentico sacrificio del cavallo, realizzando la *performance* in costumi vichinghi e producendo un vero e proprio effetto *shock* nei *media* dell'epoca.<sup>81</sup> Nel 1974 è stata allestita una curiosa riproposizione del sacrificio dell'*āsvamedha* a Baroda.<sup>82</sup> In alcune zone dell'Asia centrale inoltre è ancora diffusa l'abitudine di sacrificare un cavallo in certe occasioni.<sup>83</sup>

### 3. Premessa metodologica all'indagine

In questa indagine si è scelto di privilegiare le fonti degli *śrautasūtra* nella convinzione che lì vi sia il rituale nel suo aspetto realizzativo e pratico, al contrario dei *brāhmaṇa* in cui prevale la dimensione esegetica e speculative, come ben espresso da Naoshiro Tsuji: "The former endeavoured to interpret the meaning of mantras and to explain the origin and mysterious significance of ritual proceedings, and in doing so they happened to give, often rather briefly or vaguely, prescriptions as to this or that action of a rite which they presupposed to be well known to the initiated. The *Sūtrakāras* (composers of the *Śrauta Sūtras*, F.S.), on the contrary, aimed at a systematic description of each Vedic ritual in its natural sequence".<sup>84</sup>

Nell'esaminare le fonti sull'*āsvamedha*, in particolare guardando alle informazioni contenute negli *śrautasūtra*, ci si è dunque trovati a che fare con delle autentiche varianti: gli stessi passaggi del rito vengono cioè presentati dai diversi testi in modo diverso ed emergono quindi discrepanze.

Proprio in considerazione della finalità pratica degli *śrautasūtra* è apparso naturale domandarsi il perché di queste variazioni e differenze. Semplici errori?

Spesso negli *śrautasūtra* il *sūtrakāra* propone un'opinione diversa da quella riportata come propria.<sup>85</sup> Cosa sono queste "opinioni" se non la registrazione di diverse modalità di praticare il sacrificio? In che modo si poneva l'operatore del sacro davanti a un bivio operativo? Un'analisi sistematica della varianti

<sup>76</sup> Erano celebrate dal 27 febbraio al 14 marzo e segnavano l'inizio del periodo bellico.

<sup>77</sup> Hubbell (1928), pp. 186-187. Cf. Bayet (1941); Bennett Pascal (1981).

<sup>78</sup> E fecero colare il sangue delle vittime nel fiume: Minunno (2004), p. 104. Cf. Howey (2002), p. 187.

<sup>79</sup> Fuchs (1996), pp. 40-41.

<sup>80</sup> La prima delle regine deve trascorrere una notte (o più esplicitamente accoppiarsi) con il cavallo morto: Burkert (1983), pp. 58-71 e Capozza (1963), p. 287.

<sup>81</sup> Troels Andersen, "Bjorn Norgaard", *Dansk Nutidskunst* 5, 1990.

<sup>82</sup> Ghurye (1979), p. 63.

<sup>83</sup> Vedasi <http://www.routard.com/> (Texte: Sylvie Lasserre, 19 /01/2005).

<sup>84</sup> Tsuji (1952), p. 187. Staal afferma che la letteratura dei *kalpasūtra* ha a che fare con la sintassi del rito, mentre i *brāhmaṇa* con la semantica rituale: Staal (1990), p. 20.

<sup>85</sup> Per esempio ĀŚS 1.3.12 o KŚS 20.1.3.

in un unico rituale permetterà di circoscrivere il materiale e di raccogliere dati e ipotesi utili a una più consapevole strutturazione del problema.

Nelle pagine seguenti esamineremo queste varianti relativamente all'*aśvamedha* una per una, cercando di mettere a confronto soprattutto le fonti degli *śrautasūtra* tra loro e poi con altre fonti a disposizione: per ragioni di opportunità ci siamo limitati alle fonti letterarie mentre per le fonti epigrafiche, peraltro poco produttive al momento ai fini della nostra indagine, rimandiamo a un nostro precedente studio.<sup>86</sup>

#### 4. Le varianti rituali

##### 4.1 Il tempo del sacrificio

La prima questione riguarda la tempistica del sacrificio, quando inizia e quanto dura il rituale.<sup>87</sup>

Nel *Mahābhārata* (72.1.26) Vyāsa indica a Yudhiṣṭhira che la sua iniziazione (*dīkṣā*) avrà inizio nel giorno di luna piena del mese *caitra*: in seguito (85.1-42), il giorno di luna piena del mese di *māgha* (gennaio-febbraio), Yudhiṣṭhira invita i brahmani a trovare un'area atta al sacrificio. Secondo Rām 1.12.1.2 l'*aśvamedha* inizia a primavera (*vasanta*), cioè in uno dei due mesi di *caitra* e di *vaiśākha*. ŚB 13.4.1.3 vuole che il rito cominci a primavera (“*tadvai vasanta evābhyārabheta*” e cioè “si cominci questo [il rito] a primavera”), ma registra in 13.4.1.2 anche la variante di chi vuole che inizi in estate (“*grīṣme'bhyārabhetetyu haika āhur*” e cioè “alcuni dicono si inizi in estate”), vale a dire in uno dei mesi di *jyeṣṭha* e di *āṣāḍha* o di *śuci* e di *śukra*, che corrisponderebbero al periodo tra maggio e luglio. Il *Lātyāyanaśrautasūtra* (9.9.6-7) riporta allo stesso modo entrambe le varianti attribuendo la prima a Śāṅḍilya e la seconda a Dhānañjaya (“*grīṣma upakrameteti dhānañjayaḥ vasanta iti śāṅḍilyaḥ*” e cioè “Dhānañjaya dice ‘si inizi in estate’, Śāṅḍilya ‘in primavera’”). *Kātyāyanaśrautasūtra* (20.1.2) afferma che il rito va iniziato a primavera, esattamente nel mese di *phālguna* che corrisponde al periodo tra febbraio e marzo (“*aṣṭamyām navamyām vā phālgunīśuklasya*” e cioè “nell’ottavo o nel nono giorno della quindicina chiara di *phālguna*”): l’indicazione di Kātyāyana ci introduce al momento esatto in cui il sacrificio va iniziato e cioè l’ottavo o il nono giorno della quindicina chiara del mese di *phālguna*. Sempre *Kātyāyanaśrautasūtra* (20.1.3) registra però la possibilità che il rito cominci in estate (“*grīṣma eke*” e cioè “alcuni [dicono] in estate”). LŚ 9.9.8 afferma invece che è nel mese di *caitra* oppure di *vaiśākha* che va fatto iniziare il rito con l’offerta di riso bollito (*brahmaudana*) ai sacerdoti che officeranno la cerimonia, esattamente nel settimo oppure nell’ottavo giorno di uno di questi due mesi (“*caitravaiśākhayoranyatarasya saptabhyāmaṣṭabhyām vā*” e cioè “o nel settimo o nell’ottavo giorno del mese di *caitra* o di *vaiśākha*”). Il *Vādhūlasūtra* (69) fa iniziare il rito la vigilia della luna piena del mese di *phālguna*. ĀpŚ 20.1.2 indica invece come inizio dell'*aśvamedha* il periodo contraddistinto dall’asterismo *citrā* perché dopo aver assegnato un nome propizio al luogo del rito, verranno eseguite le oblazioni *saṃgrahaṇī* nel giorno di luna piena del mese di *caitra* (ĀpŚ 20.1.34-).

Gli altri testi non esprimono opinioni in proposito, come se volessero lasciare vuota una casella che può quindi venir riempita secondo le necessità.

Vi è dunque una certa discrepanza nei testi tra chi vuole che il rito inizi a primavera e chi invece vuole che inizi in estate. Il *Lātyāyanaśrautasūtra* attribuisce questa differenza a due personaggi: uno è un non meglio specificato Dhānañjaya, che è forse grafia per Dhanamjaya, nome utilizzato nella letteratura in sanscrito per indicare vari personaggi, un re, un mercante e di un sacerdote.<sup>88</sup> Il secondo, Śāṅḍilya, è il nome che viene attribuito a svariati autori, nonché a un importante clan brahmanico di Kanouj.<sup>89</sup>

Infine è significativo come lo *Śatapathabrāhmaṇa* spieghi questa variante: “*tadāhuḥ kasminnṛtāvabhyārambha iti grīṣme'bhyārabhetetyu haika āhurgrīṣmo vai kṣatriyasyartuḥ kṣatriyajāna u vā eṣa yadaśvamedha iti. tadvai vasanta evābhyārabheta vasanto vai brahmaṇasyarturya u vai kaśca yajate brāhmaṇībhūyevaiva yajate tasmādvasanta evābhyārabheta*”. Vale a dire: “Riguardo a ciò alcuni chiedono ‘In che stagione vi è l’inizio?’ – Alcuni rispondono ‘Che si cominci in estate, l’estate, infatti, è la stagione

<sup>86</sup> Chierichetti (2011)<sup>a</sup>.

<sup>87</sup> Michaels (2010), p. 14.

<sup>88</sup> MW, p. 508

<sup>89</sup> MW, p. 1063.

degli *ṣṣatriya*, e questo *aśvamedha* è davvero un sacrificio degli *ṣṣatriya*. Si inizi a primavera! Certamente la primavera è la stagione dei brahmani: infatti, chiunque sacrifici, sacrifica dopo essere diventato brahmano e per questo si inizi a sacrificare in primavera”.<sup>90</sup>

È possibile osservare dettagliatamente come opera questo *brāhmaṇa*. Evidentemente esisteva all'epoca una pluralità di opinioni e quindi di realizzazioni del rituale. Stando alla tradizione (e alla eventuale pratica)<sup>91</sup> alcuni lo iniziavano in primavera, altri in estate. Questa variante ci viene comunicata dagli stessi testi. Lo *Śatapathabrāhmaṇa* affronta questa variante offrendone una ragione “logica” che appare in tutto e per tutto come un “sillogismo” dalla straordinaria forza inclusiva: tutti coloro che sacrificano sono brahmani; la primavera è la stagione dei brahmani; l'*aśvamedha* si deve celebrare a primavera perché anche uno *ṣṣatriya*, allorché sacrifica, diventa un brahmano.

Il rituale del cavallo, però, è apparso a molti come un sacrificio dal palese valore regale e guerresco più caratteristico degli *ṣṣatriya*.<sup>92</sup>

Per lo *Śatapathabrāhmaṇa* l'*aśvamedha* va iniziato a primavera, e motiva la variante prescelta con un ragionamento. Secondo il *brāhmaṇa* poi la scelta della stagione è riconducibile alla casta perché gli *ṣṣatriya* ritengono di far iniziare il rito in estate, mentre i brahmani in primavera. Il *Lāṭyāśrautasūtra* aveva invece attribuito questa divergenza d'opinione a due personaggi: nessuno dei due nomi identifica però un appartenente alla casta degli *ṣṣatriya* e anzi entrambi possono attribuirsi a personaggi di clan brahmanici. Il *brāhmaṇa* spiega la divergenza con un criterio castale, quindi applica un ragionamento per eliminare dal panorama una variante ritualistica. Lo *śrautasūtra* invece attribuisce la variante a un'opinione, a due personaggi, a due scuole, testimoniando *ipso facto* che l'*aśvamedha* veniva celebrato in periodi diversi. Questo elemento può dunque essere annoverato tra le varianti contestuali perché, stando alle fonti, vi sono a riguardo due possibilità: alcuni *śrautasūtra* e altri testi non riportano informazioni a riguardo, lasciando intendere una certa flessibilità a riguardo. Ancora più incerto è il giorno esatto in cui far iniziare il rito: questo può essere attribuito ancora una volta a una pluralità di casistiche. Il *sūtrakāra* o il *brāhmaṇakāra* riportavano i dati di cui erano a conoscenza, tramandavano cioè la stringa rituale così come la conoscevano, registrando eventuali divergenze. Il *sūtrakāra* sembrerebbe riportare una variante così com'è, mentre il *brāhmaṇakāra* cerca di spiegarla e di fatto ne stempera il valore. Ha scritto Carlo D'Onofrio: “Ma quale di queste date è la più attendibile? E quale quella originaria? Si può rispondere come già si è fatto per le varie durate del sacrificio, cioè che ognuna di esse poté essere quella in cui, ad una determinata epoca della sua storia, l'*Aśvamedha* fu celebrato”.<sup>93</sup>

#### 4.2 La durata del sacrificio

La seconda importante questione relativa al tempo riguarda la durata del sacrificio. La tradizione ritualistica indiana distingue tra sacrifici *ekāha*, *ahīna* e *sattra*. Un sacrificio rientra in una di queste categorie a seconda del numero di giorni previsti per la spremitura del *soma*: *ekāha* se un solo giorno di spremitura, *ahīna* da due a dodici giorni, *sattra* se più di dodici.<sup>94</sup>

Vediamo dunque dove si colloca l'*aśvamedha* secondo i testi.

Gli *śrautasūtra* si strutturano in maniera ordinata: ogni testo presenta i diversi riti inserendoli in sezioni, ognuna delle quali contiene tutti i riti con certe caratteristiche. Una di queste riguarda il numero di giornate di spremitura del *soma*.

Lo *Śatapathabrāhmaṇa* (13.4.4.1) dice chiaramente che l'*aśvamedha* è un sacrificio di tre giorni (*trirātra*): “*sa etamaśvamedhaṃ trirātraṃ yajñakratumapaśyattamāharattenāyajata*” e cioè “egli riconosce quella cerimonia come l'*aśvamedha trirātra*, lo offre e sacrifica con questo”. Quindi l'*aśvamedha* rientrerebbe a pieno titolo nel novero degli *ahīna*, i sacrifici che prevedono tra due e dodici giorni di spremitura del *soma*.<sup>95</sup>

<sup>90</sup> ŚB 13.4.1.2-3.

<sup>91</sup> Abbiamo scritto “eventuale” perché la effettiva realizzazione dell'*aśvamedha* è ancora questione di dibattito.

<sup>92</sup> KŚ. 20.1.1; LŚS 9.9.1; ĀpŚ 20.1; BŚ 15.1. Vedasi Dumont (1927), p. 7.

<sup>93</sup> D'Onofrio (1954), p. 141.

<sup>94</sup> Haldar (2008), p. 180.

<sup>95</sup> Staal (1990), p. 46; Ranade (2006), p. 201;

La maggior parte degli *śrautasūtra* non offre un'indicazione così precisa, ma può essere interessante osservare la sezione in cui collocano il rito. L'*Āśvalāyanaśrautasūtra* e il *Lātyāyanaśrautasūtra* pongono l'*aśvamedha* nella sezione dedicata agli *ahīna*, mentre il *Kātyāyanaśrautasūtra* lo inserisce in una parte a sé. Lo *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* lo mette tra gli *ekāha* e gli *ahīna* insieme a *puruṣamedha* e *rājasūya*, il *Baudhāyanaśrautasūtra* invece in una sezione apposita.

La questione è solo apparentemente risolta. L'*aśvamedha* prevede alcune oblazioni preparatorie che si ripetono per un anno: “*saṃvatsaramāhutīrjuhōti*” e cioè “offre oblazioni per un anno” (ŚB 13.6.1). Dopo un anno inizia la cerimonia della *dīkṣā*: “*saṃvatsare paryavete dīkṣā*” e cioè “trascorso un anno [vi è] la *dīkṣā*”. KŚ 20.3.5 specifica che per un anno intero devono proseguire i riti che comprendono il dormire del sacrificante tra le cosce della *vāvātā*, le offerte per Savitr̥, i canti, il *pariplāva* e le oblazioni *dhṛti*: “*vāvātāsamveśanasāvītryuttaramandrāgānapāriplavadhṛtiḥ saṃvatsaram*”.<sup>96</sup>

Durante quest'anno il cavallo viene lasciato libero di vagare per ogni dove, ma sempre in direzione est. Questo vagabondaggio è un elemento quasi sempre presente nelle testimonianze letterarie del rito. Durante quest'anno di vagabondaggio viene recitato il *pariplāva* e al ritorno del cavallo si esegue l'iniziazione in dodici giorni, seguita da altri giorni di *upasad*.<sup>97</sup> In queste giornate avrebbero luogo altri riti importanti come il *pravargya*,<sup>98</sup> e l'*agnicayana*.<sup>99</sup>

I due *śrautasūtra* del *Ṛgveda* offrono però un'indicazione ben precisa. L'*Āśvalāyanaśrautasūtra* riporta chiaramente in 10.8.1: “*trīṇi sutyāni bhavanti*”, cioè “ci sono tre giornate di estrazione del *soma*”. In questo segue quanto riportato dallo *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* (16.1.1-2) che cita un'espressione molto simile a ŚB 13.4.4.1. In questo senso l'*aśvamedha* rientra in tutto e per tutto nella categoria degli *ahīna*. Anche Gārgya Nārāyana, uno dei commentatori dell'*Āśvalāyanaśrautasūtra* esplicita: “*aśvamedhe tvahīnatvāt tṛtīyamābhiplavikaṃ grahītavyaṃ*” e cioè “nell'*aśvamedha*, che è un *ahīna*, va svolto il terzo *ābhiplavika*” [commento ad ĀŚ 10.10.9].

Tuttavia lo stesso Gārgya Nārāyaṇa, commentando il *sūtra* 10.6.7, afferma: “*tataḥ saṃvatsaramaharashtraṣu savaneṣu*” e cioè “allora per tutto l'anno [si procede] con le tre spremiture di *soma*”. Il *sūtra* 10.6.7 dell'*Āśvalāyanaśrautasūtra* offre indicazioni per le oblazioni in onore di Savitr̥: queste oblazioni dovrebbero aver luogo durante l'anno di vagabondaggio che precede l'immolazione dell'equino. Se l'estrazione del *soma* si ripete per tre volte al giorno “*saṃvatasaram*”, cioè per un anno intero, allora il rito con il quale si ha a che fare non può essere più un *ahīna*, ma sarà per forza di cose un *sattra*.

BauŚS 15.38 dice espressamente: “*saṃtiṣṭhate śvamedhastrībhīḥ saṃvatsaraiḥ*” e cioè “l'*aśvamedha* è completato dopo tre anni”.

Se ci volgiamo ai poemi epici notiamo che per il *Rāmāyaṇa* (1.14.40.1) l'*aśvamedha* è un sacrificio di tre giorni: “*tryaho śvamedhaḥ saṃkhyātaḥ kalpasūtreṇa brāhmaṇaiḥ*” e cioè “secondo un *kalpasūtra* e i *brāhmaṇa* l'*aśvamedha* consta di tre giorni”.

Gli inni 1.162 e 1.163 del *Ṛgveda* non solo non offrono indicazioni a proposito delle giornate di estrazione del *soma*, ma neppure si fa cenno al vagabondaggio del cavallo. Il rito sembra consistere semplicemente nell'immolazione dell'animale. Il contrasto più forte è proprio con *Śatapathabrāhmaṇa* per cui i tre giorni del sacrificio vero e proprio sono preceduti da un anno di cerimonie preparatorie e seguiti da vari sacrifici. Inoltre lo *Śatapathabrāhmaṇa* insieme ad alcuni *śrautasūtra* dello *Yajurveda* prescrive sacrifici per l'anno seguente l'immolazione (ŚB 13.5.4.28; KŚ 20.8.30; BauŚ 15.38; ĀpŚ 20.23.10-12).

Dagli inni vedici la durata dell'*aśvamedha* non pare andare oltre la semplice immolazione del cavallo e del capro (ṚV 1.162.3-4).<sup>100</sup>

Già Carlo D'Onofrio aveva fatto rilevare l'assoluta eterogeneità tra le fonti. Queste discrepanze dicono innanzitutto due cose: l'inserimento dell'*aśvamedha* nel novero dei sacrifici somici rileva un problema di durata del rituale stesso e dei giorni dedicati all'estrazione e all'offerta del *soma*. Questo ha signifi-

<sup>96</sup> Secondo ŚB 13.4.1.9 prima del rito, il sacrificante deve digiunare (anche sessualmente). Ogni notte deve stare tra le cosce della favorita (*vāvātā*) senza aver rapporti sessuali (*asamvartamāna*). Savitr̥ è divinità solare; Macdonell (1897), p. 33. Il *pāriplava* è una recitazione ciclica per lodare il sacrificante come re; Karmakar (1953), p. 26 e Minkowski (1989), p. 417. Per le oblazioni *dhṛti* vedasi Dumont (1927), p. 40. Cf. ĀPŚ 20.5.

<sup>97</sup> Cerimonia che precede la spremitura di *soma*: Gonda (1957), p. 55.

<sup>98</sup> Una particolare offerta di latte bollente: Staal (1990), p. 47.

<sup>99</sup> La costruzione dell'altare del fuoco: Staal (1983) e Staal (1989), p. 71 sgg.

<sup>100</sup> D'Onofrio (1954), pp. 140-141.

ficative ricadute sulla durata del rito: nello *Śatapathabrāhmaṇa* il rituale, pur consistendo di tre giornate, finisce per inglobare al suo interno diversi riti, dal *pravargya*, al *viṣṇutrivikrama*, dall'*avabhṛtha* al *tānūnaptra*<sup>101</sup> secondo un sistema che potremmo chiamare, arditamente, di “acculturazione sacrificale”. Infatti per il *Baudhāyanaśrautasūtra* l'*aśvamedha* è ormai chiaramente un rito della durata di tre anni.

Anche in questo caso dunque ci troveremmo davanti a una variante che, per esigenze di studi, limitiamo alla durata del rito, ma che potrebbe coinvolgere tutto il complesso sacrificale.

#### 4.3 Le varianti recitative del sacrificio. Il *brahmodya*

Continuando nell'esame dell'*aśvamedha* non è possibile trascurare una delle sue più importanti componenti, il *brahmodya*, un dialogo per enigmi dal carattere sacrale.<sup>102</sup>

Molte fonti collocano questo scambio di domande e risposte all'interno dell'*aśvamedha*. I sacerdoti *hotṛ*, *adhvaryu*, *udgātṛ* e *brahmán* sono gli attori di questa recitazione. Un breve cenno ad alcune battute del *brahmodya* è contenuto in KŚ 20.5.20-23, in LŚ 9.10.8-14 e in ĀPŚ 20.19.6-7. Lo *Śatapathabrāhmaṇa* registra invece due differenti *brahmodya* in 13.2.6.9 sgg. e in 13.5.2.12 sgg. Una citazione del *brahmodya* compare anche in BŚ 15.29.

Le espressioni che costituiscono il *brahmodya* sono conservate in molti testi.<sup>103</sup> Le diverse battute sono pronunciate da uno dei diversi sacerdoti e si tratta per lo più di espressioni contenute nella *Vājasaneyisaṃhitā*.

La prima questione di nostro interesse è dove debba essere pronunciato il *brahmodya*. Nel giorno dell'immolazione del cavallo i sacerdoti dovrebbero recarsi in una zona esterna alla *mahāvedi*: lì il nitrato del cavallo e la risposta di alcune giumente appositamente posizionate costituiscono l'*udgītha* e l'*upagītha*, particolari canti che accompagnano *bahispavamānastotra*.<sup>104</sup> Le mogli dello *yajamāna* infilano alcune perle alla criniera dell'animale e, dopo alcune offerte particolari di cibo chiamate *annahoma*, si recita il *brahmodya*. La domanda da porsi è quindi dove si reciti questo *brahmodya*: verrebbe da rispondere che il *brahmodya* si recita sull'*āstāva*, in quell'area esterna alla *mahāvedi* dove poi sarà sacrificato il cavallo. Il *sūtra* ĀŚ 10.9.1 recita testualmente “*brahmodyam vadanti*”. Il commentatore Devatrāta chiosa: “*sadaḥ praviśyēti na vaktavyam. maitrāvaruṇamagrataḥ kṛtvottareṇa havirdhānam ityevaṃ sadasi pravadanam coditam agniṣomīye*”; e cioè “Non va recitato mentre si entra nel *sadas*. Viene eseguito davanti al *maitravaruṇa*<sup>105</sup> presso il carro *havirdhāna* a nord,<sup>106</sup> mentre nel *sadas* viene fatto l'annuncio per Agni e Soma”.<sup>107</sup> Dunque Devatrāta afferma che il *brahmodya* non va recitato nel *sadas* ma nei pressi di uno dei due carri *havirdhāna*, quello più a nord.

Secondo ŚŚ 16.4.7 invece il *brahmodya* avviene all'interno del *sadas*: “*sadasī brahma vadyam*” e cioè il dialogo che ha per oggetto il *brahman* ha luogo nel *sadas*”. Secondo ĀPŚ 20.19.6 il *brahmodya* si svolge invece ai piedi del palo sacrificale: “*...abhito'gniṣṭham brahmodyāyaparyupaviśete*”, e cioè “si siedono ai piedi dell'*agniṣṭha* (il palo centrale)<sup>108</sup> da una parte e dall'altra per [eseguire] il *brahmodya*”; il *brahmán* è seduto a sud e lo *hotṛ* a nord dello *yūpa*, il palo al quale si legavano le vittime prima dell'immolazione (“*dakṣiṇo brahmā uttara hotā*”, e cioè “il *brahmán* a sud e lo *hotṛ* a nord”). KŚ 20.5.20 afferma che il *brahmán* inizia a recitare “*kaḥ svid ekāki*” (VS 23.9) rivolto al sacerdote *hotṛ* stando nei pressi del palo sacrificale: “*brahmā pṛcchati hotāraṃ yūpamabhitaḥ kaḥ svid ekāki*” che sarebbe il primo scambio di battute sotto

<sup>101</sup> ŚB 3.4.2.1 sgg. e TS 7.2.2.1 sgg.

<sup>102</sup> Black (2007), p. 59 ed Elizarenkova (1995), p. 280.

<sup>103</sup> 1) VS 23.9a,45a; TS 7.4.18.1a; MS 3.12.19a; 165.17; KSA 4.7a; ŚB 13.2.6.10; 5.2.12; TB 3.9.5.4; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.5.3a; MS 9.2.3; *pratīka: kaḥ svid ekāki* KŚ 20.5.20; 7.10. 2) VS 23.10a,46a; TS 7.4.18.1a; MS 3.12.19a; 166.2; KSA 4.7a; ŚB 13.5.2.12; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.5.4a; MS 9.2.3; *pratīka: suryah* KŚ 20.5.20. 3) VS 23.47c; ĀŚ 10.9.2c; ŚŚ 16.5.1c. 4) VS 23.49a; ŚB 13.5.2.14; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.6.1a; VaitS 37.1a; LŚ 9.10.9a. Per la seconda parte cf. ŚŚ 16.6.1c, il solo testo oltre all'*Āśvalāyanaśrautasūtra* che cita il *mantra* in questa forma (forma alternativa in VS 23.49c; LŚ 9.10.9c,10b). 5) VS 23.50a; ŚB 13.5.2.14; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.6.2a; LŚ 9.10.10a. 6) VS 23.51a; ŚB 13.5.2.15; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.6.3a. 7) VS 23.52a; ŚB 13.5.2.15; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.6.4a; VaitS 37.2a; LŚ 9.10.12a.8) ṚV 1.164.34a. AV 9.10.13a; VS 23.61a; TS 7.4.18.2a; KSA 4.7a; ŚB 13.5.2.21; TB 3.9.5.5; ĀŚ 10.9.2; ŚŚ 16.6.2; VaitS 37.3; LŚ 9.10.13a. 8) ṚV 1.164.35a. AV 9.10.14a; VS 23.62a; ŚB 13.5.2.21; ĀŚ 10.9.3; LŚ 9.10.14a.

<sup>104</sup> Un canto: Gonda (1988), p. 59.

<sup>105</sup> Assistente dello *hotṛ*: Bodewitz (1983), p. 41.

<sup>106</sup> Sparreboom (1985), p. 28.

<sup>107</sup> Staal (1990), p. 46.

<sup>108</sup> Vicino all'altare *vedi*, è fatto di legno *rajjudāla* (*Cordia Mixa Latifolia*).

forma di domanda e risposta. Il sacerdote *brahmán* chiede al sacerdote *hotṛ* nei pressi del palo sacrificale “*kaḥ svid ekāki*”. Il *Lāṭyāyanaśrautasūtra* non offre indicazioni sul luogo, ma sembrerebbe possibile intendere che questo dialogo avvenga dove è stato recitato il *bahiṣpavamānastotra*, nei pressi dell’*āstāva*, fuori dalla *mahāvedī*. Lì avviene anche lo scambio di lazzi osceni tra sacerdoti e mogli del sacrificante:<sup>109</sup> secondo LS 9.10.9 è sempre il sacerdote *brahmán* a iniziare il dialogo, ma rivolgendosi non allo *hotṛ* bensì al sacerdote *udgātr*.

Se passiamo poi allo *Śatapathabrāhmaṇa* vi è un elemento che scompagina tutto quanto perché vi si citano ben due *brahmodya* dell’*āsvamedha*, uno e ai piedi del palo sacrificale (ŚB 13.2.6.9: “*hotā ca brahmā ca brahmodyaṃ vadata... yūpamabhito vadato*” e cioè “il sacerdote *hotṛ* e il sacerdote *brahmán* pronunciano il *brahmodya*... pronunciano [il *brahmodya*] con il palo sacrificale tra di loro”), l’altro invece all’interno del *sadas* (ŚB 13.5.2.11: “*sadasi brahmodyam vadanti*” e cioè “nel *sadas* pronunciano il *brahmodya*”). È stata avanzata l’ipotesi che questo secondo atto del *brahmodya* si definisse in realtà in due momenti, il primo all’interno del *sadas*, il secondo invece fuori dal capanno, dove sono collocati i carri per il *soma*,<sup>110</sup> ma questo testo è l’unico a registrare un vero e proprio doppio *brahmodya*. Inoltre sembra che Devatrāta, commentando il *sūtra* di Āśvalāyana che non dà indicazioni sul luogo, si preoccupi proprio di escludere una ben precisa variante, una possibilità che è registrata dallo stesso *Śatapathabrāhmaṇa* allorché a commento di ĀŚS 10.9.1 afferma: “*sadaḥ praviśyeti na vaktavyam*”, e cioè “non si recita [il *brahmodya*] dopo essere entrati nel *sadas*”. Dunque dove si celebra il *brahmodya*? Dentro il *sadas* o intorno al palo sacrificale? Lo *Śatapathabrāhmaṇa*, che è un testo con finalità esegetiche, un’enciclopedia del sacrificio, raddoppia il *brahmodya*, come per rendere conto di un’eventualità, e cancella di fatto una variante. Esistevano forse due *brahmodya*? Oppure in diverse realtà sacrificali il *brahmodya* era pronunciabile in due luoghi e momenti diversi del rito? Forse la costruzione del rituale consentiva di inserire il *brahmodya* in più di un frangente del rituale?<sup>111</sup>

Passando in rassegna il *brahmodya* abbiamo rilevato un’ulteriore difformità. Il *Lāṭyāyanaśrautasūtra* propone come protagonisti del *brahmodya* *brahmán* e *udgātr*, mentre nella maggior parte dei testi è l’*hotṛ* a dialogare con il *brahmán*. La questione è piuttosto complessa anche perché alcuni testi non registrano tutto il dialogo e sembrano limitarsi a una parte dello stesso, riportando solo le battute di un paio di sacerdoti. Eppure vale la pena di soffermarsi su questo aspetto perché si evidenzia una difformità di un certo interesse.

Accettiamo l’ipotesi che lo *Śatapathabrāhmaṇa* funzioni come una sorta di *collectanea* che accoglie tutte le varianti registrate nella pratica trasformandole in diverse parti di un unico rito o riconducendole a un’unica dimensione. Per dimostrare questa tesi cominciamo allora a esaminare gli attori del *brahmodya* nei diversi testi per osservare la possibile presenza di varianti. Se risultassero esserci delle variazioni tra un *brahmodya* e l’altro potremmo affermare che vi era una possibilità di variazione nella sua esecuzione e questo confermerebbe la nostra idea di partenza sulla modificabilità del rito. Potremo poi osservare come nello *Śatapathabrāhmaṇa* queste variazioni vengono considerate.

Il *Baudhāyanaśrautasūtra*, appartenente alla *Taittirīyasamhitā* del *Kṛṣṇayajurveda* non registra il *brahmodya*, ma si limita a indicare a quale punto va pronunciato (BauŚS 15.29). Il *Kātyāyanaśrautasūtra* contiene un breve cenno al *brahmodya* pur senza offrire il termine specifico. Posizionato nei pressi del palo sacrificale (*yūpamabhitaḥ*) il *brahmán* chiede allo *hotṛ* “*kaḥ svid ekāki*” (20.5.20), cioè VS 23.9 e lo *hotṛ* risponde con il verso che inizia con “*sūrya*” (20.5.21) che corrisponde a VS 23.10; quindi il sacerdote *hotṛ* chiede al *brahmán* “*kā svid āsīt*” (20.5.22), che corrisponde a VS 23.11, e il *brahmán* risponde con lo *yajus* “*dyaur*” (20.5.23), cioè VS 23.12. Questo avverrebbe dopo che le mogli hanno legato file di perle alla criniera e alla coda del cavallo e all’animale sono state offerte delle oblazioni nel secondo giorno del rito (*ukthya*). Dopo che il cavallo è stato immolato e prima di offrire gli omenti della vittime, secondo il *Kātyāyanaśrautasūtra* si svolge un dialogo (20.7.10) – il testo usa il verbo dalla radice *saṃvad*, dal senso comune di “conversare”<sup>112</sup> – tra *hotṛ* e *adhvaryu* all’interno del *sadas* (“*sadasi*”) ispirato a quello citato prima (*pūrvavat*) che si compone di “*kaḥ svid ekāki*” (VS 23.45-48). Il dialogo si compone di di-

<sup>109</sup> Jamison (1995), p. 65.

<sup>110</sup> Malamoud (2005), p. 230

<sup>111</sup> Black (2007), pp. 59-100.

<sup>112</sup> MW, p. 1114.

verse battute: il *brahmán* e l'*udgāṭṛ* si scambiano battute iniziando con “*ṛcchāmi tvā*” (VS 23.49-52). Secondo Kātyāyana (20.7.12) *hotṛ* e *adhvaryu* proseguono poi il dialogo con “*kā svid āsīt*” (VS 23.53-56) a est dell'*uttaravedi*. *Brahmán* e *udgāṭṛ* (20.7.13) invece proseguono con “*kati asya*” (VS 23.57-60). Il sacrificante quindi chiede all'*adhvaryu* con la formula “*ṛcchāmi tvā*” (VS 23.61) e l'*adhvaryu* replica con “*iyam vediḥ*” (VS 23.62).

Riassumendo quindi quanto proposto da Kātyāyana presentiamo i dati in forma di tabella.

Tabella 1. Il *brahmodya* in *Kātyāyanaśrautasūtra*

<i>Kātyāyanaśrautasūtra</i>					
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti
20.5.20	Secondo giorno ( <i>ukthya</i> ). Dopo che le donne hanno infilato le perle alla criniera e alla coda del cavallo	Nei pressi del palo sacrificale ( <i>yūpamabhitah</i> )	<i>brahmán</i> → <i>hotṛ</i>	<i>kaḥ svid ekākī</i>	VS 23.9
20.5.21	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>sūrya</i>	VS 23.10
20.5.22	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>kā svid āsīt</i>	VS 23.11
20.5.23	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>hotṛ</i>	<i>dyaur</i>	VS 23.12
20.7.10	Secondo giorno ( <i>ukthya</i> ). Prima dell'offerta degli omenti ( <i>prāgvapāhomāt</i> )	Sadas ( <i>sadasi</i> )	<i>hotṛ/adhvaryu</i>	<i>kaḥ svid ekākī</i>	VS 23.45-48
20.7.11	Idem	Idem	<i>brahmán/udgāṭṛ</i>	<i>ṛcchāmi tvā</i>	VS 23.49-52
20.7.12	Idem	A est dell' <i>uttaravedi</i> ( <i>pūrvāvapareṇottaravediṃ</i> )	<i>hotṛ/adhvaryu</i>	<i>kā svid āsīt</i>	VS 23.53-56
20.7.13	Idem	Idem	<i>brahmán/udgāṭṛ</i>	<i>kati asya</i>	VS 23.57-60
20.7.14	Idem	Idem	<i>yajamāna</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>ṛcchāmi tvā</i>	VS 23.61
20.7.15	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>yajamāna</i>	<i>iyam vediḥ</i>	VS 23.62

Legenda della tabella:

→ = Chi si rivolge a chi

/ = Non è specificato chi si rivolge a chi espressamente

Passiamo ora a esaminare il *brahmodya* nell'*Āpastambaśrautasūtra* (20.19.6-7). Secondo questo testo (20.19.6) il *brahmodya* si svolge subito dopo le libagioni *mahiman*,<sup>113</sup> una volta estratti gli omenti delle vittime,<sup>114</sup> quindi durante il secondo giorno del sacrificio. Il *brahmán* e lo *hotṛ* si siedono ai lati del palo sacrificale per cominciare il dialogo (“*brahmodyāya*”). Il sacerdote *hotṛ* a nord del palo (“*uttaro hotā*”), mentre il *brahmán* a sud (“*dakṣiṇo brahmā*”). Il *sūtra* successivo, 20.19.7, specifica che la sezione che inizia con “*kiṃ svidāsīt pūrvacittiḥ*”<sup>115</sup> prevede che lo *hotṛ* interroghi e che il *brahmán* risponda (“*ṛcchāni hotuḥ pratijñātāni brahmaṇaḥ*”). È quest'ultimo, secondo quanto afferma il *sūtra* 20.19.8, a vincere il dibattito (“*vijayaṃ saṃjñāpayanti*”).

<sup>113</sup> Libagioni di *soma* (ŚB 10.6.4.1; ĀPS 20.13, 20)

<sup>114</sup> Parte del grasso del peritoneo: McClymond (2008), p. 133 e Vesci (1985), p. 119.

<sup>115</sup> TS 7.4.18.



Tabella 2. Il *brahmodya* in *Āpastambaśrautasūtra*

<i>Āpastambaśrautasūtra</i>					
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti
20.19.6-8	Secondo giorno ( <i>ukthya</i> ). Dopo le oblazioni mahiman e dopo che i sacerdoti si sono purificati presso il <i>cātvāla</i>	Attorno al palo sacrificale ( <i>abhito'gniṣṭham</i> ) <sup>116</sup>	<i>hotṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>kaḥ svidāsīt</i> <i>pūrvacittih</i>	TS 7.4.18

Secondo il *Lātyāyanaśrautasūtra* (9.10.8) subito dopo il dialogo osceno tra sacerdoti e regine, quindi sempre nel secondo giorno del rituale, viene eseguito il *brahmodya* (“*brahmodyaṃ vadeyuḥ*”) dopo essere entrati nel *sadas* (“*sada upaviśya*”). Dopo che è stato completato il dialogo tra *hotṛ* e *adhvaryu* (9.10.9: “*hotṛādhvaryuṇā*”), inizia la parte che vede protagonisti *brahmán* e *udgāṭṛ* attraverso l’espressione “*ṛcchāmi tvā citayaṃ devasakhaṃ yadyatvamatra manasānuvettha yeṣu viṣṇuṣṭriṣu padeṣvaṣṭa yeṣu viśvaṃ bhuvanamāviveśa*”. L’*udgāṭṛ* risponde con “*api teṣu triṣu padeṣvasmin yeṣu viṣṇuṣṭriṣu padeṣvaṣṭa yeṣi viśvaṃ bhuvanamāviveśa sadyaḥ paryemi pathivīm dyāmutemāmekenāṅgena divo asya ṛṣṭham*” (9.10.10). Poi l’*udgāṭṛ* chiede al *brahmán* “*kiṃsvidantaḥ puruṣa āviveśa kānyantaḥ puruṣe arpitānyetad brahmannupabaliḥāmahe tvā kiṃsvinnastvaṃ prativocāsyatra*” e quello gli risponde con “*pañcasvantaḥ puruṣa āviveśa tānyantaḥ puruṣe arpatānyetattān pratimanvāno asminna māyayā bhavasyuttaro mat*”. Tutti i sacerdoti chiedono poi al sacrificante: “*ṛcchāmastvā paramantaṃ ṛṥṥiviyāḥ ṛcchāmo yatra bhuvanasya nābhiḥ ṛcchāmastvā ṛṣṇo aśvasya reta ṛcchāmo vācaḥ paraṃ vyoma*” (9.10.13) ed egli risponde “*iyam vediḥ paro antaḥ ṛṥṥiviyā ayam yajño bhuvanasya nābhirayaṃ somo ṛṣṇo aśvasya reto brahmāyaṃ vācaḥ paraṃ vyoma*” (9.10.14). Il *sūtra* riporta le espressioni da recitare per esteso, al contrario della citazione *pratīka* adottata per i *mantra*.<sup>117</sup>

Tabella 3. Il *brahmodya* in *Lātyāyanaśrautasūtra*

<i>Lātyāyanaśrautasūtra</i>						
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti	
9.10.9	Dopo l’oblazione con “ <i>svāhā</i> ”	<i>sadas</i>	<i>hotṛ</i> / <i>adhvaryu</i>	Non data		
9.10.9	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>ṛcchāmi tvā</i> <i>citayaṃ</i>		
9.10.10	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>api teṣu triṣu</i> <i>padeṣvasmi</i>	VS.23.50a; SB.13.5.2.14; AS.10.9.2a; SS.16.6.2a	
9.10.11	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>kiṃsvidantaḥ</i> <i>puruṣa āviveśa</i>	VS.23.51a; SB.13.5.2.15; AS.10.9.2a; SS.16.6.3a. <sup>118</sup>	
9.10.12	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>pañcasvantaḥ</i> <i>puruṣa āviveśa</i>	VS.23.52a; SB.13.5.2.15; AS.10.9.2a; SS.16.6.4a; Vait.37.2a.	
9.10.13	Idem	Idem	tutti i sacerdoti → <i>yajamāna</i>	<i>ṛcchāmastvā</i> <i>paramantaṃ</i> <i>ṛṥṥiviyāḥ</i>	RV.1.164.34a; AV.9.10.13a; VS.23.61a; TS.7.4.18.2a; KSA.4.7a; SB.13.5.2.21; TB.3.9.5.5; AS.10.9.2; SS.16.6.2; Vait.37.3.	
9.10.14	Idem	Idem	<i>yajamāna</i> → tutti i sacerdoti	<i>iyam vediḥ paro</i> <i>antaḥ</i>	RV.1.164.35a; AV.9.10.14a; VS.23.62a; SB.13.5.2.21; AS.10.9. <sup>119</sup>	

<sup>116</sup> *Agniṣṭha* is the name of the eleventh sacrificial post, the post nearest to the east facing of the *Āhavanīya* fire.

<sup>117</sup> Per la traduzione in inglese di queste espressioni vedasi Doniger (1988), pp. 17-18. Per una traduzione in italiano vedasi Chierichetti (2011), p. 342 e sgg.

<sup>118</sup> Una variante per questo mantra.

<sup>119</sup> Con variante “*iyam*” in Vait.37.3; KS.20.7.15.

L'Āśvalāyanaśrautasūtra fa iniziare il *brahmodya* subito dopo che i sacerdoti si sono diretti verso il *sadas* svolgendo le oblazioni con *svāhā* (10.9.1: “*brahmodyam vadanti*”). Il testo del dialogo è riportato pressoché interamente nel *sūtra* 10.9.2. Il sacerdote *hotṛ* chiede al sacerdote *adhvaryu* “*kaḥsvidekāki carati ka usvijjāyate punaḥ kiṃsviddhimasya bheṣajaṃ kiṃsvidāvapanammahad*” e quello gli risponde: “*sūrya ekākī carati candramā jāyate punaḥ agnirhimasya bheṣajaṃ bhūmirāvapanam mahad*”. Allora l'*adhvaryu* chiede allo *hotṛ* “*kiṃsvit sūryasamaṃ jyotiḥ kiṃ samudrasamaṃ saraḥ kaḥsvit pṛthivyai varṣīyān kasya mātrā na vidyate*” e lo *hotṛ* gli risponde “*satyaṃ sūryasamaṃ jyotirdyoḥ samudrasamaṃ saraḥ indraḥ pṛthivyai varṣīyān gostu mātrā na vidyata*”. A questo punto il *brahmān* chiede all'*udgāṭṛ* “*pṛcchāmi tvā citaye devasakha yadi tvamatra manasā jagantha keṣu viṣṇustrīṣu padeṣvastaḥ keṣu viśvammuvanamāviveśe*” e quello gli risponde “*api teṣu trīṣu padeṣvasmi yeṣu viśvaṃ bhuvanamāviveśa sadyaḥ paryemi pṛthivīmuta dyāmekenāṅgena divo asya pṛṣṭham*”. Poi il sacerdote *udgāṭṛ* chiede al *brahmān* “*keṣvantaḥpuruṣa āviveśa kānyantaḥpuruṣa ārpitāni etadbrahmannapavalhāmasi tvā kiṃsvinnaḥ prativocāsyanna*” e quello gli risponde “*pañcasvantaḥpuruṣa āviveśa tānyantaḥpuruṣa ārpitāni etat tvātra prativanvāno asmin māyayā bhavasyuttaromad*”. Infine tutti i sacerdoti insieme chiedono allo *yajamāna* “*pṛcchāmi tvā parantaṃ pṛthivyā*” e quello risponde loro (10.9.3) “*iyam vedih paro antaḥ pṛthivyā*”.

Tabella 4. Il *brahmodya* in Āśvalāyanaśrautasūtra

Āśvalāyanaśrautasūtra					
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti
10.9.2	Dopo l'oblazione con “ <i>svāhā</i> ”	<i>sadas</i>	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>kaḥsvidekāki carati</i>	VS 23.9a,45a; TS 7.4.18.1a; MS 3.12.19a, 165.17; KSA 4.7a; SB 13.2.6.10, 5.2.12; TB 3.9.5.4; AS 10.9.2a; SS 16.5.3a; MS 9.2.3. “ <i>kaḥ svid ekākī</i> ” in KS 20.5.20, 7.10.
10.9.2	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>sūrya ekākī carati</i>	VS 23.10a, 46a; TS 7.4.18.1a; MS 3.12.19a, 166.2; KSA 4.7a; SB 13.5.2.12; AS 10.9.2a; SS.16.5.4a; MS 9.2.3. “ <i>sūryaḥ</i> ” KS 20.5.20.
10.9.2	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>kiṃsvit sūryasamaṃ jyotiḥ</i>	VS 23.47a; SB 13.5.2.13; AS10.9.2a; SS 16.5.1a.
10.9.2	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>satyaṃ sūryasamaṃ</i>	hapax
10.9.2	Idem	Idem	<i>brahmān</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>pṛcchāmi tvā citaye</i>	AS 10.9.2c; SS 16.6.1c; Vait 37.1c. Con varianti in VS 23.49c; LS 9.10.9c,10b
10.9.2	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmān</i>	<i>api teṣu trīṣu padeṣvasmi</i>	VS 23.50a; SB 13.5.2.14; AS 10.9.2a; SS 16.6.2a; LS 9.10.10a
10.9.2	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmān</i>	<i>keṣvantaḥpuruṣa āviveśa</i>	VS 23.51a; SB 13.5.2.15; AS 10.9.2a; SS 16.6.3a; LS 9.10.11a
10.9.2	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmān</i>	<i>pañcasvantaḥpuruṣa āviveśa</i>	VS 23.52a; SB 13.5.2.15; AS 10.9.2a; SS 16.6.4a; Vait 37.2a; LS 9.10.12a.
10.9.2	Idem	Idem	tutti i sacerdoti → <i>yajamāna</i>	<i>pṛcchāmi tvā</i>	RV 1.164.34a; AV 9.10.13a; VS 23.61a; TS 7.4.18.2a; KSA 4.7a; SB 13.5.2.21; TB 3.9.5.5; AS 10.9.2; SS 16.6.2; Vait 37.3; LS 9.10.13a. Con varianti in KS 20.7.14. Cf. BrhD 1.50.
10.9.3	Idem	Idem	<i>yajamāna</i> → tutti i sacerdoti	<i>iyam vedih</i>	RV 1.164.35a; AV 9.10.14a; VS 23.62a; SB 13.5.2.21; AS 10.9.3; LS 9.10.14a.

Anche nello *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* si fa cenno al *brahmodya* (16.4.7 e sgg.): all'interno del *sadas*, subito dopo lo scambio di lazzi osceni, lo *hotṛ* chiede all'*adhvaryu* “*kiṃsvit sūryasamaṃ jyotiḥ kiṃ samudrasamaṃ saraḥ kaḥsvit pṛthivyai varṣyān kasya mātṛā na vidyate*” che gli risponde “*brahma sūryasamaṃ jyotirdyoḥ samudrasamaṃ saraḥ indraḥ pṛthivyai varṣyān gostu mātṛā na vidyata*”. Poi l'*adhvaryu* chiede al sacerdote *hotṛ* “*kaḥsvidekāki carati ka usvijjāyate punaḥ kiṃsviddhimasya bheṣajaṃ kiṃsvidāvapanammahad*” che gli risponde “*sūrya ekākī carati candramā jāyate punaḥ agnirhimasya bheṣajaṃ bhūmirāvapanam mahad*”. Quindi il *brahmán* chiede all'*udgātr* “*ṛcchāmi tvā citaye devasakha yadi tvamatra manasā jagantha keṣu viṣṇuṣṭriṣu padeṣvastaḥ keṣu viśvammuvanamāviveśa*” che gli risponde “*api teṣu triṣu padeṣvasmi yeṣu viśvaṃ bhuvanamāviveśa sadyaḥ paryemi pṛthivīmuta dyāmekenāṅgena divo asya pṛṣṭham*”. Quindi l'*udgātr* pone la domanda al *brahmán* “*keṣvantaḥpuruṣa āviveśa kānyantaḥpuruṣa ārpitāni etadbrahmannapavalhāmasi tvā kiṃsvinnaḥ prativocāsyatra*”, che gli risponde “*pañcasvantaḥpuruṣa āviveśa tānyantaḥpuruṣa ārpitāni etat tvātra prativanvāno asmin māyayā bhavasyuttaromad*”. Infine il *brahmán* chiede allo *yajamāna* “*ṛcchāmi tvā param antam pṛthivyā*”, e quello gli risponde.<sup>120</sup> La proposta è vicinissima a quanto affermato dai *sūtra* di *Āśvalāyana*.

Tabella 5. Il *brahmodya* in *Śāṅkhāyanaśrautasūtra*

Śāṅkhāyanaśrautasūtra						
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti <sup>121</sup>	
16.5.1	Dopo i lazzi osceni	<i>sadas</i>	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>kiṃsvit sūryasamaṃ jyotiḥ</i>		
16.5.2	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>brahma sūryasamaṃ</i>		
16.5.3	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>kaḥsvidekāki carati</i>		
16.5.4	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>sūrya ekākī carati</i>		
10.6.1	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgātr</i>	<i>ṛcchāmi tvā citaye</i>		
16.6.2	Idem	Idem	<i>udgātr</i> → <i>brahmán</i>	<i>api teṣu triṣu padeṣvasmi</i>		
16.6.3	Idem	Idem	<i>udgātr</i> → <i>brahmán</i>	<i>keṣvantaḥpuruṣa āviveśa</i>		
16.6.4	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgātr</i>	<i>pañcasvantaḥpuruṣa āviveśa</i>		
16.6.5	Idem	Idem	<i>Yajamāna</i> → <i>brahmán</i>	<i>ṛcchāmi tvā param antam pṛthivyā</i>		
16.6.6	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>yajamāna</i>	Non data		

Dopo questa rassegna dei principali *śrautasūtra*, possiamo considerare lo *Śatapathabrāhmaṇa*. Sono innanzitutto lo *hotṛ* e il *brahmán* a scambiarsi alcune battute (13.2.6.9: “*hotā ca brahmā ca brahmodyaṃ vadata*”). Questo è un primo *brahmodya* in cui lo *Śatapathabrāhmaṇa* registra solo le domande sotto forma di *mantra* e poi aggiunge risposte diverse da quelle solitamente fornite sotto forma di versi. Un secondo *brahmodya* compare invece in ŚB 13.5.2.12 subito dopo che sono stati arrostiti gli omenti e si sono svolte le oblazioni con *svāhā*: questo secondo *brahmodya* si svolge per un po' dentro il *sadas* e per un po' presso lo *havirdhāna* a nord della *mahāvedi*.

Vediamo subito in tabella quelli che sono i dati emergenti da questa fonte.

<sup>120</sup> Questo *sūtra* si differenzia dalle alter fonti per il singolare “*ṛcchati*” senza soggetto esplicito. Pensiamo che l'ultima battuta tocchi al *brahmán*: la risposta al sacrificante è rivolta all'ultimo interlocutore (16.6.6: “*uttarayā*”).

<sup>121</sup> Vedasi le fonti nella tabella Tabella 4. Il *brahmodya* in *Āśvalāyanaśrautasūtra*.

Tabella 6. Il *brahmodya* in *Śatapathabrāhmaṇa*

<i>Śatapathabrāhmaṇa</i> : primo <i>brahmodya</i>					
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti
13.2.6.10	Dopo che le mogli hanno infilato le perle alla criniera e alla coda del cavallo	Presso il palo sacrificale ( <i>yūpamabhitas</i> )	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> <sup>122</sup>	<i>kaḥ svidēkākī carati</i>	
13.2.6.11	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> <sup>123</sup>	<i>ka u svijjāyate punar</i>	
13.2.6.12	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> <sup>124</sup>	<i>kiṃ sviddhimasya bheṣajam</i>	
13.2.6.13	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> <sup>125</sup>	<i>kimvāvapanam mahad</i>	
13.2.6.14	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> <sup>126</sup>	<i>kā svidāsītpūrvacittir</i>	
13.2.6.15	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> <sup>127</sup>	<i>kiṃ svidāsīdbṛhadvaya</i>	
13.2.6.15	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> <sup>128</sup>	<i>kā svidāsītpilippila</i>	
13.2.6.17	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> <sup>129</sup>	<i>kā svidāsītpiśaṅgila</i>	
<i>Śatapathabrāhmaṇa</i> : secondo <i>brahmodya</i>					
Passo	Tempo	Luogo	attore/attori	Espressione	Fonti
13.5.2.12	Dopo le oblazioni con <i>svāhā</i>	<i>Sadas</i>	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>kaḥ svidēkākī carati</i>	
13.5.2.12	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>sūrya ekākī carati</i>	
13.5.2.13	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>kiṃ svitsūryasamaṃ jyotir</i>	
13.5.2.13	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>brahma sūryasamaṃ jyotir</i>	
13.5.2.14	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>ṛcāmi tvā citaye devasakha</i>	
13.5.2.14	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>api teṣu triṣu padeṣvasmi</i>	
13.5.2.15	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>keṣvantaḥ puruṣa āviveśa</i>	
13.5.2.15	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>añcasvantaḥ puruṣa āviveśa</i>	
13.5.2.17	Dopo la prima parte del <i>brahmodya</i> , usciti dal <i>sadas</i> e dopo essersi seduti di fronte al sacrificante (13.5.2.16)	Presso lo <i>havirdhāna</i>	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>kā svidāsītpūrvacittir</i>	
13.5.2.17	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>yaurāsītpūrvacittir</i>	
13.5.2.18	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>ka īmare piśaṅgila</i>	
13.5.2.18	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>ājāre piśaṅgila</i>	
13.5.2.19	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>katyasya viṣṭhāḥ katyakṣarāṇi</i>	
13.5.2.19	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>ṣaḍasya viṣṭhāḥ śatamakṣarāṇ</i>	
13.5.2.20	Idem	idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>ko asya veda bhuvanasya nābhim</i>	
13.5.2.20	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>vedāhamasya bhuvanasya nābhim</i>	
13.5.2.21	Idem	Idem	<i>yajamāna</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>ṛcāmi tvā paramantam ṛṭhivyā</i>	
13.5.2.21	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>yajamāna</i>	<i>iyam vediḥ paro antaḥ ṛṭhivyā</i>	

<sup>122</sup> La VS assegna la battuta al *brahmán* (23.9).<sup>123</sup> La VS assegna la battuta al *brahmán* (23.9).<sup>124</sup> La VS assegna la battuta al *brahmán* (23.9).<sup>125</sup> La VS assegna la battuta al *brahmán* (23.9).<sup>126</sup> La VS assegna la battuta al *hotṛ* (23.11).<sup>127</sup> La VS assegna la battuta al *hotṛ* (23.11).<sup>128</sup> La VS assegna la battuta al *hotṛ* (23.11).<sup>129</sup> La VS assegna la battuta al *hotṛ* (23.11).

Dal confronto tra le tabelle emerge una forte eterogeneità con il raddoppiamento del *brahmodya* da parte dello *Śatapathabrāhmaṇa*. Vi sono variazioni di vario tipo, spostamenti, aggiunte e riduzioni. Nello *Śatapathabrāhmaṇa* il *brahmodya* viene di fatto raddoppiato, e in questo il *brāhmaṇa* è seguito da uno *śrautasūtra* come il *Kātyāyanaśrautasūtra*.<sup>130</sup> Lo scopo eminentemente esegetico del *brāhmaṇa* porta a raccogliere tutte le varianti possibili e nello stesso tempo a stemperarne il valore facendo di una variante dello stesso rito un rito diverso.

Lo stesso rito viene tramandato dalle fonti con piccole variazioni: non è sempre il medesimo il luogo in cui il *brahmodya* si svolge (*sadas* o presso lo *yūpa*), non sono gli stessi gli attori (le stesse battute vengono pronunciate da sacerdoti diversi), non sono gli stessi i momenti nei quali celebrare il rito (dopo le oblazioni con *svāha*, dopo le prese *mahiman*, dopo che le donne hanno adornato il cavallo, dopo i lazzi osceni) e infine non sono le stesse nemmeno le recitazioni previste (spicca tra tutti l'hapax di *Āśvalāyana*, ma si segnalano anche le piccole variazioni delle recitazioni).

La forma stessa del *brahmodya* è poi tramandata in modo poco preciso e in un certo senso frammentario. Qual è la forma completa del dialogo? Certamente questa frammentarietà è dipendente dalla straordinarietà del rito: il *brahmodya* aveva luogo all'interno dell'*āsvamedha*, secondo la tradizione, e l'*āsvamedha*, se mai fu davvero celebrato, lo fu raramente.<sup>131</sup>

Cos'era dunque il *brahmodya* in origine? Considerata la capacità attrattiva dell'*āsvamedha*,<sup>132</sup> il *brahmodya*, così come molti altri riti che lo *Śatapathabrāhmaṇa* inserisce nella propria stringa, era forse in origine autonomo: questo rito, del tutto particolare, venne trasmesso attraverso l'*āsvamedha* e finì con tutta probabilità per identificarsi con esso. La sequenza effettiva del *brahmodya* andò quindi soggetta a naturali (meglio dire forse culturali) cambiamenti che ne modificarono alcuni aspetti. Vennero cioè variati alcuni elementi contestuali o contingenti per esigenze che emergeranno forse solo da uno studio approfondito. Il *brahmodya* dunque conserva e tramanda alcune delle varianti di cui è possibile sia investito un rituale.

#### 4.4 Le varianti d'agente del sacrificio. Le donne dell'*āsvamedha*

Le varianti d'agente, come sono state chiamate quelle che riguardano gli attori del rito, si rintracciano in altri *loci* dell'*āsvamedha*. Due significativi esempi riguardano le mogli del sacrificanti e le assistenti delle regine in alcuni momenti del rituale. Il numero delle regine nell'*āsvamedha* lascia intravedere la costruzione intellettuale di cui il rito è stato oggetto, mentre le varianti relative alle ancelle che assistono le regine possono consentire di aprire una finestra sulle dinamiche sociali e gerarchiche della società indiana nel I millennio a.C.<sup>133</sup>

Cominciamo dunque a considerare la presenza delle regine nel rituale: la fonte più antica sull'*āsvamedha*, il *Rgveda*, non dice nulla a riguardo, né su chi debba celebrare il rito, né sulla presenza delle donne nel rituale.<sup>134</sup> Nell'immagine tradizionalmente tramandata dal rito il re, nella sua funzione di *yajamāna*, si fa aiutare nell'esecuzione del rito dalla quattro mogli che, in tutto e per tutto, sono parte attiva del sacrificio. È questo un elemento piuttosto singolare nel panorama del rituale vedico e brahmanico perché le donne non hanno accesso ai riti solenni.<sup>135</sup> Il re che vorrebbe celebrare l'*āsvamedha* dovrebbe contare sulla presenza di quattro figure femminili: la *mahiṣī*, la prima tra le regine, la *vāvātā*, la favorita, la *parivr̥ktā* (la disprezzata, scritto anche *parivr̥ttī* o *parivr̥ktī*) e la *pālāgalī* (la sposa di casta inferiore).<sup>136</sup> Solo *mahiṣī* e la *vāvātā* svolgono però particolari compiti nel rituale, le altre sono invece semplici comparse.

<sup>130</sup> Tsuji (1952).

<sup>131</sup> Chierichetti (2011)<sup>a</sup>.

<sup>132</sup> Per la sua componente cosmogonica e per la sua "vedicità" l'*āsvamedha* ha esercitato un'autentica forza attrattiva nei confronti di una miriade di riti minori e in origine autonomi.

<sup>133</sup> Un tentativo è stato fatto da Gopal (1983), Bhattacharyya (1975) e Sharma (1977).

<sup>134</sup> La presenza femminile nel rito vedico è una rarità: Jamison (1995), Altekar (1938), Winternitz (1920) e Chauduri (1956).

<sup>135</sup> McDaniel (2003), p. 108. Cf. Jamison (1995), Altekar (1938), Winternitz (1920) e Chauduri (1956). Vedasi *Manusmṛti* 4.205; 206; 5.155.

<sup>136</sup> Il numero quattro è molto presente nella cultura indiana: quattro sono i Veda, le caste, gli stadi della vita, gli scopi dell'esistenza, etc. Cf. Michaels (2004), p. 95.

Il *Baudhāyanaśrautasūtra* cita solo tre mogli e il loro compito è essenzialmente quello di ungere il cavallo (BauŚS 15.24: “*abhyanakti*”) e di adornarlo (BauŚS 15.25). Oltre alle tre regine si fa cenno a una *māhānasī dāsī*, vale a dire una “serva delle cucine”, il cui compito non è altrimenti identificato se non come quello di sparpagliare grano bruciato misto a miele per il cavallo insieme alle tre mogli del re (“*asmai madhumiśrān lājān upakiranti*”, “spargono grano bruciato mischiato a miele”).

Più oltre “danzano” attorno al cavallo sventolandolo (BauŚS 15.29), quindi partecipano allo scambio di lazzi osceni con i sacerdoti, subito dopo che la *mahiṣī* si è coricata con il cavallo. Infine inseriscono nella vittima degli aghi per segnare dove tagliare la vittima (BauŚS 15.30).

Possiamo vedere nella tabella le informazioni sul ruolo delle regine in BauŚS.

Tabella 8. Regine e attendenti in *Baudhāyanaśrautasūtra*

Baudhāyanaśrautasūtra				
Passo	Numero di mogli	Nomi delle mogli	Attendenti rispettive	Numero di attendenti
15.24	3	1. <i>mahiṣī</i>	1. <i>pratihitānām jāyā</i> (mogli di viceré)	Non specificato
15.25		2. <i>vāvātā</i>	2. <i>arājñām jāyā</i> (mogli di quelli che non sono re)	
15.29		3. <i>parivṛktī</i>	3. <i>sūtagrāmaṇīnām cakṣattasamgrahīṛṇām ca jāyā</i>	
15.30		+ <i>māhānasī dāsī</i>	(capi villaggi e cocchieri)	

Secondo il *Kātyāyanaśrautasūtra*, le mogli devono essere quattro e ognuna con uno specifico seguito di principesse (20.1.12).

Tabella 9. Regine e attendenti in *Kātyāyanaśrautasūtra*

Kātyāyanaśrautasūtra				
Passo	Numero di mogli	Nomi delle mogli	Attendenti rispettive	Numero di attendenti
20.1.12	4	1. <i>mahiṣī</i>	1. <i>rājaduhitrī</i> (principesse)	cento per ognuna
20.1.13		2. <i>vāvātā</i>	2. <i>rājanyā</i> (figlie di <i>ṣatriya</i> )	
20.1.14		3. <i>parivṛktā</i>	3. <i>sūtagrāmaṇī</i> (figlie di capivillaggi)	
20.1.15		4. <i>pālāgalī</i>	4. <i>ṣattrī/samgrahīṛī</i> (figlie di cocchieri e aurighi)	
20.1.16				

È tra le cosce della *vāvātā* che il re sacrificante si deve coricare prima della *dīkṣā* (20.3.5), mentre sono la *mahiṣī*, la *vāvātā* e la *parivṛktā* a ungere il cavallo di burro sacrificale, rispettivamente nella parte anteriore, in quella centrale e in quella posteriore, e poi a intrecciare le perle rispettivamente alla testa, alla criniera e alla coda dell'animale prima che venga immolato (20.5.15-16). Questa operazione andrebbe fatta recitando “*bhūr bhuvah svaḥ*” (20.5.16), benché si registri l'ipotesi per cui l'operazione sia fatta silenziosamente (5.1.17). Allorché il cavallo è immolato il sacerdote *neṣṭr* conduce le mogli presso l'animale (20.6.12) invitandole a recitare “*namas te amba*”, cioè “onore a te, madre”.<sup>137</sup> Qui le donne devono girare attorno al cavallo da sinistra a destra, poi da destra a sinistra e infine tre volte da sinistra a destra recitando rispettivamente “*gaṇānām*”, “*priyāṇām*” e “*nidhīnām*” (20.6.13).<sup>138</sup> Pur non esplicitandolo chiaramente, il testo lascia intendere che le mogli debbano lavare il cavallo (20.6.14), quindi la *mahiṣī* si corica accanto a lui e l'*adhvaryu* li copre con un lenzuolo mentre la *mahiṣī* pone il pene del cavallo in grembo (20.6.16). Nel frattempo le altre mogli intrattengono un dialogo dai sottintesi osceni con i sacerdoti (20.6.18). Dopo che la *mahiṣī* si è rialzata, le altre mogli preparano il corpo del cavallo alla macellazione inserendovi degli aghi di rame, d'argento e d'oro. L'ultimo ruolo giocato dalle mogli è passivo perché costituiscono ricompensa per i sacerdoti: la *mahiṣī* al *brahmān*, la *vāvātā* all'*udgāṭr*, la *parivṛktā* allo *hotṛ* e la *pālāgalī* all'*adhvaryu* (20.8.24-25). Significativamente però il testo registra che in nessun altro luogo è previsto il dono della *pālāgalī* (20.8.27).

<sup>137</sup> VS 23.18.

<sup>138</sup> VS 23.19. “Per le genti, per gli amati, per i tesori”.

Il *Lāṭyāyanaśrautasūtra* menziona la *vāvātā*, che è la moglie più amata (9.10.1: “*priyatamā*”) dal sacrificante, mentre la *parivṛktī* è quella non rispettata (9.10.2: “*anapacitā*”). Anche in questo testo le mogli partecipano al dialogo osceno: in particolare si specifica che è il *brahmán* a scambiare battute con la *vāvātā* insultandola con “*urdhvāmenāmucchrayatādgirau*” (9.10.3). Al dibattito partecipano anche cento principesse (“*rājanyā*”); il sacerdote *udgāṭr* scambia invece battute oscene con la *parivṛktī* (9.10.5) e con le sue cento assistenti (9.10.6: “*sūtagrāmaṇinām duhitaro ’nucaryaḥ*”). Stando a questo testo dunque solo la regina *vāvātā* e la *parivṛktī* partecipano al rito.

Tabella 10. Regine e attendenti in *Lāṭyāyanaśrautasūtra*

Lāṭyāyanaśrautasūtra				
Passo	Numero delle mogli	Nomi delle mogli	Attendenti rispettive	Numero delle attendenti
9.10.1	2	<i>vāvātā</i>		
9.10.4			<i>rājanyā</i>	100 (cento)
9.10.2		<i>parivṛktī</i>		
9.10.4			<i>sūtagrāmaṇinām duhitaro ’nucaryaḥ</i> (figlie di carrettieri e capi villaggio)	

Veniamo dunque all’*Āpastambaśrautasūtra*. La prima citazione delle regine nell’*āsvamedha* dell’*Āpastambaśrautasūtra* è a proposito delle ricompense (*dāksīṇā*):<sup>139</sup> il testo afferma (20.10.2) che la *mahiṣī* andrebbe assegnata al *brahmán*, la *vāvātā* allo *hotṛ*, la *parivṛktī* all’*udgāṭr* e la *pālākalī* all’*adhvaryu*.<sup>140</sup> Solo tre delle mogli invece, *mahiṣī*, *vāvātā* e *parivṛktī*, hanno il compito di adornare il cavallo con delle perle (20.15.7): la *mahiṣī* le infila nel crine del cavallo nella parte anteriore, la *vāvātā* dietro le spalle e la *parivṛktī* in quella posteriore e mentre così fanno recitano rispettivamente “*bhūḥ*”, “*bhuvah*” e “*svaḥ*” (20.15.10). Ciascuna delle tre mogli è accompagnata da cento attendenti (20.15.8: “*saciva*”) che vengono definite come principesse (*rājaputrī*), mogli di *ugra*,<sup>141</sup> e di capivillaggi (*grāmaṇi*) e carrettieri (*sūta*). Poi le stesse tre mogli ungono la vittima di burro misto a diverse sostanze,<sup>142</sup> recitando varie formule (20.15.12). Secondo questo testo le donne partecipano al rito in maniera forte e, soprattutto, recitando a pieno titolo alcune formule di loro competenza.<sup>143</sup> Sono le mogli a offrire del cibo al cavallo dopo che questo è stato condotto sul luogo dell’immolazione, anche in questo caso pronunciando una specifica formula (20.16.19). Una volta che il cavallo è stato immolato, le donne (*patnī*) vengono condotte sul luogo del sacrificio e lì, legati i capelli della parte destra del capo e lasciando sciolti gli altri, eseguono quella che pare in tutto e per tutto una danza, girando attorno all’animale prima in senso orario (*pradakṣiṇā*) battendosi la coscia destra e sventolando l’animale con i lembi della veste, poi, dopo aver legato i capelli della parte sinistra della testa e aver lasciato liberi gli altri, girano per tre volte in senso antiorario attorno al cavallo, battendosi la coscia sinistra, ma senza sventolarlo; poi, di nuovo, ripetono la prima azione girando attorno alla vittima in senso orario (20.17.11-15). Qui inizia uno scambio ingiurioso tra le mogli e i sacerdoti con battute oscene. La *mahiṣī* si sdraia accanto alla vittima e viene coperta con un panno: si deve realizzare una vera e propria unione sessuale (20.18.4: “*prajanena prajananam samdhāya*” e cioè “unendo l’organo genitale con l’organo genitale”). Terminato lo scambio di battute la *mahiṣī*, la *vāvātā* e la *parivṛktī* puntano degli aghi rispettivamente d’oro, d’argento e di rame (o piombo) nelle varie parti del cavallo (20.18.7-8).

Secondo questo *sūtra* le mogli partecipano al rito in modo attivo, recitando specifici *mantra*, e però solo tre delle quattro mogli citate svolgono una funzione specifica. La *pālāgalī*, la moglie di bassa casta, è una figura del tutto evanescente.

<sup>139</sup> In ŚB 13.5.4.27 le mogli sono ricompense per i sacerdoti.

<sup>140</sup> La variante fonetica (*pālāgalī/pālākālī*) potrebbe essere forse un indizio per un’indagine sociolinguistica?

<sup>141</sup> Uno *kṣatriya* per padre e una *sūdra* per madre.

<sup>142</sup> La *mahiṣī* lo mischia con *bdellium* (*gaulgulava*), gomma o resina estratta da un albero di Commiphora, la *vāvātā* con *kasāmbu* (decotto di *devadāru*, cioè *Pinus deodora*) e la *parivṛktī* con *mustakṛt* (decotto di *Cyperus Rotunda*, un’erba).

<sup>143</sup> Le donne nel rito sono di solito silenziose e questa è un’ennesima variante: Renou (1949), p. 14-15 e Malamoud (2005).

Tabella 11. Regine e attendenti in *Āpastambaśrautasūtra*

Āpastambaśrautasūtra				
Passo	Numero delle mogli	Nomi delle mogli	Attendenti rispettive	Numero delle attendenti
20.10.2	4	1. <i>mahiṣī</i> 2. <i>vāvātā</i> 3. <i>parivṛktī</i> 4. <i>pālākālī</i>		
20.15.8			<i>Saciva</i> (generale) 1. <i>Rājaputrī</i> 2. <i>Dāra+ugra</i> (mogli di <i>ugra</i> ) 3. <i>Sūtagrāmaṇī</i>	100

In questo caso registriamo alcune variazioni nei nomi, ma soprattutto nelle azioni che esse devono compiere. Si tratta di varianti d'agente, cioè relative agli attori del rituale, e varianti operative: appare manifesto come vi sia stata evidentemente una certa libertà e varietà a questo proposito.

Può essere interessante notare che nel *Ṛgveda* (1.162; 1.163) non compare alcuna figura femminile.

Il fulcro della presenza femminile nell'*āśvamedha* è senza dubbio rappresentata dal ruolo della *mahiṣī*, la prima tra le regine, che è protagonista del *coitus* rituale.<sup>144</sup> In questa sede è possibile sorvolare sull'effettiva esecuzione di questa parte del rito per due ordini di considerazioni. Innanzitutto non è nostro scopo accertare se questo rito venisse eseguito o simulato; in secondo luogo appare del tutto irrilevante ai fini dell'indagine sul rito conoscere se questa fosse una pratica simulata o eseguita effettivamente, visto che quello che conta in questo ambito è la realtà e la verità del rito non la sua effettiva realizzazione sul piano materiale.

Nel *Ṛgveda* non vi è cenno al *coitus* tra *mahiṣī* e *āśvamedha* e nemmeno alla presenza di figure femminili.

Questa pratica è stata da più parti fatta risalire a epoche precedenti l'arrivo degli indiani vedici in India.<sup>145</sup> Julius Eggeling, traduttore dello *Śatapathabrāhmaṇa* ha scritto: "This barbarous ceremony was evidently an old indigenous custom too firmly established in popular practice to be easily excluded from the sacrificial ritual. That it had nothing to do with Vedic religion and was distasteful to the author of the Brāhmaja is evident from the brief way in which he refers to it, and from the far-fetched symbolic explanations attached to the formulas and discourses".<sup>146</sup> L'*āśvamedha* testimoniato dagli *śrautasūtra* e dai *brāhmaṇa* potrebbe essere il frutto di quel processo di acculturazione derivato dall'incontro tra gli indiani vedici e le popolazioni indo-europee giunte in India precedentemente, quei *Dāsa* che avrebbero interagito con le culture di Harappa e Mohenjo-daro prima della grande ondata di indiani vedici.<sup>147</sup> Si tratterebbe allora di un complesso sacrificale frutto di una commistione tra pratiche caratteristiche di civiltà nomadiche centro asiatiche e culture agricole del subcontinente.<sup>148</sup> La *mahiṣī* rimanda allora a un'epoca in cui la regina si accoppiava con il bufalo (*mahiṣa*), animale presente nella religiosità antica in tante culture.<sup>149</sup> Il bufalo, per il suo vigore, fu poi sostituito dal cavallo, come testimonierebbe la presenza di Indra nel rito.<sup>150</sup>

<sup>144</sup> Doniger O'Flaherty, (1980), p. 164.

<sup>145</sup> See Parpola (1983), p. 56 e Parpola (1988), pp. 299-300. Cf. Coomaraswamy (1936); Karmakar (1949), pp. 344-345; Ramachandran (1951), p. 15; Malamoud (2005), p.100; Teshima (2005).

<sup>146</sup> Eggeling (1882), p. 321.

<sup>147</sup> Parpola (1983), p. 42, pp. 55-56.

<sup>148</sup> Fuchs (1996), p. 61.

<sup>149</sup> Scharfe (1989), p. 119. Cf. Albright-Dumont (1934), p. 127 e Mitra (1979), p. 251.

<sup>150</sup> Ghurye (1979), pp. 38-39. Dumont (1927), p. XI; Parpola (1983), p. 45 e p. 49. Varuṇa era probabilmente in origine il dio dell'*āśvamedha*, poi sostituito da Indra e ancora dopo da Prajāpati. Ricordiamo il mito di Indra coperto da organi genitali femminili, poi sostituiti pudicamente da occhi: Indra sedusse la moglie del saggio Gautama che maledì il dio facendo sì che il suo corpo si riempisse di migliaia di *yoni* per evidenziare la sua lussuria. Indra è infatti chiamato *sayoni* ("che ha *yoni*"), *netrayoni* ("che ha *yoni* come occhi"), *sahasrākṣa* ("che ha migliaia di occhi"). Vedasi Daniélou (1964). Il termine *vṛṣaṇ* indica sia il toro sia il cavallo (MW, p. 1012).



Wangu ha scritto: “The chief victim in the Vedic ritual (Ashvamedha) was originally a buffalo, although later replaced by a horse (Ashva)”.<sup>151</sup> La dimensione ierogamica<sup>152</sup> dell’accoppiamento tra *mahiṣī* e cavallo potrebbe con tutta probabilità risalire a epoche antecedenti l’*āśvamedha* brahmanico e nello stesso tempo essere stato recepito dalla civiltà vedica che sostituì il bufalo (animale diffusissimo nei sigilli vallindi) con il cavallo, animale che fu portato in India, con tutta probabilità, proprio dagli indiani vedici.<sup>153</sup> La presenza femminile nell’*āśvamedha* era il retaggio di una pratica ancestrale: se ne trovano eco significative nella cultura greca (Pasifae e il Minotauro; Europa rapita da Giove sotto forma di toro bianco) e in quella babilonese (il toro del cielo).<sup>154</sup>

La funzione (*artha*) del rituale rimane identica, ma sarà il bufalo della società agricola sarà sostituito dal cavallo dei clan guerrieri vedici.

#### 4.5 Le varianti recitative del sacrificio: il *pāriplava*

Uno dei riti più importanti conservati e inglobati dall’*āśvamedha* è di certo il *pāriplava*. Qui si ritrova una variante recitativa piuttosto appariscente. Il *pāriplava* è una recitazione del tutto particolare, definita sovente *ākhyāna*, che viene eseguita sull’area sacrificale prima dei tre giorni del sacrificio. La prima questione da affrontare è l’originaria presenza di questo rito nel sacrificio del cavallo: negli inni del *Ṛgveda* non si fa affatto cenno all’anno di vagabondaggio del cavallo previsto prima del rito vero e proprio. Questo anno di vagabondaggio compare invece nelle fonti dei *brāhmaṇa* e degli *śrautasūtra*. Durante l’anno che precede l’immolazione l’animale viene lasciato libero di vagare in direzione nord/nord-est e mentre l’animale girovaga libero, scortato da un piccolo esercito, sull’area sacrificale vengono compiuti alcuni riti tra cui quello del *pāriplava*. I due riti sono infatti morfologicamente diversi ma sintatticamente identici, ossia svolgono la medesima funzione: affermare la regalità del sacrificante. Questa affermazione di regalità si svolge in modo centrifugo attraverso il *pāriplava*, cioè rende noto ai partecipanti al rito che lo *yajamāna* è re degno di celebrare l’*āśvamedha* (un *cakravartin*), e in modo centripeto attraverso il vagabondaggio, grazie al quale vengono attratti nella sfera regale dello *yajamāna* quei territori e quei possedimenti che il sovrano ha conquistato.<sup>155</sup> Nell’anno che precede l’*āśvamedha* brahmanico si manifesta apertamente la regalità del sovrano e quindi la sua attitudine a celebrarlo attraverso due rituali, il vagabondaggio del cavallo e il *pāriplava*.

Questi due riti sono parte dell’*āśvamedha* brahmanico, ma non possiamo affermare – allo stato dei fatti – che essi abbiano anche fatto parte del rituale vedico. Per quanto riguarda il vagabondaggio dell’animale è possibile rintracciare paralleli in alcuni “frammenti” di civiltà precedenti l’arrivo dei vedici in India.<sup>156</sup>

Il *pāriplava* è un rito assolutamente unico e viene testimoniato soltanto da tre fonti, lo *Śatapathabrāhmaṇa*, l’*Āśvalāyanaśrautasūtra* e lo *Sāṅkhāyanaśrautasūtra*. Si tratta di una serie di dieci recitazioni delle quali non viene offerto un contenuto ben definito, ma che prevedono la citazione di alcuni elementi, siano esse figure umane, mitologiche, citazioni da opere letterarie, etc. Queste dieci recitazioni si ripetono per un anno, ognuna trentasei volte, fino cioè a raggiungere i trecentosessanta giorni che componevano l’anno indiano nell’antichità.<sup>157</sup> Il sovrano è paragonato a re mitici. La recitazione era compito del sacerdote *hotṛ* e forse per questo il *pāriplava* è riportato solo dagli *śrautasūtra* del *Ṛgveda*, oltre che dallo *Śatapathabrāhmaṇa*. Secondo *Āśvalāyana* la recitazione avviene a sud del fuoco *āhavanīya* (10.6.10:

<sup>151</sup> Wangu (2003), p. 26.

<sup>152</sup> Doniger O’Flaherty (1980), p. 157. Cf. Coomaraswamy (1936), p. 310.

<sup>153</sup> Il sigillo ritrovato a Chanhu-daro e interpretato come l’atto sessuale tra un bufalo e una regina potrebbe confermare questa ipotesi: vedasi Parpola (1983), plate 7a, p. 59; Parpola (1983), p. 56. Anche Allchin-Mode (1985) ha dato questa lettura del sigillo. Per la domesticazione del cavallo presso gli indo-europei vedasi Anthony (2007), p. 196 sgg.

<sup>154</sup> Burkert (2004), p. 43 e Womack (2003), p. 69;

<sup>155</sup> Stiamo affermando indirettamente che l’*āśvamedha* è un rituale post-bellico e non una sorta di campagna militare mascherata: possiamo ricordare a questo proposito che l’*āśvamedha* di Yudhiṣṭhira avviene dopo la guerra a Kurukṣetra e l’*āśvamedha* di Rāma al termine della guerra contro Ravana: Chierichetti (2011)<sup>b</sup>, pp. 36-42.

<sup>156</sup> Per Parpola (1983), p. 50 questo vagare è una traccia della ripetizione rituale della spedizione di guerra dei Kuru e dei Pañcāla verso le regioni orientali dell’India durante la stagione estiva. Vedasi D’Onofrio (1959), p. 159. Esiste anche una versione in piccolo del vagabondaggio per il sacrificio del maiale nell’India centrale: Fuchs (1996), pp. 64-78.

<sup>157</sup> Nell’India settentrionale il tradizionale calendario lunare dura 360 giorni: Wadley (2005), p. 60.

“*dakṣiṇāta āhavanīyasya*”); non vi sono informazioni sul luogo della recitazione da parte di *Śāṅkhāyana*, mentre lo *Śatapathabrāhmaṇa* si limita a riportare che la recitazione avviene a sud della *vedi* (13.4.3.1: “*dakṣiṇena vediṃ*”). Pare che lo *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* lasci volutamente aperta una possibilità per un evento che non è del tutto definito dal punto di vista spaziale. Lo *Śatapathabrāhmaṇa* è invece piuttosto generico mentre *Āśvalāyana* è l'unico testo a specificare chiaramente e con un'indicazione precisa dove avviene la recitazione del *pāriplava*. Queste recitazioni subiscono però alcune significative varianti: senza passare in rassegna tutto il *pāriplava*, è opportuno considerare subito un punto critico tenendo conto del fatto che ogni giorno si esegue una particolare recitazione. Vediamo riassunti nelle due tabelle qui sotto i dati relativi all'ottava e alla nona giornata del *pāriplava* secondo le tre fonti a disposizione.

Tabella 12. Ottava giornata del *pāriplava*

VIII giornata	Espressione	Gruppo sociale	Istruzione	Testo/genere
ĀŚS (10.7.8)	“ <i>matsyaḥ sāmadaṣṭasyodakecara viśasta ima āsata</i> ”	pesci cioè pescatori ( <i>matsyāḥ puñjīṣṭhā ity</i> )	“ <i>purāṇa vidyā vedaḥ so ayam</i> ”	purāṇa
ŚŚŚ (16.2.22-24)	“ <i>matsyaḥ sāmadaṣṭa tasya udakacarā viśasta ima āsata</i> ” <sup>158</sup>	pesci o conoscitori del pesci ( <i>matsyāṇmatsyavidō vā</i> )	“ <i>itihāsa vedo vedaḥ so ayam</i> ”	itihāsa
ŚB (13.4.3.12)	“ <i>matsyaḥ sāmadaṣṭa rājetyāha tasyodakecara viśasta ima āsata</i> ”	pesci e uccisori dei pesci ( <i>matsyāśca matsyahanaśca</i> )	“ <i>itihāso vedaḥ so'yam</i> ”	itihāsa

Tabella 13. Nona giornata del *pāriplava*

IX giornata	Espressione	Gruppo sociale	Istruzione	Testo/genere
ĀŚS (10.7.9a)	“ <i>tārksyo vaipaścitastasya vayāṃsi viśastānīmānyāsata</i> ”	giovani/uccelli <sup>159</sup> <i>brahmacārin</i> ( <i>vayāṃsi brahmacāriṇa</i> )	“ <i>itihāso vedaḥ so ayam</i> ”	itihāsa
ŚŚŚ (16.2.25-27)	“ <i>tārksyo vaipaśyata</i> ”	giovani/uccelli o <i>brahmacārin</i> ( <i>vayāṃsi brahmacāriṇo vā</i> )	“ <i>purāṇa vedo vedaḥ so ayam</i> ”	purāṇa
ŚB 13.4.3.13	“ <i>tārksyo vaipaśyato rājetyāha vayāṃsi viśastānīmānyāsata</i> ”	giovani/uccelli e cacciatori ( <i>vayāṃsi ca vāyovidyikāśca</i> )	“ <i>purāṇaṃ vedaḥ so'yam</i> ”	purāṇa

Ancora una volta una stessa componente recitativa del rituale viene tramandata dalle fonti a disposizione in maniera diversa. Al sacrificio sono chiamati a partecipare non solo gli uomini, ma anche una serie di figure mitiche. Dopo la citazione degli esseri marini in ĀŚS 10.7.8, segue il riferimento agli abitanti dell'aere. Su questa stessa linea si spiega la partecipazione dei *brahmacārin*, i giovani studenti del *Veda*.<sup>160</sup> I *brahmacārin* sono spesso chiamati *vayas*, “uccelli”: il senso di questo appellativo va ricercato nell'etimo stesso di *vayas*, “vigore”, “energia”. Da questo valore originario il termine si è esteso agli uccelli, dotati della vigorosa capacità di volare, ma anche all'età del vigore, la giovinezza.

A completare questo nono *sūtra* del *pāriplava* si prescrive la recitazione di un passo degli *itihāsa*, un brano tratto da uno dei due poemi indiani, il *Rāmāyaṇa* e il *Mahābhārata*.

Il *pāriplava* aveva già elencato una serie di opere o generi letterari e la menzione degli *itihāsa* era per così dire obbligata. Non è possibile tralasciare gli *itihāsa*: il loro inserimento, in mancanza di altri criteri, risponde a quest'unica logica. Va segnalato che nello *Śatapathabrāhmaṇa* gli *itihāsa* sono collegati a *Matsya*, i *purāṇa* invece a *Tārksya*.<sup>161</sup> Altra differenza degna di nota è che lo *Śatapathabrāhmaṇa* non fa riferimento ai *brahmacārin*, ma ai *vāyovidyika*, cioè i conoscitori dei volatili, quindi i cacciatori.<sup>162</sup>

<sup>158</sup> Per le varianti di questo nome *Matsya Sāmada*, notiamo che ŚB 13.4.3.12 usa “*matsya sāmada*”, come ŚŚ 16.2.22, “*matsya sāmada ity aṣṭame*”. *Sāmada* potrebbe essere un patronimico del re delle creature acquatiche, ma anche il nome di un autore del *Rgveda* (MW, p. 1207). Abbiamo riportato la distinzione *Sāmada/Samada Sammada/Samada* (RV 8.67; ĀŚS 10.7; ŚB 13.3.1.1).

<sup>159</sup> Questa espressione potrebbe aver portato Ranade a tradurre *brahmacārin* come “unmarried Brahmins”. *Vayas* significa letteralmente “uccello”, ma anche un uomo nel pieno della giovinezza. Sembra che qui vi sia una differenza tra *brahmacārin*, che posseggono una conoscenza rituale e meritano una ricompensa, e chi invece è solo all'inizio dello studio della scienza sacrificale senza aver diritto a una ricompensa per i suoi servizi.

<sup>160</sup> Michaels (2004), p. 96.

<sup>161</sup> ŚB 13.4.3.13.

<sup>162</sup> ŚB 13.4.3.13.

Una volta osservato lo scarto rispetto allo *Śatapathabrāhmaṇa* è opportuno concentrarsi sulla scelta operata dall'*Āśvalāyanaśrautasūtra*. In *ĀŚ* 10.7.8 il *sūtra* dice “*matsyāḥ puñjiṣṭhāḥ*”, “i pesci, [cioè] i pescatori”, invece in *ĀŚ* 10.7.9 non compare la formula “*vayāmsi vāyovidyikāḥ*”, “gli uccelli, [cioè] i cacciatori”. Questo sarebbe simmetrico e ricalcherebbe quanto riportato dallo *Śatapathabrāhmaṇa*. L'*Āśvalāyanaśrautasūtra* registra una variante notevole, perché, al posto dei cacciatori, categoria decisamente legata all'impurità, parla di *brahmacārin*.<sup>163</sup> Se il cambiamento è stato determinato dall'associazione tra volatili e studenti attraverso il tramite del vigore, energia propria della gioventù, è interessante notare che quest'associazione, presente nello *śrautasūtra*, era sconosciuta allo *Śatapathabrāhmaṇa*. Lo *Śatapathabrāhmaṇa* abbina invece *Matsya* e creature marine agli *itihāsa* (laddove l'*ĀŚS* abbinava queste creature ai *purāṇa*), mentre *Tārksya* e volatili ai *purāṇa*. Non è questa la sede per aprire un confronto tra l'*Āśvalāyanaśrautasūtra*, i *brāhmaṇa* e gli *śrautasūtra*, ma è evidente lo scarto dell'*Āśvalāyanaśrautasūtra*.<sup>164</sup> Se il *sūtra* 10.7.9 fosse costruito come il precedente si potrebbe spiegare l'accenno agli *itihāsa* attraverso la presenza dei cacciatori, visto e considerato che entrambi i poemi hanno come protagonisti membri della categoria sociale degli *ṣatriya* tradizionalmente dedita all'arte venatoria.<sup>165</sup>

L'inserimento del termine *brahmacārin* potrebbe essere posteriore alla struttura originaria del *sūtra*. I due *sūtra* 10.7.8 e 10.7.9 erano forse precedentemente costruiti, come testimonierebbe lo *Śatapathabrāhmaṇa*, secondo una struttura simmetrica: pesci-pescatori e uccelli-cacciatori. Su questo dato è stato congegnato lo *śrautasūtra*, abbinando ai cacciatori gli *itihāsa*, i poemi delle dinastie amanti della caccia. Il corto circuito sarebbe quindi doppio: innanzitutto lo scarto rispetto a *Śatapathabrāhmaṇa* nell'accostare *itihāsa* e *purāṇa*; poi l'inserimento dei *brahmacārin* al posto dei cacciatori.

Infatti, nel prosieguo del *sūtra* (*ĀŚ* 10.7.9b) verranno menzionati gli *śrotrīya*, “brahmani di terzo livello”: letteralmente sono coloro che conoscono la *śruti*, che si occupano della *śruti* (teologi). Il riferimento sembra, infatti, doppio, perché in entrambi i casi si citano degli studenti del *Veda*. La struttura simmetrica registrata da *Śatapathabrāhmaṇa* s'incrina inspiegabilmente nell'*Āśvalāyanaśrautasūtra*.

La prima questione riguarda dunque la sostituzione dei cacciatori con i *brahmacārin*. Il *sūtra* opera lo scambio conservando la validità dell'associazione: è possibile sostituire *vāyovidyika* con *brahmacārin* perché anche questo termine si può abbinare ai volatili. Se si accetta l'ipotesi che il *pāriplava* sia una recitazione di origine popolare molto antica, bisogna allora fare i conti con queste varianti.<sup>166</sup> Lo *śrautasūtra* sembra intervenire, laddove possibile, per aggiustare alcuni elementi. Al posto dei cacciatori si convocano i *brahmacārin*, gli studenti del *Veda*, espressione massima della nuova struttura sociale e della dimensione culturale che sta dietro alla composizione dei *kalpasūtra*.<sup>167</sup>

I cacciatori, al pari dei pescatori, erano una categoria fondamentale nella società indiana più antica, perché l'approvvigionamento alimentare passava proprio attraverso queste due attività: tanto più che, considerate le origini vediche e quindi la natura nomadica delle tribù indoarie, pescatori e cacciatori erano due gruppi essenziali a tutta la comunità.<sup>168</sup> Nel rituale brahmanico i cacciatori non sono più necessari perché non costituiscono una componente privilegiata della comunità e perché svolgono un'attività impura. In questo si può vedere un riflesso di ciò che si rileva per esempio nell'*avatāra* di *Paraśurāma* e nel conflitto tra casta guerriera e casta sacerdotale.<sup>169</sup> Si può ipotizzare allora che lo *Śatapathabrāhmaṇa* e l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* rimandino a tradizioni diverse. Nello *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* l'organizzazione del *pāriplava* è simile a quella dell'*Āśvalāyanaśrautasūtra*.<sup>170</sup> Se lo *Śatapathabrāhmaṇa* e l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* si riferiscono a due tradizioni diverse del *pāriplava*, allora nelle fonti originarie (una sorta di archetipo filologico “ω”) le singole entità potevano essere così combinate.

<sup>163</sup> La caccia è attività pericolosa perché genera impurità come dimostra la storia di *Paṇḍu* nel *Mahābhārata*.

<sup>164</sup> Cf. *ŚŚ* 16.2.25-7.

<sup>165</sup> Sulle dinastie solari e lunari vedasi *Frawley* (1991), p. 141 e il capitolo *The Solar and Lunar Dynasties* in *Tejomayananda* (1993). Per l'importanza delle dinastie solari nel *Rāmāyaṇa* vedasi *Samuel* (2008), p. 68. Per le dinastie lunari nel *Mahābhārata* vedasi *Johnson* (1998), p. 87.

<sup>166</sup> *Thite* (1975), p. 92.

<sup>167</sup> *Gopal* (1983), pp. 114-130.

<sup>168</sup> *Pruthi* (2004), p. 106 e *Rapson* (1968), p. 100.

<sup>169</sup> Secondo il *Mahābhārata* il sesto *avatāra* di *Viṣṇu*, *Paraśurāma*, discese sulla terra per fermare l'arroganza della casta guerriera verso i brahmani: *Bonnefoy* (1991), pp. 82-83.

<sup>170</sup> Sulle variazioni del *pāriplava* vedasi *Hazra* (1955), pp. 192-194.

Tabella 14. Fonti del *pāriplava*

Fonte ŚB	Fonte ĀŚ	ŚB	ĀŚ
Matsya-pesci-pescatori- <i>itihāsa</i>	Matsya-pesci-pescatori- <i>purāṇa</i>	Matsya-pesci-pescatori- <i>itihāsa</i>	Matsya-pesci-pescatori- <i>purāṇa</i>
Tārksya-uccelli-cacciatori- <i>purāṇa</i>	Tārksya-uccelli-cacciatori- <i>itihāsa</i>	Tārksya-uccelli-cacciatori- <i>purāṇa</i>	Tārksya-uccelli- <i>brahmacārin</i> - <i>itihāsa</i>

L'Āśvalāyanaśrautasūtra, in quanto śrautasūtra del *Ṛgveda*, aveva forse proprie fonti nell'ambito dei *brāhmaṇa* che non ci sono pervenute. Non si può certo escludere che anche il termine *brahmacārin* derivi da una diversa fonte, ma in assenza di certezza riguardo alle fonti dell'Āśvalāyanaśrautasūtra, non c'è alcuna esigenza di restringere il campo d'indagine escludendo *a priori* alcune interpretazioni. Il sūtra ĀŚ 10.7.9 offre però avvertenze anche per l'ultima giornata del *pāriplava*. Nel decimo giorno viene citato Dharma Indra insieme ai *deva*. Sono radunati a questo punto gli śrotriya, “giovani esperti del *Veda*”.<sup>171</sup> Il termine viene anche spiegato da Ranade nella sua traduzione dell'Āśvalāyanaśrautasūtra come “teologo”, propriamente un brahmano di terzo livello che sta tra il brahmano vero e proprio e l'*anūcāna*, una categoria di giovani brahmani, studenti ancora nel pieno della formazione.<sup>172</sup> Se il sūtra avesse voluto esprimere l'ingiunzione che per la recitazione del *pāriplava* fosse necessario convocare tutti i gradi dello studentato brahmanico, allora salterebbe all'occhio la mancanza dell'*anūcāna*. Questo doppio riferimento non si spiega e potrebbe confermare l'idea che il sūtra abbia operato una manipolazione e una modifica della tradizione tramandata dai *brāhmaṇa*. È evidente una sorta di forzatura dei rimandi alla casta brahmanica. A ulteriore riprova si potrebbe citare l'aggettivo che si accompagna a śrotriya e cioè *apratigrāhaka*, “che non ricevono (doni)”.<sup>173</sup> Gli śrotriya sarebbero connessi a Dharma Indra: e il sacrificio è attività dharmica per eccellenza.<sup>174</sup> Nel passaggio dallo *Śatapathabrāhmaṇa* al sūtra compaiono però i *brahmacārin*, degni di ricevere una ricompensa. Tenuto conto dell'importanza della *dakṣiṇā* nella dinamica rituale questo particolare non può essere sottovalutato.<sup>175</sup> A ciò si aggiunge il richiamo al *Sāmaveda*, al *Veda* dei *sāman* che fa pensare alla necessità d'inserire anche il *Sāmaveda* tra le opere menzionate. Il *Sāmaveda* viene citato da Āśvalāyana solo in quest'ultima giornata del *pāriplava*: tuttavia è collocato in maniera piuttosto originale perché segue *purāṇa* e *itihāsa* e non si trova nella sezione che elenca le *saṃhitā* vediche.

Nel caso del *pāriplava* si ha a che fare con un rito unico, forse risalente a contesti religiosi e ritualistici precedenti la cultura vedica e brahmanica che lo ha inglobato nell'*āsvamedha*. La ragione di questa variazione tra *itihāsa* e *purāṇa* nonché tra figure presenti nell'ottava e nella nona giornata del *pāriplava* non può essere oltremodo indagata: un'indagine approfondita sulle ragioni di questo cambiamento potrà rivelare nello specifico i *loci* cui l'attenzione dei ritualisti di *śrautasūtra* e *brāhmaṇa* si rivolgeva nella costruzione o nell'adattamento della stringa rituale.

#### 4.6 Le varianti operative del sacrificio: la *dakṣiṇā*.

Restano ora da considerare le varianti operative, quelle cioè relative a variazioni che riguardano le azioni da compiere. In quest'ambito il materiale a disposizione sarebbe davvero vasto e occorre in fase preliminare distinguere con attenzione l'oggetto dell'indagine.

Nel rito vi sono atti veri e propri, vale a dire azioni che possono essere eseguite in modo diverso secondo le fonti che tramandano il rito. Si tratta di variazioni che i testi registrano in una singola azione, cioè varianti di operazione per cui secondo due fonti la stessa azione si svolgerebbe in due modi diversi. La spiegazione offerta dai testi può essere quella di ricondurre la variante a “opinioni” diverse.<sup>176</sup> Tra la notevole mole di dati disponibili considereremo due passaggi tipici dell'*āsvamedha*: le *dakṣiṇā* e l'imolazione del cavallo.

<sup>171</sup> L'espressione è “*yuvanāh śrotriya*”.

<sup>172</sup> MW p. 1103. *Anūcāna* è colui che è abile a ripetere, lo śrotriya un livello intermedio.

<sup>173</sup> MW, p. 57.

<sup>174</sup> Heesterman (1993)<sup>b</sup>, pp. 7-44.

<sup>175</sup> La *dakṣiṇā* è un *honorarium* per i sacerdoti: Thachil (1985), p. 184 sgg.

<sup>176</sup> Una ricerca specifica su queste “opinioni” citate dai sūtra è ancora da compiere.

La *dakṣiṇā* è la ricompensa che spetta al sacerdote per l'esecuzione del rito: in realtà si tratta di un elemento inserito a pieno titolo nel rituale.<sup>177</sup> Questa *dakṣiṇā* è sicuramente un tratto propriamente brahmanico che non compare nell'*āsvamedha* vedico ed è caratteristico di quella stringa rituale tramandata da *brāhmaṇa* o *śrautasūtra*. Per l'*āsvamedha* sono coinvolti molti sacerdoti e i quattro sacerdoti principali, *hotṛ*, *adhvaryu*, *udgātr* e *brahmán* sono titolati a ricevere una ricompensa. Vediamo dunque raccolti qui sotto nella tabella i dati relativi alla *dakṣiṇā* secondo i principali *śrautasūtra* e secondo lo *Śatapathabrāhmaṇa*.

Tabella 15. Le *dakṣiṇā* nei principali *śrautasūtra* e nello *Śatapathabrāhmaṇa*

Fonte	Dakṣiṇā
ĀŚS (10.10.10)	Beni dei non brahmani (no uomini e terre) <i>Hotṛ</i> (regione est), <i>brahmán</i> (regione sud), <i>adhvaryu</i> (regione ovest), <i>udgātr</i> (regione nord)
ŚŚŚ (16.9.19-22)	Beni dei non brahmani (no terre e uomini) <i>Hotṛ</i> (regione est) <i>brahmán</i> (regione sud), <i>adhvaryu</i> (regione ovest), <i>udgātr</i> (regione nord)
KŚS	
20.1.22	Cento pezzi d'oro <sup>178</sup>
20.1.24	Cento vesti (o drappi) <sup>179</sup>
20.2.27	Cento <i>māna</i> d'argento <sup>180</sup>
20.4.27-28	Bottino recuperato (diviso in tre parti) escluso terra, uomini e proprietà dei brahmani (da est per l' <i>hotṛ</i> , da sud per il <i>brahmán</i> , da ovest per l' <i>adhvaryu</i> , da nord per l' <i>udgātr</i> ).
20.8.24	Attendenti delle regine (al sacerdote con cui hanno svolto lo scambio di lazzi osceni: <i>mahiṣī-brahmán</i> , <i>vāvātā-udgātr</i> , <i>parivṛktā-hotṛ</i> )
20.8.25	<i>Kumārī</i> e <i>pālāgalī</i> (all' <i>adhvaryu</i> ) <sup>181</sup>
LŚS	
9.9.8	Cento vacche (a ogni sacerdote)
9.9.19	Cento (vacche) e una collana dorata (promessa fatta dal sacrificante allo <i>udgātr</i> )
9.10.15	Ricchezza da una parte del regno (non appartenente ai brahmani)
9.11.1	Da zona est allo <i>hotṛ</i> , da zona sud al <i>brahmán</i> , da zona ovest all' <i>adhvaryu</i> , da zona nord all' <i>udgātr</i> 48000 vacche <sup>182</sup> a chi ha un ruolo centrale; 24000 a chi ha un ruolo a metà; 12000 a chi ha un ruolo per un terzo; 6000 a chi ha un titolo per un quarto (LŚS 9.1.11-13)
9.11.3	Possibilità di estendere la <i>dakṣiṇā</i>
9.11.4	
ĀpŚS	
20.9.14	Proprietà dei non brahmani delle tre regioni dello spazio (divise per tre parti uguali)
20.10.1	Est all' <i>adhvaryu</i> ; sud al <i>brahmán</i> , nord all' <i>udgātr</i> , ovest allo <i>hotṛ</i> Esclusi terra e uomini Oppure la regione est allo <i>hotṛ</i> e la regione ovest all' <i>adhvaryu</i>
20.10.2	La <i>mahiṣī</i> al <i>brahmán</i> , la <i>vāvātā</i> allo <i>hotṛ</i> , la <i>parivṛktī</i> allo <i>udgātr</i> e la <i>pālākālī</i> all' <i>adhvaryu</i> <sup>183</sup>
ŚB	
13.5.4.24	Beni eccetto terra, uomini e proprietà dei brahmani Est allo <i>hotṛ</i> , sud al <i>brahmán</i> , ovest all' <i>adhvaryu</i> , nord all' <i>udgātr</i> (partecipazione degli altri sacerdoti)
13.5.4.27	Quattro mogli, una principessa e quattrocento attendenti

Uno dei punti più interessanti è quello offerto dal *Lātyāyanaśrautasūtra* che offre nuda e cruda un'authentic variante, quella cioè relativa alle zone da assegnare allo *hotṛ* e all'*adhvaryu*: se il testo ha voluto registrare un dato in aperta contraddizione con quanto tramandano tutti gli altri testi a nostra disposizione e se solo in un secondo tempo sente la necessità di riportare la variante più comune, può

<sup>177</sup> Heesterman (1993)<sup>b</sup>, p. 209; Gonda (1989), p. 155; Thapar (1978), p. 94 sgg.

<sup>178</sup> Doni per oblazioni specifiche.

<sup>179</sup> Doni per oblazioni specifiche.

<sup>180</sup> Doni per oblazioni specifiche.

<sup>181</sup> KŚS 20.8.27 afferma che il dono non è indicato in nessun altro testo.

<sup>182</sup> LŚS 9.1.11-13.

<sup>183</sup> Questa informazione è introdotta da *vijñāyate*.

essere lecito pensare che questa variante riportata dal LŚS abbia avuto una certa autorità. È opportuno segnalare che quasi tutte le fonti escludono dalla *dakṣiṇā* uomini e terre,<sup>184</sup> così come i possedimenti dei brahmani. L'offerta delle mogli è poi piuttosto varia nelle fonti perché non c'è uniformità relativamente all'abbinamento tra moglie e sacerdote. Anche in questo caso potremmo trovarci di fronte a una pratica ancestrale che è stata conservata o inglobata solo in alcune varianti della *dakṣiṇā* dell'*aśvamedha*.

#### 4.7 Le varianti operative del sacrificio: l'immolazione del cavallo

L'immolazione del cavallo non è registrata come un'uccisione: dal punto di vista lessicale si usa il termine "acquietare" ("*saṃjñāpana*"; "*saṃjñāptaṃ*") dal causativo della radice *saṃjñā* che significa "accordarsi con", "acconsentire", "concordare", "appagare", "far accettare". La vittima accetta cioè il suo destino sacrificale con l'immolazione. Come avviene l'immolazione del cavallo nell'*aśvamedha*? Come si è visto in area indo-europea spesso i cavalli erano sacrificati tramite annegamento, a segnalazione di un rapporto speciale tra cavallo e acqua che si rintraccia, solo per fare un esempio, nella cultura greca con Poseidon, inventore del cavallo donato agli Ateniesi.<sup>185</sup>

In uno degli inni che il *Ṛgveda* dedica al cavallo sacrificale, e precisamente in 1.162.9, si dice: "*yad vā svarau svadhītau riptamasti*" e cioè "ciò che è rimasto attaccato al palo oppure all'ascia". Il termine "*svadhīti*" indica un'ascia (MW, p. 1280) e, secondo Heesterman, questo passo testimonierebbe che in origine la vittima veniva immolata con un colpo d'ascia e attaccata al palo.<sup>186</sup> Secondo lo ŚB (13.2.8.1) il cavallo viene immolato separatamente rispetto alle altre vittime e precisamente nel luogo presso lo *sāmitra*, il capanno presso il quale arde il fuoco per la cottura delle vittime (KŚ 6.5.24), a nord della *mahāvedī*, vicino al *cātvāla*,<sup>187</sup> la fossa nella quale vengono gettati gli utensili sacrificali una volta concluse tutte le operazioni. Su quest'area, chiama *āstāva*, dove viene cantato il *bahiṣpavamana stotra*, uno dei più importanti canti che accompagnano le operazioni sacrificali, il cavallo verrebbe immolato. Lo confermerebbe anche ĀŚ 10.8.2-3 quando afferma che il cavallo, condotto su quest'area, deve annusare il terreno, come a riconoscerlo e quindi a "consacrarlo" visto e considerato che verrà immolato qui, sebbene in un'area esterna alla *mahāvedī*.<sup>188</sup>

Benché la letteratura secondaria sia piuttosto esplicita nel fornire informazioni sull'immolazione del cavallo, è buona norma osservare direttamente che cosa dicono i testi.<sup>189</sup>

KŚS 20.6.10 afferma: "*hiranyavāso'dhīvāseṣvasvasaṃjñāpanam*" e cioè "il cavallo viene acquietato su dei drappi (avendo) un drappo con un pezzo d'oro".

Lo *Śatapathabrāhmaṇa* recita: 13.2.8.1 "*vāso'dhīvāsaṃ hiranyamityaśvāyopastrṇanti yathā nānyasmai paśave tasminnenamadhi saṃjñāpayantyanairvainaṃ tatpaśubhirvyākurvanti*" e cioè "dicendo 'veste, mantello, pezzo d'oro' per il cavallo distendono [quelli] e così, non per un altro animale, su quello lo acquietano e separano/distinguono quello dagli altri animali". E in 13.2.8.2: "*ghnanti vā etatpaśum yadenam saṃjñāpayanti*" e cioè "acquietano, oppure colpiscono/uccidono quello che è un animale".

Come si può vedere non vengono fornite informazioni precise su come l'animale venisse immolato. Lo *Śatapathabrāhmaṇa* è esplicito nel chiosare "*saṃjñāpayanti*" con "*ghnanti*" dalla radice sanscrita "*han*" che letteralmente significa "battere", "colpire" e quindi "uccidere" (MW, p. 1287). È quindi opportuno riflettere su quello che sembra essere il significato originario della radice, cioè "battere", tanto è vero che questo stesso verbo viene utilizzato per indicare l'atto di colpire un tamburo (MW, p. 1287). L'origine sembra essere il proto indoeuropeo *chendō\** che, relativamente alla *familia italica*, dà come risultato "*fendō*" con un significato piuttosto esplicito nel latino, quello cioè di "fendere", "colpire" e che come risultato determina l'uccisione.<sup>190</sup>

<sup>184</sup> Eccezione in ŚB 13.5.4.27: "*catasraśca jāyāḥ kumārīm pañcamīm catvāri ca śatānyanucarīṇām yathāsamuditam dakṣiṇām dadati*" ("Egli dona come *dakṣiṇas*, secondo tradizione, le quattro donne, la quinta donna, la *kumārī* e le quattrocento *anucarī*").

<sup>185</sup> Erodoto (VII.113). See Capozza (1963), p. 279; Howey (2002), p. 141; Minunno (2004), p. 104. In India sorge dal frullamento dell'oceano di latte.

<sup>186</sup> Heesterman (1993)<sup>b</sup>, p. 73 e Heesterman (1985), p. 87.

<sup>187</sup> Ranade (2006), p. 180.

<sup>188</sup> Chierichetti (2011)<sup>a</sup>, pp. 295-299.

<sup>189</sup> Dumont (1927), 174; Fuchs (1996), pp. 24-25; Heesterman (2007), p. 120; Malamoud (2005), pp. 134-135.

<sup>190</sup> Parpola afferma che l'*aśvamedha* era in origine decapitato: Parpola (1988), p. 250.

Il cavallo viene dunque separato dalle altre vittime e ucciso in qualche modo: il testo non offre informazioni a riguardo, si limita a lasciar intendere che questa operazione comporta forse il fatto di colpire, battere il cavallo. Non è possibile affermare con certezza se il pubblico del *brāhmaṇa* avvertisse questa sfumatura insita nella radice “*han*” oppure intendesse semplicemente l’effetto dell’azione.

Se torniamo al *R̥gveda* si legge in 1.162.20: “*mā svadhīstanva ā tiṣṭhipat te*”, un ulteriore riferimento all’ascia alla quale ci si appella affinché “l’ascia non si soffermi nel tuo corpo”.

Si potrebbe dunque affermare che, stando alla più antica testimonianza del sacrificio del cavallo, venisse usata una scure, un’ascia, per uccidere l’animale. La pratica della decapitazione proprio con l’ascia è peraltro piuttosto diffusa ancora oggi per cui Heesterman ha scritto: “... la decapitazione della vittima è ben nota al di fuori del sistema rituale *śrauta* come metodo normale d’immolazione, cosa che si può ancora oggi osservare in tutta l’India”.<sup>191</sup>

A questo proposito però, lo stesso Heesterman ha rilevato delle anomalie perché, nonostante venga esclusa la pratica della decapitazione dalle pratiche del rituale solenne, per l’*agnicayana* è però necessario predisporre cinque teste da mettere alla base della struttura in mattoni e queste teste devono essere procurate attraverso un sacrificio.<sup>192</sup>

Molti studiosi rilevano che il cavallo dell’*āsvamedha* venisse ucciso tramite soffocamento.<sup>193</sup>

L’*Āpastambaśrautasūtra* è in questo senso molto esplicito: “*śyāmūlena kṣaumeṇa vāsvaṃ saṃjñāpayanti spandhābhītarānpasūn*” (*ĀpŚŚ* 20.17.9). Il *sūtra* recita letteralmente: “Acquietano il cavallo con [qualcosa] fatto di lino o ..., gli altri animali con ...”

Il termine “*śyāmūla*” non ha riscontri nella letteratura indiana. Il termine più vicino sembrerebbe essere “*śyāma*” che significa “scuro”, forse da una radice “*śyai*” che significa però “congelare” (MW, p. 1095). *Śyāma* serve anche a indicare alcune specie vegetali (*Artemisia Indica*; *Careya Arborea*), è sinonimo di *gundrā* (*Saccharum Sara*, *Typha angustifolia*, *Cyperus rotundus*, *Coix barbata*), di *priyaṅgu* (*Panicum Italicum*; *Aglaia Odorata*; *Sinapis Ramosa*; senape e anche zafferano), *sārivā* (*Emidesmus Indicus* e *Ichnocarpus Frutescens*), ma può indicare anche il cuculo o comunque un piccolo uccello. Con *śyāma* si indica anche il pepe nero.

Comunque si voglia intendere questo “*śyāma*” va rimarcato che il termine “*śyāmūla*”, tradotto insieme a “*kṣauma*” come “a wollen or a linen cloth” non ha alcun riscontro nella tradizione letteraria in sanscrito.<sup>194</sup>

La difficoltà di capire questo passo si manifesta ancora di più di fronte alla seconda parte del *sūtra*, quella che riguarda gli altri animali: questi, lascia intendere il *sūtra*, vanno “acquietati” “*spandyābhir*”, cioè con questi “*spandyā*”.

Il termine nell’*Āpastambaśrautasūtra* ha solo due occorrenze. Oltre al passo in esame si ritrova in 11.4.15: “*sarvataḥ spandyayā paryātanoti*”, tradotto solitamente come “egli gira intorno ovunque con una corda”. Si tratta della preparazione dell’altare e “*spandyā*” sarebbe la corda con la quale si traccia l’area precedentemente definita con dei paletti.

Anche questo termine però non risulta del tutto chiaro: secondo Monier Williams “*syandyā*” e “*spandyā*” si confonderebbero spesso (MW, p. 1268 e 1273). Il significato del termine è comunque di difficile individuazione benché si possa rimarcare il fatto che la radice “*spand*” significa propriamente “agitare”, “colpire”, “vibrare”, “scuotere”, mentre la radice “*syand*” significa “scorrere”, “muovere velocemente”, spesso riferito alla corrente di fiumi, etc.

Tutto questo rende il *sūtra* di *Āpastamba* di non facile comprensione. Se accettiamo che la *vedi* venisse tracciata con una corda, allora possiamo interpretare la seconda parte del *sūtra* come un’uccisione per strangolamento, “*spandyābhir*”, e, visto che strangolare un cavallo appare quantomeno irrealizzabile, va inteso che l’acquietamento dell’*āsvamedha* si eseguisse con qualcosa fatto di lino o di “*śyāmūla*”, che potrebbe indicare un tessuto ricavato da altre fibre vegetali (se il collegamento con *śyāma* è corretto), visto e considerato che questo termine serve a indicare una serie piuttosto variabile di piante e arbusti.

<sup>191</sup> Heesterman (1993)<sup>b</sup>, p. 73. Per l’*October Equus* vedasi Hubbell (1928), pp. 186-187; Bayet (1941); Bennett-Pascal (1981).

<sup>192</sup> Heesterman (1993)<sup>b</sup>, p. 74.

<sup>193</sup> Hildebeitel (2011), p. 581; Watkins (1995), p. 272.

<sup>194</sup> Gopal (1983), p. 158 e Sharma (1977), p. 92.

Benché il verbo utilizzato sia, come al solito, “*saṃjñāpayanti*”, eufemismo per indicare l’uccisione dell’animale, nel *sūtra* precedente (20.17.8) **Āpastamba recita**: “...*tasminnaśvatūparagomṛgañnighnanti*” e cioè “sopra quello colpiscono/uccidono il cavallo, il *tūpara* e il *gomṛga*”. Il verbo utilizzato è dalla radice “*han*” alla quale si aggiunge il prefisso “*ni-*” e anche in questo caso il nucleo semantico ha a che fare con un’azione violenta, quella di colpire, assalire, attaccare. Va rilevato peraltro che, stando a questo *sūtra*, l’immolazione del cavallo sarebbe comune con quella di *tūpara* (capro senza corna) e *gomṛga* (*gayal*) due animali di solito abbinati all’*āsvamedha* nell’immolazione a differenza di quanto dice *Śatapathabrāhmaṇa* a proposito della separazione del cavallo dagli altri *paśu*. Certamente “*nihan*” va inteso come “uccidere”, ma la carica semantica della radice è piuttosto evidente. Se uno leggesse il *sūtra* n. 8 senza leggere quello seguente, sarebbe forse portato a intendere l’immolazione del cavallo come un atto che prevede un colpire.

*Baudhāyanaśrautasūtra* 15.28 recita: “*tārpyeṇa saṃjñāpyamānaṃ yāmena sāmṇā prastotānūpatiṣṭhate*” (“Il *prastotr* procede con il *sāman* dopo aver acquietato [il cavallo] con il *tārpya*”). Il *sūtra* afferma che il cavallo viene “acquietato” con un *tārpya*, termine non meno misterioso di quelli riportato sopra. Eggeling ha scritto: “This is variously explained, by Kātyāyana and Sāyana, as a linen one, or simply one soaked in ghee, or a tripāna one – i.e. one made of triparna plants, or a thrice saturated one (with ghee) – or one woven out of materials derived from the tripā plant. It is quite evident that they did not exactly know what to make of it. Indeed, it would almost seem as if the author of the Brāhmaṇa himself was already doubtful as to the meaning of the term. Goldstücker (s.v. *abhishekanīya*) perhaps rightly takes it to mean a silk under-garment”.<sup>195</sup>

Anche secondo questa fonte il cavallo viene separato dalle altre vittime e immolato in modo particolare, con un “attrezzo” a proposito del quale sembra esserci una certa oscurità.

Questo ovviamente può dipendere dal fatto che l’*āsvamedha* venisse celebrato ben poco oppure che non venisse celebrato affatto dopo le epoche vediche. Il suo inserimento, d’autorità, nel novero dei sacrifici solenni, poneva dunque dei dubbi sulle modalità di esecuzione che gli *śrautasūtra* cercano ma non riescono a sciogliere del tutto.

L’utilizzo di termine specifici come “*tārpya*” solo in una fonte rispetto alle altre sembra lasciar intendere che in alcuni ambiti venissero usati utensili specifici o solo in certe zone o in certi momenti fosse possibile capire che cosa questi utensili fossero.

Appare una tradizione sfilacciata, che non riesce più a proseguire per un sentiero lineare. Dietro la varietà terminologica potrebbe nascondersi anche una varietà di modalità operative.

Infine, come veniva immolato il cavallo? Sicuramente in modo diverso rispetto agli altri animali del sacrificio *āsvamedha*.

È interessante leggere quanto dice Baudhāyana in 15.28: “... *akṛṇvato māyūnsaṃjñāpayati*...” e cioè gli animali devono essere immolati senza emettere alcun verso.

Le fonti in *sūtra* sembrano propendere per un’uccisione *sui generis*, che preveda l’utilizzo di panni, drappi o stoffe di qualche tipo, laddove il *Ṛgveda*, utilizzando il termine “*svadhiti*” fa riferimento a una modalità di immolazione più chiara ed esplicita.

Katyāyana è ancora più esplicito. In 6.5.14 recita: “*saṅgrhya mukhaṃ tamayantyavāśyamānam*” e cioè “dopo aver stretto la bocca soffocano quello che non emette verso”.<sup>196</sup> Questo passo rimanda a ŚB 3.8.1.15: “*atha punaretyāhavanīyam abhyāvṛtyāsate nedasya saṃjñāpyamānasyādhyakṣā asāmeti tasya na kūṭena praḥnanti mānuṣaṃ hi tanno eva paścātkaṇam piṭṛdevatyam hi tadapigrhya vaiva mukhaṃ tamayanti veṣkaṃ vā kurvanti tannāha jahi mārayeti mānuṣaṃ hi tatsaṃjñāpayānvaganniti taddhi devatrā sa yadāhānvagannityetarhi hyeṣa devānanugacati tasmādāhānvaganniti*”, e cioè “Dunque torna e si siede rivolgendosi verso il focolare *āhavanīya*. Si recita ‘che non vi sia mancanza di testimone oculare di quello che viene acquietato’. Lo uccidono non con l’osso della fronte,<sup>197</sup> che questo è caratteristico degli uomini, né di certo dietro l’orecchio, che è tipico degli dei antenati, o chiudendo la bocca lo soffocano o fanno un nodo. E per questo

<sup>195</sup> Eggeling (1882), p. 85 (parte III), nota a ŚB 5.3.5.20.

<sup>196</sup> *Avāś* significa propriamente “belare”.

<sup>197</sup> Eggeling (1882), pp. 189-190 (part. II), note to ŚB 3.8.1.15: “Lit. ‘by means of the frontal bone’. Sāyana explains it by ‘in seizing it by the horn’. Professor Weber, Ind. Stud. IX, p. 222, ‘by striking it with a horn’. The Kānva text reads, *tasya na kūṭena praḥnanti mānuṣam ha kuryād yad asya kūṭena prahanyuh*”.



egli non dice: ‘Colpiscilo! Uccidilo!’ che è tipico dell’uomo, dice ‘Acquietalo! È andato’ e così egli è tra gli dei, allora dice ‘È andato’ e poi quello va tra gli dei e per questo dice ‘È andato’.

Il brano dello *Śatapathabrāhmaṇa* è denso di elementi interessanti, perché, al pari di Katyāyana, esprime con una certa evidenza il modo in cui il cavallo deve essere ucciso, non con l’osso della fronte, intendendosi qui la rottura dell’osso frontale, e nemmeno con un colpo dietro l’orecchio, bensì attraverso la chiusura della bocca. Il verbo usato è “*tamayanti*” un causativo dalla radice sanscrita “*tam*” che significa “ansimare”, “essere esausto”, “venire meno”, “essere soffocati” e che al causativo significa evidentemente “soffocare”.<sup>198</sup> Il legame è al vedico *tam(i)* che significa “soffocare”.<sup>199</sup> Il termine vedico *tamisra* è collegato al PIE *temesras\** da cui il latino *tenebrae* e il sanscrito *tamas*.

L’idea centrale è quindi quella del “buio” che si produce al momento dello svenimento e nello specifico per la mancanza di ossigeno.

Lo *Śatapathabrāhmaṇa* afferma poi “*veṣkaṃ vā kurvanti*” e cioè, in alternativa al chiudere la bocca la cavallo possono fare un nodo. In questo è seguito piuttosto fedelmente da Kātyāyana che in 6.5.18 afferma: “*veṣkeṇa vā*” e cioè “oppure [*tamayanti* era il verbo nel *sūtra* precedente] con un nodo”.

Sembra dunque che per questi testi l’animale venga ucciso tramite soffocamento e che il luogo in cui viene ucciso il cavallo sia diverso rispetto a quello degli altri animali. Eggeling registrò però a suo tempo che nemmeno i commentatori erano d’accordo sulla modalità di uccisione dell’animale tramite soffocamento o strangolamento.<sup>200</sup>

Secondo quanto rintracciabile nel *Ṛgveda*, invece, il cavallo era sacrificato nei pressi del palo sacrificale e con tutta probabilità con la scure.

Resta da capire per quale motivo lo *Śatapathabrāhmaṇa* affermi che uccidere il cavallo tramite un colpo dell’osso frontale o dietro le orecchie non sia consono all’animale. Il primo sarebbe tipico dell’uomo, il secondo degli antenati. In quale senso venga detto ciò deve essere forse spiegato: pare piuttosto assurdo intendere che l’uomo venisse ucciso tramite un colpo all’osso frontale perché questo presupporrebbe che i *pitṛdeva* dovrebbero essere sacrificati. Con tutta probabilità il primo è il modo in cui sacrificano gli uomini, il secondo in cui sacrificano i *pitṛdeva*, gli antenati. Il primo è dunque un *modus sacrificandi* tipico degli uomini, il secondo dei *pitṛdeva*.

Il testo sta elencando delle autentiche varianti affermando che vi sono diversi modi di uccidere la vittima, ognuno dei quali il *brāhmaṇa*, secondo la propria natura testuale, categorizza.

Ora, con tutta evidenza, stando anche all’insistenza con cui SB 3.8.1.16 richiama il fatto che l’offerta è destinata agli dei, il soffocamento è, secondo *Śatapathabrāhmaṇa*, una modalità sacrificale tipica degli dei, divina per così dire.

Dietro le affermazioni dello *Śatapathabrāhmaṇa* ci sono, inespresse, ma chiarissime, due varianti: il cavallo, afferma lo *Śatapathabrāhmaṇa*, non deve venir ucciso con un colpo all’osso frontale, e nemmeno con un colpo dietro l’orecchio, bensì tramite soffocamento. Come dire: esiste qualcuno che sacrifica o afferma di sacrificare il cavallo tramite un colpo all’osso frontale o alla nuca, ma queste non sono modalità che vanno attuate. L’esigenza di esprimere questa ingiunzione richiamando due altre modalità di immolazione equivale a dire che vi erano altre opinioni o altri modi di procedere a riguardo. Altrimenti il *brāhmaṇa* non avrebbe avuto l’esigenza di richiamarle.

Se intendiamo le indicazioni emerse dalla lettura della *ṛc* 1.162 come un chiaro riferimento all’immolazione del cavallo tramite una scure, allora potremmo intendere ŚB 3.8.1.15 come una risposta alla *ṛc* o alle pratiche che la *ṛc* attesta.

Infine una considerazione ulteriore: *Śatapathabrāhmaṇa* e *Katyāyanaśrautasūtra* sono gli unici testi così espliciti nell’espone le modalità di immolazione del cavallo. Gli altri testi si limitano ad affermazioni più criptiche e solo *Āpastambaśrautasūtra* sembra lasciar intendere che il cavallo deve essere soffocato. In generale, anche i testi che citano elementi quali il *tārpya* o altri meno identificabili (*kṣauma*,

<sup>198</sup> MW, p. 438.

<sup>199</sup> Kanta (1953), Vol. I, p. 118.

<sup>200</sup> Eggeling (1882), p. 86 (parte III), nota a ŚB 5.3.5.23: “The commentators do not seem to be quite in accord in regard to this particular item of the ceremonial. The most natural explanation, however, seems to be this: the head-band (turban, ushṇīsha) is wound (? once) round the head and tied behind; the ends being then drawn over the shoulders so as to hang down from the neck in the manner of a brahmanical cord (or like the ribbon of an order); and being finally tucked in under the mantle somewhere near the navel”.

śyāmūla, etc.) non sono del tutto chiari a proposito e lasciano molti elementi nel vago. Sarebbe poi possibile chiedersi per quale motivo tutti gli altri śrautasūtra non siano così espliciti a proposito: accolgono come autorità indiscutibile quanto affermato da Śatapathabrāhmaṇa oppure non entrano in una questione troppo spinosa? Kātyāyanaśrautasūtra è considerato tradizionalmente un testo tardo rispetto ad altri śrautasūtra<sup>201</sup> e questo potrebbe essere un elemento da considerare per le questioni finora affrontate. È Kātyāyana forse più fedele allo Śatapathabrāhmaṇa di altri? Per gli śrautasūtra è davvero scontato il modo di immolare l'animale a tal punto da non doverlo esplicitare? L'utilizzo di termini assolutamente specifici, in alcuni casi hapax di difficile chiarimento, nasconde una serie di ovvietà oppure una programmata volontà di lasciare certi particolari nell'ombra?

Il termine "acquietato" viene utilizzato anche da śrautasūtra considerati tra i più antichi, per esempio ĀŚS 10.8.8 ("samjñaptam aśvam") e il termine viene di solito glossato da alcuni commentatori con "morto" ("yadā samjñapto'svo mṛta ityarthaḥ": Commento di Devatrāta) ma lasciato senza commenti da altri (Gārgya Nārāyana).

Śāṅkhāyanaśrautasūtra lo utilizza significativamente per il puruṣamedha e non per l'aśvamedha (ŚŚS 16.12.21; 16.13.7).

L'utilizzo di questa terminologia per indicare la vittima ormai immolata è quindi ben presente negli śrautasūtra, anche in quelli considerati più antichi. Eppure solo alcuni di essi spiegano come deve avvenire l'immolazione. Alcuni śrautasūtra non hanno difficoltà a usare verbi come tamayanti o nighnanti, altri invece sono a riguardo silenti.

#### 4.8 Le varianti operative del sacrificio. La posizione della vittima

Il cavallo, una volta immolato, va messo in una certa posizione e i testi si esprimono a questo riguardo.

Kātyāyanaśrautasūtra 6.5.16 afferma "prāksīrasam vā", "la testa davanti", cioè rivolta a est. Il sūtra precedente recita: "tasminnenam nighnanti pratyakśīrasamudakpādam", vale a dire "su quello [strato d'erba, cf. 6.5.14] colpiscono/uccidono quello con la testa rivolta indietro e le zampe verso l'alto", laddove con pratyāñc s'intende l'occidente e con udañc il nord.

Il cavallo deve dunque essere posizionato in un certo modo e Kātyāyana registra due varianti, con la testa a ovest oppure a est. Hubert e Mauss hanno scritto a questo proposito: "La tête est tournée vers l'ouest, parce que tel le chemin général des choses: celui par où va le soleil, celui que suivent les morts, par où les dieux sont montés au ciel, etc. – L'orientation des victimes est un fait fort notable. Malheureusement les renseignements, sémitiques, classiques, ethnographiques sont relativement pauvres sur la question".<sup>202</sup>

Buadhāyanaśrautasūtra 15.28 afferma: "prthagitarebhyastata itarānprāco vodīco vā nighnanti..." e cioè "separatamente immolano le altre vittime rivolte verso est o verso nord".

Nulla si trova invece nell'Āpastambaśrautasūtra anche se in 20.21.1 e sgg. il testo dice che l'adhvaryu deve posizionare le membra del cavallo sacrificato in modo tale che la testa sia rivolta a est: "... paśukāla uttarata upariṣṭādagnavaitase kaṭe'svam prāñcam yathāliṅgam cinoti", quindi "al momento del (sacrificio) animale sulla parte nord, sopra (l'altare de) il fuoco, su un tappeto di canne, osserva il cavallo in modo tale che il liṅga sia a est". Si confronti ora questa nostra traduzione con quella proposta da Thite: "At the time of the animal (-sacrifice), (the Adhvaryu) arranges the limbs of the horse to the north of the Fire-altar-building upon a mat of reeds in such a manner as the head (will be) to the east (and the legs to the north)".<sup>203</sup>

Lasciando da parte momentaneamente le interpolazioni del traduttore, sono evidenti alcune forzature che non possono essere desunte dal testo. L'interpretazione di "liṅga" con "testa" è certamente dell'autore, perché non risultano attestazioni a riguardo.

Anche questo particolare del rito non sembra del tutto cristallino: la testa del cavallo o il suo liṅga (che potrebbe benissimo essere interpretato come marchio distintivo),<sup>204</sup> andrebbero rivolte a est, eppure è possibile, afferma Kātyāyana, posizionare la testa sia a ovest sia a est.

<sup>201</sup> Kashikar (1968), p. 158.

<sup>202</sup> Hubert-Mauss (1899), p. 35.

<sup>203</sup> Thite (2004), p. 1222.

<sup>204</sup> Potrebbe indicare un segno particolare che contraddistingue il cavallo sacrificale: ŚB 13.4.2.4. Cf. Kak (2002), p. 33.

A questo proposito possiamo affermare che altrettanto incerte sono le caratteristiche dell'animale sacrificale. Ne risulta un'estrema variabilità per cui è possibile dire che le caratteristiche fisiche dell'animale non rientrano tra quegli elementi stabili, gli archetipi rituali, bensì manifestano una palese varietà ritualistica. Infatti, il *Kātyāyanaśrautasūtra* dice che il cavallo deve essere nero (20.1.32-33) o di altri colori con un segno bluastro sulla fronte (20.1.31). È bianco con occhi neri e rotondi secondo il *Lātyāyanaśrautasūtra* (9.9.9.4), mentre per l'*Āpastambaśrautasūtra* può essere bianco o nero o rossiccio o maculato o marrone oppure, ancora, bianco con una parte nera (20.2.9-10).

## 5. Conclusioni

La natura cibernetica del fenomeno religioso, ben messa in luce da Roy Rappaport,<sup>205</sup> è all'origine di quelle variazioni individuate come caratteristiche della stringa rituale. L'affermazione di invariabilità e l'immagine stessa dell'invariabilità che il rito presenta sono funzionali allo scopo per cui viene celebrato: questo mascheramento è effetto di quella stessa componente cibernetica del rito.<sup>206</sup> La variabilità è dunque necessità imprescindibile affinché il rito non si blocchi e si distrugga in uno spasmodico attrito prodotto dal contatto con la realtà mutevole e veloce del divenire. Come sistema cibernetico la religione (e con essa il rituale) deve cambiare. Anche un prodotto religioso, come altri prodotti culturali, può divenire obsoleto e scomparire: la capacità delle forme religiose di attraversare i mutamenti sociali e culturali dipende dalla possibilità di declinare questi contenuti in forme e modalità diverse.<sup>207</sup>

Inoltre l'*aśvamedha* per il suo potenziale di origine cosmogonica ha funzionato in epoca brahmanica come una sorta di calamita. La vedicità dell'*aśvamedha* ha poi consentito la conservazione di elementi non brahmanici per il solo fatto di far parte del più vedico tra i sacrifici. Questo avvenne almeno fino a quel recupero da parte dei clan brahmanici, operazione voluta e ben stabilita e tavolino testimoniata proprio dagli *śrautasūtra* e dalle iscrizioni che ricordano esecuzioni del rito da parte di re dalla dichiarata adesione al culto tradizionale, dopo la diffusione del buddhismo in epoca Maurya.<sup>208</sup>

Al termine della nostra analisi vogliamo rilevare dunque come sono state registrate varietà ritualistiche spaziali – relative ai luoghi e agli spazi, come nel caso del *brahmodya* –, temporali – riguardanti la tempistica, come per il periodo in cui l'*aśvamedha* deve avere inizio, e la durata –, d'agente – concernenti i soggetti coinvolti, in particolare riguardo alle attendenti delle regine e la stessa vittima –, recitative – attinenti alle recitazioni, nel caso specifico un *mantra*, e al *pāriplava*– e infine operative – relative alle azioni, come per le *dakṣiṇā*, all'immolazione del cavallo e al suo posizionamento dopo l'uccisione –.

Riassumiamole in breve prima di procedere al ragionamento finale.

Non vi è un'opinione univoca su quando il rito debba cominciare. Affermare, come fa lo *Śatapathabrāhmaṇa*, che l'*aśvamedha* sia un sacrificio per brahmani se inizia a primavera e un sacrificio per *kṣatriya* se comincia in estate equivale a stemperare la portata della variante stessa. Risalta efficacemente l'operazione intellettuale dei *brāhmaṇa*: quella che era una variante del rituale come evento, prima diventa una differente spiegazione del rito, quindi viene di fatto cancellata grazie a una sorta di sillogismo dallo straordinario potere inclusivo.

Per lo *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* il *brahmodya* avviene dentro il *sadas* (16.4.7), secondo l'*Āpastambaśrautasūtra* invece si svolge ai piedi del palo sacrificale (20.19.6). Lo *Śatapathabrāhmaṇa* registra due *brahmodya* dell'*aśvamedha*, uno ai piedi del palo sacrificale (13.2.6.9), l'altro invece nel *sadas* (13.5.2.11). Di fronte a una pluralità di tradizioni, per cui si registravano variazioni riguardanti il luogo di esecuzione del *brahmodya*, lo *Śatapathabrāhmaṇa* le accoglie tutte indiscriminatamente e, a rigor di logica, raddoppia il *brahmodya*.

<sup>205</sup> Rappaport (1999), p. 287. Il termine cibernetico fa riferimento qui a un meccanismo di autoregolazione e viene usato nell'accezione utilizzata da Rappaport (1999).

<sup>206</sup> Anche René Girard ha parlato della religione come un velo: Girard (2005), p. 22, 44, 125. Il mascheramento coincide con i componenti invariati del rito che trasmettono il messaggio canonico contrapposto a quello auto-referenziale come spiegato da Rappaport (1999), p. 103.

<sup>207</sup> È possibile osservare, in altri ambiti religiosi, i culti dei gesuiti in Cina, le forme di cristianità africane o ancora le caratteristiche dell'Islam in Asia: Golvers-Vande Walle (2003), p. 16; Isichei (1995); Khan (2006). Nelle civiltà greca e romana c'era la tendenza a identificare culti stranieri e dei stranieri come diverse manifestazioni della religione e degli dei locali (Kṛṣṇa con Ercole, Śiva con Dioniso), il che potrebbe non essere semplicemente un modo per riconoscere l'Altro, bensì l'abilità a individuare elementi archetipici dietro forme diverse: Bryant (2007), p. 5.

<sup>208</sup> Per esempio Puṣyamitra, re della dinastia Śuṅga: Chierichetti (2011)<sup>a</sup>, pp. 131-132.

Nel *sūtra* 10.9.2 dedicato al *brahmodya* l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* registra, infatti, la lezione “*satyaṃ sūryasamaṃ jyotirdyauḥ samudrasamaṃ saraḥ*”, mentre gli altri testi (VS 23.48a; ŚB 13.5.2.13; ŚŚ 16.5.2a) riportano “*brahma sūryasamaṃ jyotirdyauḥ samudrasamaṃ saraḥ*”.

Anche il *pāriplava* non è lo stesso in tutte le fonti che lo tramandano: in particolare nel *sūtra* di ĀŚS 10.7.9 vi sono alcuni cambiamenti sintomatici rispetto allo *Śatapathabrāhmaṇa*. Nella nona giornata, infatti, si deve recitare un brano degli *itihāsa* secondo lo *Śatapathabrāhmaṇa*, mentre secondo l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* si recita un brano tratto dai *purāṇa*. Nel decimo giorno devono essere convocati i cacciatori (*vāyovidyika*) secondo lo *Śatapathabrāhmaṇa*, mentre per l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* sono da rinviare i *brahmacārin*. E anche per quest'ultima giornata i brani da recitare sono scambiati, nel senso che *itihāsa* e *purāṇa* vengono collocati in modo invertito nei due ultimi giorni.

Nello scambio di lazzi osceni che coinvolge i quattro sacerdoti principali del rituale solenne e le quattro mogli del sacrificante emerge una certa variabilità riguardo al seguito di damigelle che accompagna le regine. L'*Āśvalāyanaśrautasūtra* riporta come attendenti della *mahiṣī* e della *vāvātā* – le uniche che, secondo i *sūtra* di Āśvalāyana, partecipano allo scambio ingiurioso – soltanto delle figlie di re (*rājaputrī*), mentre negli altri *śrautasūtra* la composizione del seguito è piuttosto diversa. Nel *Kātyāyanaśrautasūtra* (20.6.18-20) si citano generiche *anucarī* che sarebbero le uniche a partecipare allo scambio in vece delle regine, anche se poi si elencano le varie tipologie di *anucarī*: *rājaduhitṛ* per la *mahiṣī*, *rājanyā* per la *vāvātā*, *sūtagrāmanī* per la *parivrktā* e *ṣaṭṭṛ/saṃgrahitṛ* per la *pālāgalī* (20.1.13-16). Il *Lātyāyanaśrautasūtra* afferma che la *vāvātā* è accompagnata dalle *rājanyā*, mentre la *parivrktī* da *sūtagrāmanī* (9.10.3-4; 9.10.5-6). Per lo *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* partecipano al dialogo le attendenti di palazzo (*anucarī*) dello stesso stato sociale dei guerrieri che hanno scortato il cavallo e sono queste fanciulle a unirsi alle regine nello scambio di battute con i sacerdoti (16.4.1-5).

La maggior parte dei testi parla di tre vittime, *aśvamedha*, *tūpara* e *gomṛga*,<sup>209</sup> ma il *Ṛgveda* fa riferimento solo al capro (1.162.4). Diversa la proposta della *Vājasaneyisaṃhitā* in cui le vittime sono centinaia, dato che si riscontra anche nell'*aśvamedha* del *Rāmāyaṇa*.<sup>210</sup> Per Āśvalāyana le vittime sembrerebbero solo due oltre al cavallo, *tūpara* e *gomṛga*,<sup>211</sup> mentre Kātyāyana, Āpastamba e Śāṅkhāyana affermano che le tre vittime (cavallo, capro e gayal) sono solo il nucleo di numerosissime immolazioni.<sup>212</sup> Stando alla fonti si può dunque affermare che il numero di vittime e di immolazioni per l'*aśvamedha* è quantomeno incerto.

Secondo l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* (10.10.10) ai sacerdoti spettano come *dakṣiṇā* i beni di tutti coloro che abitano nelle terre del sacrificante a eccezione dei brahmani e delle loro proprietà. In generale non possono essere offerti come ricompensa uomini e terre. Questo contrasta con quanto compare nello *Śatapathabrāhmaṇa* per il quale la ricompensa dei sacerdoti è costituita, oltre che da beni mobili e immobili, anche dalle quattro mogli del re con le rispettive ancelle al seguito (13.5.4.27).<sup>213</sup>

Incerto è il modo in cui il cavallo deve essere immolato: due diversi modi d'immolazione si possono ricostruire, per cui si è forse passati da un'originaria decapitazione al soffocamento.<sup>214</sup> Inoltre le modalità di soffocamento dell'animale e gli strumenti atti a eseguire l'operazione sono piuttosto incerti.<sup>215</sup> Varianti si hanno anche per quanto riguarda la posizione del cavallo dopo l'immolazione e relativamente all'animale stesso.

“Only such a framework which is based upon logically consistent methods can fulfill the requirements of developing a science of rituals. It will not only allow us to identify, represent and analyse the static as well as dynamic nature of rituals, but further make it possible to ask the next theoretical ques-

<sup>209</sup> Dange (2000), p. 409. Prakash (1988), p. 287.

<sup>210</sup> Rām 1.14.32.1.

<sup>211</sup> ĀŚS 10.9.5.

<sup>212</sup> KŚS 20.6.1-6; ĀpŚ 20.12-17; ŚŚS 16.3.13-16.

<sup>213</sup> Sul rapporto tra religione e società in India: Bandyopadhyaya (2007). Per una storia politica dell'India: Kunte (1974).

<sup>214</sup> Heesterman (1985), p. 87; Parpola (1988), p. 250; D'Onofrio (1954), p. 149. Anche Filostrato, come già detto, attesta un sacrificio equino per annegamento in area indiana.

<sup>215</sup> Cf. ĀPŚ 20.15 e BŚ 15.

tions about the guiding principles of the dynamics of rituals and finally about the functionality of the propelling forces of this dynamics”.<sup>216</sup>

Uno dei meriti della conferenza “Ritual Dynamics and the Science of Ritual” è stato proprio quello di affermare che il rituale è, oggi come ieri, uno dei comportamenti tipici dell’essere umano.<sup>217</sup>

La *Ritual Grammar* è dunque quella scienza che determina l’architettura del rito come evento registrato dalla stringa rituale. Questa prospettiva consente di vedere il rituale come una dinamica in grado di dialogare produttivamente con tutto ciò che lo circonda: l’interazione con la realtà circostante non è dunque imposizione di un’azione modellata e imitativa, bensì utilizzo di schemi suscettibili di accogliere in essi alcune variabili del contesto. Se il rituale vuole mantenersi vivo nel tempo e nel corso della vicenda storica, storico-religiosa, culturale e sociale di un popolo deve dialogare con chi fruisce dell’operazione sacrificale. In realtà si può affermare che, in ultima analisi, sotto la diversità delle forme che riveste, esso è sempre costituito su di un medesimo schema che può essere usato per le finalità più diverse. Questo schema consiste nello stabilire una comunicazione fra il mondo sacro ed il mondo profano mediante l’intermediario di una vittima, vale a dire di una cosa distrutta nel corso della cerimonia.<sup>218</sup>

Quest’idea è stata espressa con diverse metafore proprio nella tradizione religiosa dell’India antica con espressioni quali “*yajño vai sutarmā nauḥ*” e “*sarva eva yajño nauḥ svargyā*”.<sup>219</sup>

La scienza del rituale è dunque un patrimonio cognitivo, culturale ed esperienziale che appartiene alle “strutture profonde” dell’essere umano e che, al pari del linguaggio, si realizza producendo quelle stringhe che costituiscono l’applicazione nel concreto di regole stabili. “Ritual is like any communication actualizing meaning on the basis of a system-rationality (Systemrationalität). The meaning element may not always be semantic in a narrow sense. For ritual agents and participants the cognitive aspect of a religious ritual, for instance, may merely lie in the knowledge that their action is a religious one relating to a sacred cosmos from which can be expected powerful effects”.<sup>220</sup>

In questo senso il rituale plasma lo stesso tessuto sociale perché è l’atto sociale per eccellenza; espressione di una dimensione del profondo, il rito determina le stesse modalità di costruzione della comunità.<sup>221</sup>

Il fenomeno del rituale si presenta allora come l’azione per eccellenza, capace di attingere ai fondamenti della realtà proprio perché attuato secondo una grammatica “*perennis*” basata sugli schemi caratteristici del sacro. Il rituale è azione sacra e la stringa rituale manifesta come opera questa sacralità: non come pedissequa imitazione di gesti precedenti, ma autentica *poiesis*, creazione di un evento sempre nuovo e, allo stesso tempo, sempre identico a se stesso. L’identità non sta nell’evento, ma nella scienza che l’ha determinato. Non si produce una copia, ma si riattualizza la capacità dell’atto di essere ciò che è e di riportare la realtà alla dimensione vera dell’inizio, a quella sfera del sacro che permea le dimensioni autentiche dell’Essere. Questa comunanza tra ciò che è sacro e ciò che è potente, vigoroso e vitale è ben rappresentata peraltro dalla vicinanza etimologica tra il greco *íerós* e il sanscrito *iṣira*.<sup>222</sup>

In questa capacità risiede la potenza dell’atto rituale che, anche quando assume forme standardizzate e rigide, non è la sclerotizzazione di atteggiamenti maniacali.<sup>223</sup> benché nel rituale vi siano aspetti contraddistinti dal formalismo e dalla rigidità, la sua caratteristica essenziale è quella di essere un comportamento creativo, poiché nell’evento si applicano delle regole e non si imitano delle azioni.<sup>224</sup> Il

<sup>216</sup> Michaels-Mishra (2010), p. 6.

<sup>217</sup> Bergunder *et al.* (2010), p. V.

<sup>218</sup> Hubert-Mauss (2002), p. 86.

<sup>219</sup> AB 3.2.29; ŚB 4.2.5.10. Miller (1985), p. 215 : “The ritual establishes such a close relationship between man and god as brings the human into direct contact with his god”.

<sup>220</sup> Wilke (2010), p. 220.

<sup>221</sup> Rappaport (1999), p. 137.

<sup>222</sup> See Garcia-Ramon (1992). *iṣira* indica letteralmente qualcosa di nuovo, che fiorisce, che è attivo e vigoroso (MW, p. 169): sarebbe un aggettivo derivato da *iṣayati* (“rendere vivo”, “rendere forte”), denominativo dal sostantivo *iṣ*, “bevanda corroborante, rinfrescante”. Sulla terminologia usata per indicare il sacro nell’India antica vedi Gonda (1962).

<sup>223</sup> Come affermò S. Freud in “Obsessive Acts and Religious Practice” (1907) (stampato in “Character and Culture”, edited by Philip Reiff, Collier Books, New York, 1963, pp.17–26).

<sup>224</sup> Wilke (2010), p. 243.

rituale deve dialogare con la realtà in cui s'inserisce: la sua possibilità di funzionare è dipendente dalla piena comprensione e dalla totale condivisione da parte della comunità che lo celebra.<sup>225</sup>

Sotto il nome di *āsvamedha* dunque sembra nascondersi una pluralità di rituali, o meglio lo stesso rituale manifestatosi sotto forma di differenti stringhe: "All these forms of variance are means to adapt ritual liturgy to the actual situation depending on the macro-, meso- or micro-level of comparison. Adaption of rituals and thus their variability rather than their strict formality has always been accepted by the Dharmaśāstrins, priests and theologians since rituals often had to be reduced and modified in times of distress (*āpad*) or adapted to the specific circumstances of region and time (*deśakālānucāra*)".<sup>226</sup>

Ciò che viene sostituito è dunque una determinata stringa, vale a dire la realizzazione del rituale come evento, mentre rimane invariato quel principio universale che come *Ritual Grammar* interagisce e si adatta al contesto, applicando quegli archetipi rituali che sono in grado di trasformare la realtà immanente e profana in realtà trascendente e sacra. Nella ritualistica, la stringa, sequenza ordinata di oggetti da sottoporre a elaborazione, costituisce l'oggetto cui rivolgere la propria attenzione.<sup>227</sup>

La stringa rituale è l'espressione di una combinazione sequenziale di elementi che stanno in relazione tra loro e che vengono espressi in un atto concreto inserito in un contesto culturale e immaginativo proprio del fenomeno religioso di appartenenza.<sup>228</sup>

Non si tratta dunque di una sequenza invariabile ma, proprio come una stringa informatica o linguistica, di un insieme di oggetti da sottoporre a elaborazione:<sup>229</sup> il sacerdote deve saper fare dell'esecuzione del rituale una reinterpretazione delle stringhe a disposizione – cosa che automaticamente determina una nuova e originale proposta – traendo gli elementi da utilizzare non da un manuale teorico, ma da stringhe preconfezionate che racchiudono tutti gli elementi utilizzabili o almeno la modalità di utilizzarli.

Se è vero che molti hanno riconosciuto al rito la possibilità di subire variazioni, tuttavia pochi si sono spinti fino a fare della variabilità una delle caratteristiche che lo contraddistinguono. Questa proposta pionieristica per lo studio del rito ha tuttavia trovato ampia affermazione a livello internazionale proprio nella conferenza di Heidelberg: "Thus, it is not the formality but the variability in the use of forms that explains the dynamics of rituals. From this point of view priests and other ritual specialists of domestic rituals of South Asia are to be graded as ritual artists rather than administrators of rituals".<sup>230</sup>

Se i criteri dell'immutabilità e del formalismo appartengono al mondo del ritualista, è indubbio che queste due categorie siano più connesse con il discorso o il concetto di sacrificio che non con il sacrificio vero e proprio.<sup>231</sup>

Il rituale come evento è di per se stesso mutabile e variabile, ha quindi una storia.<sup>232</sup> Carlo D'Onofrio aveva, infatti, rimarcato: "Quanto ai due inni Rv. 162 e 163, fu già osservato da vari studiosi che l'*Āsvamedha*, quale da essi risulta, appare molto meno complicato, soprattutto per il fatto che, oltre al cavallo, un'altra sola vittima è sacrificata: il capro, immolato poco prima del cavallo per annunciare agli dei il prossimo arrivo".<sup>233</sup> Se aveva ragione Sisto Dalla Palma a vedere una matrice originaria comune per rito e teatro allora si può affermare che in questo senso il rituale assomiglia più a un canovaccio

<sup>225</sup> Rappaport (1999), p. 187: "There is, in ritual participation, reenactment of that which in its very essence is invariant".

<sup>226</sup> Buss-Michaels (2010), p. 109.

<sup>227</sup> Wilke (2010), p. 224. Cf. Staal (1979).

<sup>228</sup> Clooney (1987), p. 665: "A ritual includes many words, things, and minor actions, which mean only through their relationship to one another as parts of the ritual act. Even if the connection of each individual word and its meaning is innate, words, in the plural, are expressive of dharma only when composed into statements which refer to and contribute to the ritual (1.1.26)".

<sup>229</sup> Wilke (2010), p. 238: "There is not only simply sequence of certain ritual elements, but there is an intensely interactive relation among them, an inner, inherent and inseparable relation".

<sup>230</sup> Buss-Michaels (2010), p. 114. Bell (1997), p. 251: "The examples in this section demonstrate how the relationship between ritual and its context can generate a variety of changes in the structures, symbols, and interpretations of ritual activities. Despite many popular preconceptions and a number of anthropological models of ritual, ritual is not primarily a matter of unchanging tradition". This is one of the most interesting definition of ritual dynamics and it could be interesting to understand what in these pages it was defined as "ritual string".

<sup>231</sup> La distinzione tra sacrificio e discorso sul sacrificio prende spunto dalle considerazioni espresse in Bubbio (2004).

<sup>232</sup> Lévi (2003), p. 138: "Par une singularité notable, l'Inde, qui n'a pas d'histoire, sait l'histoire du rituel".

<sup>233</sup> D'Onofrio (1954), p. 139.

che a una sceneggiatura.<sup>234</sup> Ha scritto Annette Wilke: “Rituals are creative constructions, and often also highly artistic constructions. Even a “ritual grammar” must somehow account for that”.<sup>235</sup>

Dallo studio affrontato emerge quindi che l'*aśvamedha* non è sempre il medesimo e che, all'interno di uno schema rituale stabilito, va incontro a modifiche, piccole o grandi che siano. Su questa flessibilità del rituale *śrauta* ha scritto anche Jan Cornelius Heesterman: “By means of subtle variations within the structure of acts, mantras, recitations and chants, as well as in certain particular rites (such as royal ones), the otherwise rigid system of rules shows a remarkable flexibility in accommodating various occasions and purposes”.<sup>236</sup>

Nel rito allora non possono certo mancare fattori di immutabilità, ma questi appartengono alla *Science of Ritual*. Il rituale invece si attua come una stringa, cioè come una sequenza nella quale trovano spazio elementi stabili e perennemente validi – “*core elements*” li ha definiti Annette Wilke – e altri elementi che consentono al rituale di fungere da *medium* tra la realtà contingente e quella immanente.<sup>237</sup>

Il rituale è un'operazione eseguita nel tempo e nello spazio, ma cerca di superare il tempo e lo spazio per accedere alla dimensione del sacro, in quanto tale a-temporale e a-spaziale. Quest'operazione, esemplificata per l'India nell'immagine del palo sacrificale, sta dunque a cavallo tra due mondi, quello umano, mutabile e fluttuante, e quello sacro, eterno e perenne. Il rituale partecipa di entrambe le nature e, proprio come lo *yūpa*, è in grado di collegare i due mondi.<sup>238</sup>

Il rituale non è uno schema rigido, ma l'operatore del sacro agisce con la possibilità di elaborare una stringa tramandata da una tradizione e codificata in una forma (testuale e non) creando il proprio atto rituale. Il rito ripete l'azione iniziale di creazione del mondo non perché ne imiti i gesti, ma perché ripropone quella stessa tecnica e quella stessa sapienza: la scienza del rituale che è la più intima conoscenza del sacro.<sup>239</sup>

Così come esiste un'unica facoltà del linguaggio che poi si manifesta in infinite lingue e varietà linguistiche, allo stesso modo il rituale si declina in un'infinita varietà di stringhe che ne registrano l'esecuzione e l'eseguitività. In questo senso il rituale può essere paragonato al linguaggio.<sup>240</sup> Ha scritto a questo proposito Axel Michaels: “Rituals are not stereotyped and invariant events; rather, if seen in their context and historical dimension, they are the cause of social and cultural change”.<sup>241</sup>

In quanto rito cosmogonico l'*aśvamedha* aveva un potere attrattivo.<sup>242</sup> Questa sua dimensione è ciò che mantiene in vita l'*aśvamedha* attraverso le epoche, ma con la necessità di ri-arrangiare il rituale secondo dei ben determinati principi che conservano alcuni elementi e ne modificano altri.

L'ipotesi di Asko Parpola in merito alla storia del rituale *śrauta* diventa in questo senso un autentico postulato per la ricerca: “... the *śrauta* ritual in the earliest form we know it is not only largely new in comparison to the Ṛgvedic ritual but also contains in itself proof of a long prehistory”.<sup>243</sup>

Elementi come il *pāriplava*, il *coitus* e i lazzi osceni che sacerdoti e regine si scambiano nei pressi del cavallo morto non sembrano riferibili all'orizzonte culturale e religioso del *Veda*: non a caso i *mantra* connessi a queste sezioni dell'*aśvamedha* sono stati identificati come non-ṛgvedici.<sup>244</sup> Questi tratti sono stati definiti popolari, una definizione in realtà poco esplicitiva: in cosa risiede questo loro presunto carattere popolare?<sup>245</sup>

<sup>234</sup> Della Palma (2001).

<sup>235</sup> Wilke (2010), p. 257.

<sup>236</sup> Heesterman (2010), p. 204.

<sup>237</sup> Wilke (2010), p. 109.

<sup>238</sup> Ogibenin (1973), p. 34.

<sup>239</sup> Heesterman (2010), p. 203.

<sup>240</sup> Penner (1985), p. 13: “Thus there is a sense in which performers of ritual learn to perform a ritual as we learn how to speak our language in spite of the fact that we cannot explain the rules on which both are based. In either case it simply will do no good to search for an original performer who first taught the ritual or the language, for this simply leads us into a infinite regress”.

<sup>241</sup> Bergunder *et al.* (2010), p. VI.

<sup>242</sup> Chierichetti (2011), p. 61.

<sup>243</sup> Parpola (1983), p. 46.

<sup>244</sup> Aithal (1986).

<sup>245</sup> Eggeling (1882), p. 321; Thite (1975), p. 92; Talbott (1995), p. 153.

La recente riflessione linguistica sulla storia e l'evoluzione del sanscrito può forse costituire un ennesimo spunto di riflessione.<sup>246</sup> È noto, infatti, che l'esame del rapporto tra vedico, sanscrito e pracrito si è negli ultimi tempi estremamente complicato con il risultato di far emergere prospettive di ricerca nuove. Sheldon Pollock ha evidenziato che il sanscrito come lingua della letteratura, in contrapposizione all'uso esclusivamente liturgico della stessa, sia un evento da collocarsi in un momento ben preciso della storia indiana e coinciderebbe sostanzialmente con l'arrivo nel subcontinente di popolazioni come gli Śaka: il sanscrito acquisisce dunque una nuova dimensione solo allorché in India, a cavallo dell'era volgare, nascono compagini statali "straniere", all'interno delle quali si avverte l'esigenza di sfruttare il prestigio e le possibilità di un mezzo linguistico fino a quel momento confinato alla dimensione religiosa e in particolare ritualistica.<sup>247</sup> Murray Barnson Emeneau aveva visto nel sanscrito la lingua derivata da uno dei tanti dialetti rigvedici che circolavano nell'India del nord dopo l'avvento degli ārya.<sup>248</sup> A questo occorre aggiungere quanto espresso da Ashok Aklujkar a proposito del rapporto tra sanscrito e vedico: "This prestige-bestowing development seems to have taken place in the following stages: (a) the rise of the concept of a Speech or Language Principle (viz., the very basic undifferentiated language which lies at the root of all individual languages including those of nonhuman beings) as a mark of living beings – as something invested in them by God or gods, as divine; (b) identification of the essence or original form of the Veda corpus with the Language Principle and of the Veda corpus with the closest possible realisation of the Language Principle; (c) thinking of the linguistic expression that the Veda corpus is as divine by a sort of 'next of kin' logic; (d) seeing Sanskrit as continuation of the Vedic linguistic expression; (e) transfer of the epithet 'divine' to Sanskrit".<sup>249</sup>

Dall'originaria lingua vedica dunque si approderebbe a una situazione sempre più eterogenea e diversificata, fino a quando le esigenze della casta brahmanica di disporre di uno strumento linguistico il meno possibile lontano dalla lingua eterna e immutabile delle *saṃhitā* determinarono la "confezione" di una lingua che fosse regolamentata e disciplinata attraverso un *corpus* di regole: la grammatica di Pāṇini non sarebbe allora nient'altro che il tentativo di stabilizzare questi processi linguistici definendo la lingua colta usata dai brahmani come appunto "*saṃskṛtam*", strumento confezionato *ad hoc* per richiamarsi alla divinità della lingua vedica con tutte le ricadute "carismatiche" del caso.<sup>250</sup> Infatti, Pāṇini non parla mai di sanscrito e sembra voler offrire gli strumenti per poter ricondurre la lingua di cui tratta al vedico, modello divino di lingua dalla quale ci si allontanava visibilmente e inevitabilmente, a fronte di quella Babele del panorama linguistico a lui contemporaneo.<sup>251</sup>

Significativamente la prima iscrizione in sanscrito, cioè in quella lingua che è stata codificata da Pāṇini e che è oggetto di discussione da parte di commentatori e grammatici successivi, è quella della dinastia Śuṅga che riporta l'*aśvamedha* di Dhanadeva.<sup>252</sup> Ashok Aklujkar afferma che il sanscrito è il tentativo di stabilizzare una variante linguistica, quella del ceto colto brahmanico, nel momento in cui ci si rende conto del progressivo allontanarsi dal vedico delle *saṃhitā*, inteso come linguaggio eterno e immutabile.<sup>253</sup> A formulare con precisione quest'idea è stato però soprattutto Madhav Deshpande grazie alle sue approfondite e pressoché uniche ricerche nell'ambito della sociolinguistica indiana.<sup>254</sup>

Tutto questo avviene a ridosso dell'epoca *maurya* allorché il buddhismo mise in secondo piano il potere e il prestigio della casta brahmanica: infatti, proprio Puṣyamitra degli Śuṅga, che assassinò l'ul-

<sup>246</sup> Per queste riflessioni sono debitore nei confronti di Andrea Drocco e in particolare per ciò che egli ha espresso durante la sua lettura: "Sanscrito, pracrito e la lingua del canone *jaina* secondo Hemacandra" - 10 maggio 2011, Università di Torino. Ovviamente ogni errore o incomprendimento vanno ascritti all'autore del presente articolo.

<sup>247</sup> Pollock (2006), pp. 72-73. Sull'evoluzione storica del sanscrito vedasi Pollock (2001).

<sup>248</sup> Parpola (1983), p. 43. Sui dialetti vedici: Witzel (1989).

<sup>249</sup> Aklujkar (1996), p. 72.

<sup>250</sup> Il primo uso del termine "*saṃskṛtam*" è aggettivale: Aklujkar (1996), p. 71.

<sup>251</sup> Deshpande (1993)<sup>a</sup>, p. 60. Pāṇini definisce la lingua della sua grammatica *bhāṣā*, opposta alla lingua del *Veda* (*chandas*). Vedasi anche Deshpande (1993)<sup>a</sup>, p. 1-16.

<sup>252</sup> Cf. Pollock (2006), p. 60. Secondo Deshpande (1993)<sup>a</sup>, p. 15 la prima iscrizione sarebbe attribuibile a Rudradāman Śuṅga. Sulla relazione tra Śuṅga e *aśvamedha* vedasi Chierichetti (2011)<sup>a</sup>, pp. 8-9.

<sup>253</sup> Aklujkar (1996), p. 67; Deshpande (1993)<sup>a</sup>, p. 2; Pollock (1998).

<sup>254</sup> Deshpande (1993)<sup>a</sup>, p. 2.



timo imperatore *maurya*, è tradizionalmente messo in rapporto con lo scontento brahmanico dopo che i Maurya avevano favorito il buddhismo.<sup>255</sup>

L'invenzione del sanscrito come strumento linguistico e culturale per arrestare il processo di allontanamento dal vedico, ma anche per ingessare una ben determinata variante linguistica, quella del ceto colto brahmanico, facendone la lingua della religione e identificandola con il linguaggio eterno e veritiero delle *saṃhitā* vediche, fornirà quindi, in quell'età “*between the empires*”, un potente mezzo per affermare il potere dei brahmani e si porrà come reazione al cosmopolitismo inaugurato dal contatto col mondo greco e caratteristico dell'impero dei Kuṣāṇa.<sup>256</sup>

L'iscrizione degli Śuṅga riferita sopra tratta, non a caso, dell'*aśvamedha*: Puṣyamitra, infatti, è ricordato significativamente come il primo sovrano che celebrò l'*aśvamedha* dopo l'epoca vedica. Questa dinastia, che si segnala per il recupero del passato vedico dopo l'impero dei Maurya e l'avvento dirompente del buddhismo, è la prima a lasciare un'iscrizione in quella lingua sanscrita definita prima da Pāṇini e poi da Patañjali, ed è allo stesso modo la prima a celebrare il più solenne dei sacrifici vedici, l'*aśvamedha*, dopo il tempo del *Veda*.

Abbiamo a che fare con un parallelo quanto mai esplicito: l'utilizzo del sanscrito procede di pari passo con il rimando al più vedico tra i sacrifici solenni.<sup>257</sup>

È dunque possibile leggere la celebrazione del sacrificio solenne di memoria vedica come uno degli aspetti di un immenso programma culturale, quello di riallacciare le tradizioni linguistiche e religiose del ceto brahmanico con il mondo vedico. In entrambi i casi i brahmani “inventarono” un modello, linguistico e ritualistico, dall'impatto straordinario proprio perché modellato e ispirato dall'autorità del *Veda*. Quanto ci fosse di davvero vedico, sia nel rituale, sia nello strumento linguistico, è questione troppo complicata per essere sviscerata del tutto in questa sede. In più va aggiunto che il sacrificio del cavallo cui i brahmani guardavano non era semplicemente il riflesso di quanto contenuto nel *Veda*: le sovrapposizioni e le commistioni culturali e religiose di un passato ormai lontano e slegato, specie a causa dell'affermazione del buddhismo, offrivano al ceto brahmanico posteriore ai Maurya un prodotto del tutto peculiare. Si trattava, con tutta probabilità, di poco più che un nome, una stringa rituale la cui memoria era quasi inevitabilmente perduta. L'opaco riflesso dell'*aśvamedha* vedico consisteva dunque in una realtà frutto di sincretismi a più livelli e perduti ormai nel tempo.

La commistione di culture che si realizzò ben prima dell'arrivo degli ārya del *Ṛgveda* e che continuò anche dopo l'avvento degli indiani vedici è lo sfondo in cui la storia del rituale cosmogonico si realizzò.<sup>258</sup> Le cosiddette culture “*Black-and-red Ware*” seguite alla civiltà di Harappa potrebbero testimoniare uno dei livelli di questo intreccio: la difficoltà di rintracciare testimonianze archeologiche che identifichino gli ārya del *Ṛgveda* ha messo in crisi la possibilità di pensare a queste popolazioni come a un insieme omogeneo. L'unico fattore unificante doveva quindi essere quello linguistico.<sup>259</sup> Questi gruppi interagivano con le culture autoctone producendo una varietà di prodotti culturali di cui anche la ricerca archeologica ha offerto prove significative.<sup>260</sup> Se questa modalità di sviluppo è caratteristica della storia indiana fin dalle sue epoche più remote, potrebbe allora costituire un'interessante pista da seguire, anche per le vicende religiose e ritualistiche: “That there is an elaboration of some significance between the rituals as described in the *Ṛgveda* and the same rituals as described later in the other Vedic texts is apparent if a comparison is made of references to the *Aśvamedha*, for example”.<sup>261</sup>

Se la cultura brahmanica è il tentativo continuo di attualizzare e riproporre quei tratti del mondo vedico avvertiti come eterni e immutabili, quindi divini, allora, in quest'operazione – che avrebbe compreso anche la nascita del sanscrito come varietà linguistica del ceto colto brahmanico che guardava

<sup>255</sup> Da questo periodo prevalse l'uso dei pracriti come provano le colonne di Aśoka. Le lingue usate da *bauddha* e *jaina* entrarono in crisi e l'onda di prestigio del sanscrito finì per travolgerli: Deshpande (1993)<sup>a</sup>, p. 15. Sull'*aśvamedha* come elemento specifico del periodo successivo ai Maurya vedasi Chierichetti (2011)<sup>a</sup>, p. 131-132 e Mani (2005), pp. 37-41. Sul legame tra sanscrito e dinastia Śuṅga: Deshpande (1979), p. 9.

<sup>256</sup> Witzel (2006), p. 495.

<sup>257</sup> Legami tra grammatica e scienza del rituale furono già individuate da Renou (1942). Vedasi Staal (1990), p. 29.

<sup>258</sup> Thapar (1983), p. 4.

<sup>259</sup> Thapar (1983), p. 11.

<sup>260</sup> Joshi (1978).

<sup>261</sup> Thapar (1983), p. 14.

al *Veda* pur nella consapevolezza di allontanarsene sempre più – l'*āsvamedha* potrebbe costituire il parallelo di ambito religioso-culturale. Nel momento in cui i brahmani autori di *brāhmaṇa* e *śrautasūtra* costruiscono la loro civiltà basata sul rituale non possono non inserire nell'albo dei sacrifici quello che era il sacrificio vedico per eccellenza, l'*āsvamedha*. In realtà l'*āsvamedha* tramandato dalla tradizione è il frutto di una commistione, fusione di tradizioni ritualistiche delle tribù nomadiche dell'Asia centrale e di quelle delle civiltà agricolo-pastorali originarie del subcontinente, come proposto da Stephen Fuchs.<sup>262</sup>

Grazie alla mappa delle variabili tracciata in questo studio, lo sguardo su questi fenomeni sembra scrutare più a fondo. Come nelle opere grammaticali si cerca di definire un modello linguistico che rimandi al *Veda* e sfugga alle “corruzioni” manifeste nei *praciti*, così, allo stesso modo, nelle opere rituali si cerca di precisare un modello di rituale vedico che sfugga alle insidie del tempo e alla decadenza dei costumi. La lingua definita dalla grammatica non può però sottrarsi ai condizionamenti del tempo, secondo quel processo ben spiegato da Madhav Deshpande per cui ciò che si registra come variante regionale (*deśī*), in contrapposizione alla *daivī vāc*, finisce per rientrare in quel sanscrito definito dalla comunità degli *śiṣṭa*. Il sanscrito è sempre modellato dalla comunità dei brahmani e la sua pretesa eternità immutabile finisce in qualche modo per essere paradossale: “Each new generation of these linguistic élites may provide previously unknown facts about eternal language. Thus the grammar of this eternal language is in theory, quite paradoxically, not eternal. It has to be a continually changing entity”.<sup>263</sup>

Il richiamo alla tradizione vedica opera sia nella linguistica, sia nella ritualistica. Il rituale dei *kalpasūtra* è, al pari dell'elaborazione della grammatica, il tentativo manifesto di una cultura che mira a reinventarsi a partire da un sistema culturale (religioso e linguistico) inteso come fondamento della propria esistenza e riconosciuto ecumenicamente come prestigioso e imprescindibile. Come ogni operazione di questo tipo, anche l'imponente sistema messo in atto dai ceti colti indiani a cavallo tra la fine del I millennio a. C. e l'inizio del I millennio d. C. non può essere conservazione *tout court*, ma deve essere, necessariamente, “re-interpretazione” e “re-invenzione”.

In questa reinvenzione dell'*āsvamedha* da parte dei brahmani verso la fine del I millennio a.C. in India c'è allora il sacro di un anelito verso il trascendente e c'è il profano di una straordinaria e programmata costruzione culturale.

## Bibliografia

- AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di filosofia e epistemologia, logica formale, linguistica, psicologia, psicoanalisi, pedagogia, antropologia culturale, teologia, religioni, sociologia*, Garzanti, Milano, 1990
- Aithal (1986), *Non-Rgvedic citations in the Āśvalāyana śrautasūtra*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi.
- Aklujkar (1996), *The early history of Sanskrit as supreme language*, in J. E. M. Houben, *Ideology and status of Sanskrit: contributions to the history of the Sanskrit language*, E. J. Brill, Leiden, 59-85.
- Albright-Dumont (1934), *A parallel between Indic and Babylonian Sacrificial Ritual*, in “Journal of the American Oriental Society”, Vol. 54, n. 2, 107-128.
- Allchin-Mode (1985), *The interpretation of a seal from Chanhudaro and its significance for the religion of the Indus civilization*, Seminario di studi asiatici, Napoli.
- Altekar (1938), *The position of women in hindu civilisation: from prehistoric times to the present day*, The Culture publication house, Benares Hindu university, Benares.
- and Religious Change*, in *Between the Empires. Society in India 300 BCE to 400 CE*, edited by P. Olivelle, Oxford University Press, New York, 457-495.
- Anthony (2007), *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton University Press, Princeton.

<sup>262</sup> Fuchs (1996), p. 51 e p. 61.

<sup>263</sup> Deshpande (1993)<sup>b</sup>, p. 72.

- Bandyopadhyaya (2007), *Class and Religion in Ancient India*, Anthem South Asian Studies, Anthem Press, New Delhi.
- Bayet (1941), *L'omen du cheval a Carthage: Timee, Virgile e le monnayage punique*, in “Revue des Etudes Latines”, Vol. 19/1941, 170-176.
- Bell (1997) C., *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1997.
- Bennett-Pascal (1981), *October Horse*, in “Harvard Studies in Classical Philology”, Vol. 85, 261-291.
- Bergunder et al. (2010), *Preface to the Series “Ritual Dynamics and the Science of Ritual”* (by Editorial Board: Michael Bergunder/Jörg Gengnagel/Alexandra Heidle/Axel Michaels/Bernd Schneidmüller/Udo Simon) Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, V-VI.
- Bhattacharyya (1975), *Ancient Indian Rituals and their Social Contents*, Totowa, London.
- Bhawe (1939), *Die Yajus des Aśvamedha: Versuch einer Rekonstruktion dieses Abschnittes des Yajurveda auf Grund der Überlieferung seiner fünf Schulen*, W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Biardeau (1989), *Histoires de Poteaux*, Ecole française d'Extreme-Orient, Paris [in French].
- Black (2007), *The character of the self in ancient india: priests, kings, and women in the Early Upaniṣads*, State University of New York Press, Albany.
- Bleeker (1972), *The contribution of the phenomenology o religion to the study of the history of religions*, in *Problems and Methods of the History of Religions*, edited by Bianchi/Bleeker/Bausani, Brill, Leiden, 35-54
- Bodewitz (1976), *The daily evening and morning offering (agnihotra) according to the Brāhmanas*, Brill, Leiden.
- Bodewitz (1983), *The Fourth Priest*, in *Selected studies on ritual in the Indian religions: Essays to D. J. Hoens*, Brill, Leiden, 33-68.
- Bonnefoy (1991), *Asian Mythologies*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Bryant (2007), *Krishna: a sourcebook*, Oxford University Press, New York.
- Bubbio (2004), *Il sacrificio, la ragione e il suo altrove*, Città Nuova, Roma.
- Bunko, Tokyo 1952.
- Burkert (1983), *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- Burkert (2004), *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, Harvard University Press, Cambridge.
- Buss-Michaels (2010), *The Dynamics of Ritual Formality: the Morphology of Newar Death Rituals*, in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Vol 1. Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 99-116.
- Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, UTET, Torino, 1983.
- Capozza (1963), *Spartaco e il sacrificio del cavallo (Plut., Crass., 11, 8-9)*, in “Critica storica”, fasc. 3/1963, 251-293.
- Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1992.
- Cerquiglini (1999), *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Chakrabarti (1980), *The Paribhāṣās in the Śrautasūtras*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta.
- Chapple-Venkatesananda (1984), *The concise Yoga Vāsiṣṭha*, State University of New York Press, Albany.
- Chierichetti (2011)<sup>a</sup>, *L'aśvamedha nella storia. Un'indagine sulle testimonianze storiche della celebrazione del sacrificio del cavallo in India*, in “Kervan”, n. 13-14/2011, 127-145.

- Chierichetti (2011)<sup>b</sup>, *The aśvamedha in the Rāmāyaṇa: a way to reestablish the primordial unity of the sacrifice*, in *Il sacrificio alla base della costruzione dell'identità culturale indiana*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1-66.
- Chierichetti (2011)<sup>c</sup>, *L'Āśvalāyanaśrautasūtra come fonte per lo studio dell'aśvamedha. Analisi della stringa rituale secondo un metodo olistico*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Torino.
- Clooney (1986), *Jaimini's Contribution to the Theory of Sacrifice as the Experience of Transcendence*, in "History of Religion", Vol. 25, n. 3/1986, 199-212.
- Clooney (1987), *Early Mīmāṃsā and Post-Modern Theology*, in "Journal of the American Academy of Religion", Vol. 55, n. 4, pp.659-684.
- Clooney (1987), *Why the Veda Has No Author: Language as Ritual in*
- Clooney (1990), *Thinking Ritually: Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Institut für Indologie der Universität Wien (Publications of the De Nobili Research Library), Vienna.
- Coomaraswamy (1936), *A note on the Aśvamedha*, in "Archiv Orientalni", S/1936, 306-317
- D'Onofrio (1954), *Le 'nozze sacre' della regina col cavallo*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", nn. 24-25/1953-1954, 133-162.
- Dandekar (1995), *The other six forms of the soma-sacrifice (also containing the Agnistoma expiation rites)*, Vaidika Saṃśodhana Majrala, Puna.
- Dange (2000), *Vedic Sacrifices early nature (some problems and discussions)*, Aryan Books Int., New Delhi.
- Daniélou (1964), *The Myths and Gods of India: The Classic Work on Hindu Polytheism*, Inner Tradition International, Rochester.
- Davis-Sigal-Weyuker (1983), *Alphabets and Strings in Computability, Complexity, and Languages: Fundamentals of Theoretical Computer Science*, Academic Press, Orlando.
- Delebecque (1951), *Le cheval dans l'Iliade: suivi d'un lexique du cheval chez Homère et d'un essai sur le cheval pré-Homérique*, Klincksieck, Paris.
- Della Palma (2001), *Il teatro e gli orizzonti del sacro*, V&P, Milano [1965].
- Deshpande (1979), *Sociolinguistic Attitudes in India. An Historical Reconstruction*, Karoma Publishers, Ann Arbor.
- Deshpande (1993)<sup>a</sup>, *Sanskrit & Prakrit. Sociolinguistic Issues*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Deshpande (1993)<sup>b</sup>, *Sanskrit Grammarians: Differing Perspectives in Cultural Geography*, in M. Deshpande, *Sanskrit & Prakrit, sociolinguistic issues*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 53-74.
- Detienne (1998), *Apollon le couteau à la main: une approche expérimentale du polythéisme grec*, Gallimard, Paris.
- Devoto (1958), *Scritti minori (Vol. 1)*, Le Monnier, Firenze.
- Doniger (1988), *Textual sources for the study of Hinduism*, Manchester Univ. Press, Manchester.
- Doniger O'Flaherty (1980), *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Dumont (1927), *L'Aśvamedha: Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte vedique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisaṃhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyāyanaśrautasūtra)*, Louvain-Paul Geuthner, J.B. Ista Impriemeur, Paris.
- Dumont (1939), *L'agnihotra: description de l'agnihotra dans le rituel vedique, d'après les Śrautasūtras de Kātyāyana (Yajurveda blanc), Āpastamba, Hiranyakeśin, Baudhāyana, Manus (Yajurveda noir), Āśvalāyana, Śāṅkhāyana (Rgveda), et le Vaitana-Sūtra (Atharvaveda)*, The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Dumont (1948), *The Horse-Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa: The Eighth and Ninth Prapāṭhakas of the Third Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", Vol. 92, n. 6 (Dec. 27, 1948), 447-503.

- Dumont (1950), *The Horse-Sacrifice in the Taittiriya-Brahmana*, in “Journal of the American Oriental Society”, Vol. 70, n. 2, 122-124
- Eggeling (1882), *The Śatapatha Brāhmaṇa, according to the text of the Mādhyamdhina School*, translated by J. Eggeling, Clarendon Press, Oxford.
- Eliade (1999), *Il mito dell’eterno ritorno: archetipi e ripetizione*, Edizioni Borla, Roma.
- Eliade (1993), *Mito e realtà*, Borla, Roma.
- Elizarenkova (1995) T.J., *Language and style of the Vedic Ṛṣis*, State University of New York, Albany.
- Flinn (2007) F.K., *Encyclopedia of Catholicism*, Facts On File, New York.
- Frawley (1991), *Gods, sages and kings: Vedic secrets of ancient civilization*, Passage Press, Salt Lake City.
- Fuchs (1988), *The Vedic horse sacrifice in its culture-historical setting*, in S.C. Chakrabarti, *Social Science and Social Concern*, Felicitation Volume in Honour of Professor B. K. Roy Burman, Mittal Publications, 1988, 415-434.
- Fuchs (1996), *The Vedic horse sacrifice: in its culture-historical relations*, Inter-India Publications, New Delhi.
- Garcia-Ramon (1992), *Griechisch ieròs und seine Varianten, vedisch iṣira*, in R. Beeks, A. Lubotsky, J. Weitenberg, et al., *Rekonstruktion und relative Chronologie*, Akten der VIII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Leiden, 31. August-4. September, 1987, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck, 188-191.
- Garg (1992), *Encyclopaedia of Hindu World*, Concept Publishing Company, New Delhi.
- Ghurye (1979), *Vedic India*, Popular Prakashan, Bombay.
- Girard (2005), *Violence and the sacred*, The Athlone Press, London.
- Golvers-Vande Walle (2003), *The History of the Relations Between the Low Countries and China in the Qing Era (1644-1911)*, Leuven University Press, Leuven.
- Gonda (1957), *Ancient indian kingship from the religious point of view*, in “Numen”, n. 3, fasc. 1 (Jan. 1956), fasc. 2 (Apr. 1956); n. 4, fasc. 1 (Jan. 1957), fasc. 2 (Apr. 1957), 36-71 (3.1); 122-155 (3.2); 24-58 (4.1); 127-164 (4.2).
- Gonda (1962), *Some Notes on the Study of Ancient-Indian Religious Terminology*, in “History of Religion”, Vol. 1, n. 2, 243-273.
- Gonda (1988), *Mantra interpretation in the Śatapatha brāhmaṇa*, Brill, Leiden.
- Gonda (1989), *Prayer and Blessing: Ancient Indian Ritual Terminology*, Brill, Leiden.
- Goossens (1939), *Un texte grec relatif a l’Ashvamedha*, Extract de “Journal Asiatique”.
- Gopal (1983), *India of Vedic Kalpasūtras*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Haldar (2008), *A study of Soma sacrifices in the Aśvalayana Śrautasūtra*, Sanskrit Book Depot, Kolkata.
- Hazra (1955), *The common Source of Origin of the Purāṇa Pancalakṣaṇa and the Mahābhārata*, in “Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute”, n. 36, 190-203.
- Heesterman (1985), *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Oxford University Press, Delhi.
- Heesterman (1993)<sup>a</sup>, *La reception du “roi Soma”*, in *Essais sur le rituel*, Vol. 3/1993, Peeters, Leuven, 7-14;
- Heesterman (1993)<sup>b</sup>, *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, University of Chicago Press, Chicago.
- Heesterman (2010), *The Development and Impact of Ancient Indian Ritual*, in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, Vol 1. *Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 203-214.

- Hiltebeitel (2011), *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford University Press, Oxford/ New York.
- Hopcroft-Rajeev Motwani-Ullman (1979), *Introduction to Automata Theory, Languages, and Computation*, Addison Wesley, Reading.
- Howey (2002), *The horse in magic and myth*, Mineola/Dover [1923].
- Hubbell (1928), *Sacrifice in Antiquity*, in "Yale Classical Studies", n. 1, pp.181-192.
- Hubert-Mauss (1899), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, F. Alcan, Paris.
- indo-aryennes, College de France, Institut de Civilisation Indienne, Edition Diffusion de Boccard, Paris, 97-264.
- Isichei (1995), *A history of Christianity in Africa: from antiquity to the present*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Lawrenceville.
- J.E.M. Houben (1996), *Ideology and status of Sanskrit: contributions to the history of the Sanskrit language*, E. J. Brill, Leiden.
- Jamison (1995), *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife. Women, ritual and hospitality in ancient India*, Oxford University Press, New York.
- Johnson (1998), *The Sauptikaparvan of the Mahābhārata: the massacre at night*, Oxford University Press, Oxford.
- Joshi (1978), *Interlocking of Late Harappan culture and Painted Grey Ware culture in the light of recent excavations*, in "Man and Environment", n. 2, 98-101.
- Kak (2002), *The Ashvamedha: the rite and its logic*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Kanta (1953), *A grammatical dictionary of Sanskrit (Vedic)*, Moolchand Khairātī Rām Trust, Delhi.
- Karmakar (1949), *Aśvamedha. Its Original Significance*, in "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute", n. 30, 332-345.
- Karmakar (1953), *The Pāriplava (revolving Cycle of Legends) at the Aśvamedha*, in "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute", n. 33, 26-40.
- Kashikar (1954), *The Ritual of Vājapeya Sacrifice*, in "Poona Orientalist", n. 19, 40-46.
- Kashikar (1968), *A survey of the Śrautasūtras*, University of Bombay, Bombay.
- Khan (2006), *Islam In Modern Asia*, MD Publications Pvt Ltd, New Delhi.
- Koskikallio (1992), *Jaiminibhārata and aśvamedha*, in "Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Östasiens", n. 26, 111-119.
- Koskikallio (1995), *Epic Descriptions Of The Horse Sacrifice*, in "Cracow Indological Studies", Vol. 1 (International Conference On Sanskrit And Related Studies September 23-26, 1993, Cracow, Poland), The Enigma Press, Cracow, 165-177.
- Kunin-Miles Watson (2006), *Theories of Religion: A Reader*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Kunte (1974), *The Vicissitudes of Aryan Civilization in India: the history of the Vedic and Buddhist polities: their origin, prosperity and decline*, Heritage, Delhi.
- La Terza (1922), *L'Aśvamedha nel Rig Veda*, in "Rivista Indo-Greca-Italica", n. 6, 133-142.
- Lamb (2002), *Rapt in the name: the Ramnamis, Ramnam, and untouchable religion in Central India*, State University of New York Press, Albany.
- Lévi (2003), *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Brepols, Turnhout [1898].
- Macdonell (1897), *Vedic Mythology*, Trübner, Strassburg.
- Mahony (1998), *The Artful Universe: An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, State University of New York Press, Albany.

- Maines-McCallion (2007), *Transforming Catholicism: Liturgical Change in the Vatican II Church*, Lexington Books, Plymouth.
- Malamoud (2005), *La danse des pierres: etudes sur la scene sacrificielle dans l'Inde ancienne*, Seuil, Paris.
- Mani (2005), *A Journey Through India's Past*, Norther Book Centre, New Delhi.
- Mazza (1999) E., *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, A Pueblo Book (The Liturgical Press), Collegeville.
- McClymond (2008), *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- McDaniel (2003), *Making Virtuous Daughters and Wives: An Introduction to Women's Brata Rituals in Bengali Folk Religion*, State University of New York Press, Albany.
- Michaels (2004), *Hinduism: Past and Present*, Princeton University Press, Princeton.
- Michaels (2010), *The Grammar of Rituals*, in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Vol 1. Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 7-28.
- Michaels-Mishra (2010), *Introduction*, in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Vol 1. Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 3-6.
- Miller (1985), *The Vision of Cosmic Order in the Vedas*, Routledge & Kegan, Paul, London/Boston/Melbourne/Henley.
- Minkowski (1989), *Janamejaya's Sattra and Ritual Structure*, in "Journal of the American Oriental Society", Vol. 109, n. 3, 401-420.
- Minunno (2004), *Un'uccisione rituale fenicia*, in "Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico", Vol. 21/2004, 115-124.
- Mitra (1979), *Prehistoric India. Its place in the world's cultures*, Bharatiya Publishing House, Varanasi-Delhi.
- Ninck (1935), *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, E. Diederichs Verlag, Jena.
- Ogibenin (1973), *Structure d'un mythe vedique*, Mouton, The Hague-Paris.
- Oinas (1997), *Studies in Finnic Folklore*, Curzon Press, London.
- Parkhe (1982) M. S., *Agnihotra: the Vedic solution for present-day problems*, Tilak Maharashtra Vidyapeeth (Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala), Poona.
- Parpola (1983), *The pre-Vedic Indian background of śrauta rituals*, in F. Staal, *Agni. The vedic ritual of the fire altar*, Asian Humanities Press, Berkeley, 41-75.
- Parpola (1988), *The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dāsas*, in "Studia Orientalia", Vol. 64, 195-302.
- Parpola (1992), *The 'fig deity seal' from Mohenjo-daro: its iconography and inscription*, in C. Jarrige (ed.), *South Asian Archaeology 1989*, Monographs in World Archaeology 14. Madison: Prehistory Press, 227-236.
- Patton (2005), *Bringing the Gods to Mind. Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.
- Penner (1985), *Language, Ritual and Meaning*, in "Numen", n. 32, fasc. 1, 1-16,
- Pollock (1985), *The Theory of Practice of Theory in Indian Intellectual History*, in "Journal of the American Oriental Society", Vol. 105, n. 3/1985, 499-519.
- Pollock (1998), *The Cosmopolitan Vernacular*, in "The Journal of Asian Studies", Vol. 57, n. 1, 6-37.
- Pollock (2001), *The Death of Sanskrit*, in "Comparative Studies in Society and History", Vol. 43, n. 2, 392-426.
- Pollock (2006), *The language of the gods in the world of men: Sanskrit, culture, and power in premodern India*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

- Prakash (1988), *The critical and cultural study of the Śatapatha Brāhmaṇam*, Govindram Hasanand, Delhi.
- Proceedings of the conference “Ritual Dynamics and the Science of Ritual”, Heidelberg 22.IX.2008  
02.X.2008, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010
- Pruthi (2004), *Vedic civilization*, Discovering Publishing House, New Delhi.
- Puhvel (1955), *Vedic Aśvamedha and Gaulish Epomeduos*, in “Language” (“Linguistic Society of America”),  
n. 31, 353-354.
- Raja (1946), *Was Soma an Intoxicating Drink of the People?*, in “Adyar Bulletin Library”, n. 10, 90-105.
- Ramachandran (1951), *Aśvamedha site near Kalsi*, in “Journal of Oriental Research Madras”, n. 21, 1-31.
- Ranade (2006), *Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*, Indira Gandhi National Centre for the Arts - Aryan  
Books International, New Delhi.
- Randal-O’Hallaron (2003), *Computer Systems: A Programmer’s Perspective*, Pearson Education, Upper  
Saddle River.
- Rappaport (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rapson (1922), with W. Haig, R. Burn, H. Dodwell, M. Wheeler, *The Cambridge history of India*. Vol. 1.  
*Ancient India*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).
- Ravera (1995), *Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Torino.
- Rengarajan (1999), *Glossary of Hinduism*, Oxford & IBH Pub. Co., New Delhi.
- Renou (1942), *Les connexions entre le rituel et la grammaire en Sanskrit*, in “Journal Asiatique”, n. 233 (1941-  
1942), 105-165.
- Renou (1949), *La valeur du Silence dans le Culte Vedique*, in “Journal of the American Oriental Society”, Vol.  
69, n. 1, 11-18.
- Renou-Filliozat (1985), *L’Inde classique: manuel des elude indiennes*, Librairie d’Amerique et d’Orient,  
Maissonneuve, Paris [1947-1953].
- Rivière (1995), *Les rites profanes*, Presses universitaires de France, Paris.
- Samuel (2008), *The origins of yoga and tantra: Indic religions to the thirteenth century*, Cambridge University  
Press, Cambridge.
- Scharfe (1989), *The State in Indian Tradition*, Brill, Leiden.
- Sharma (1977), *Culture & Civilization as revealed in the Śrautasūtras*, Nag Publishers, Delhi.
- Sparreboom (1985), *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden.
- Spess (2000), *Soma: the divine hallucinogen*, Park Street Press, Rochester.
- Staal (1979), *The Meaninglessness of Ritual*, in “Numen”, n. 26, fasc. 1, 2-22.
- Staal (1982), *The Science of Ritual*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.
- Staal (1983), *The Agnicayana project*, in Staal F., *Agni. The vedic ritual of the fire altar*, Asian Humanities  
Press, Berkeley, 456-475.
- Staal (1989), *Rules without meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*, Peter Lang, New York.
- Staal (1990), *Jouer avec le feu. Pratique et theorie du rituel vedique*, Edition Diffusion de Boccard, Paris.
- Stuart Olson-Pappas (1994), *An Ethnohistorical dictionary of the Russian and Soviet empires*, Greenwood  
Press, Westport.
- Stutley (1969), *The Aśvamedha or Indian Horse Sacrifice*, in “Folklore”, Vol. 80, n. 4, 253-261
- Swennen (2007), *Portrait du cheval sacre dans la religion vedique*, in “Studien zur Indologie und Iranistik”,  
n. 24/2007, 174-221.
- Talbott (1995), *Sacred sacrifice: ritual paradigms in Vedic religion and early Christianity*, P. Lang, New York.



- Tejomayananda (1993), *Hindu Culture: An Introduction*, Chinmaya Mission West, Mumbai.
- Teshima (2005), *Night Ritual in Aśvamedha: An Outline of the Rite described in the old Śrauta-Sūtras of the Taittirīya School*, in “Journal of Indian and Buddhist Studies”, n. 53, fasc. 2, 1001-1004.
- Teshima (2008), *Die Entwicklung des vorbereitenden Rituals im Aśvamedha: ausgehend von der Darstellung im Vādhūla-Śrauta-Sūtra*, Logos, Berlin.
- Thachil (1985), *The vedic and the christian concept of sacrifice*, Pont. Inst. of Theology and Philosophy, Kerala.
- Thapar (1978), *Ancient Indian Social History: Some Interpretations*, Orient Langman Private Limited, Hyderabad.
- Thapar (1983), *The Archeological Background to the Agnicayana Ritual*, in F. Staal, *Agni. The vedic ritual of the fire altar*, Asian Humanities Press, Berkeley, 3-40.
- Thite (1975), *Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts*, University of Poona, Poona.
- Timpanaro (2005), *The Genesis of Lachmann’s Method*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Torella (2011), *The philosophical traditions of India: an appraisal*, Indica book, Varanasi.
- Tsuji (1952), *On the relation between Brāhmaṇas and Śrautasūtra*, The Toyo Bunko, Tokyo.
- Verpoorten (1987), *Mīmāṃsā Literature in A History of Indian Literature* (Vol. 6, Fasc. 5), Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Wadley (2005), *Essays on North Indian Folk Traditions*, Chronicle Books, Bangalore.
- Wangu (2003), *Images of Indian Goddesses: Myths, Meanings, and Models*, Shakti Malik Abhinav Publications, New Delhi.
- Wasson (1971)<sup>a</sup>, *Soma: divine mushroom of immortality*, Hancourt Brace Jovanovich, New York.
- Wasson (1971)<sup>b</sup>, *The Soma of the Rig Veda: What Was It?*, in “Journal of the American Oriental Society”, Vol. 91, n. 2/1971, 169-187.
- Watkins (1995), *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, New York.
- Wilke (2010), *Basic Categories of a Syntactical Approach to Rituals. Arguments for a “Unitary Ritual View” and the Paraśurāma-Kalpāsūtra as “Test-Case”*, in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Vol 1. Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 215-262.
- Winternitz (1920), *Die Frau in den Indischen Religionen*, Verlag von Curt Kabitzsch, Leipzig.
- Witzel (1989), *Tracing the Vedic Dialects*, in *Dialectes dans les litteratures*, Collèges de France, Paris, 97-265.
- Witzel (2006), *Brahmanical Reaction to Foreign Influence and to Social*, in *Between the Empires: Society in India 300 BCE to 400 CE*, (edited by P. Olivelle), Oxford University Press, New York, 457-500.
- Womack (2003), *Sport As Symbol: Images of the Athlete in Art, Literature and Song*, McFarland and C. Publishers, Jefferson.

Pietro CHIERICHETTI (1978) è laureato in Lingua e Letteratura sanscrita presso l’Università degli Studi di Torino e ha completato nel 2011 il Dottorato in Studi Euro-asiatici – Indirizzo indologico e tibetologico. Ha tradotto per la prima volta in italiano dall’originale sanscrito l’*Abhinayadarpaṇa* di Nandikeśvara, un fondamentale testo sulla danza e sul teatro in India. Ha pubblicato vari articoli sulle pratiche ritualistiche dell’India antica e ha tenuto numerose conferenze sull’India e sulla cultura religiosa *hindū*. Le sue ricerche sono rivolte alle dinamiche religiose di epoca vedica e brahmanica, in particolare alla scienza del rituale e alle nuove prospettive di ricerca della Ritual Grammar. La sua indagine si svolge soprattutto attraverso la letteratura degli *śrautasūtra*.

