

*Charles Malamoud*

I CONTORNI DELLA MEMORIA  
NELL'INDIA BRAHMANICA

*Traduzione di Luca Falaschi*



Adelphiana

[www.adelphiana.it](http://www.adelphiana.it)

28 febbraio 2003

Poco meno di mille anni fa, tra il 1020 e il 1030, viveva prigioniero alla corte di Ghazna, in Afghanistan, un uomo che gli storici moderni sono concordi nel ritenere il maggior erudito della sua epoca: avrete capito che sto parlando di al-Biruni. Matematico, astronomo, geografo, mineralogista, al-Biruni è anche autore di una splendida descrizione dell'India, ed è naturalmente per quest'opera – la sola che, grazie alla traduzione di Sachau,<sup>1</sup> mi sia accessibile – che faccio riferimento a lui apprestandomi a esaminare alcune forme indiane della memoria. Non mi dilungherò sui pregi di questo libro: molti altri l'hanno fatto prima di me, tra i quali, di recente, l'indologo e filosofo Wilhelm Halbfass.<sup>2</sup>

1. *Alberuni's India, an account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about A.D. 1030*, a cura di E.C. Sachau, Routledge and Kegan Paul, London, 1910.

2. W. Halbfass, *India and Europe, an Essay on Understanding*, State University of New York Press, Albany, 1988, pp. 23-28.

Mi limiterò a dire che secondo me questo spirito luminoso e libero va annoverato fra i precursori dell'antropologia e degli studi comparativi.

Preoccupazione costante di al-Biruni è porre a confronto le cognizioni e le dottrine degli indiani con quelle degli arabi, dei persiani, dei greci. Nella sua prosa s'incontrano a volte formulazioni sintetiche davvero sorprendenti. All'inizio del capitolo v, ad esempio, al-Biruni si prepara a descrivere la religione degli indiani e vuole stabilire in via preliminare alcuni punti fermi, ponendo in luce quello che per ognuna delle religioni da lui considerate rappresenta la cifra, la parola chiave: per l'Islam – afferma – è la professione di fede nell'unicità di Dio; per i cristiani, la Trinità; per gli ebrei, la celebrazione del sabato; per gli indiani, la trasmigrazione. Ciò che salta agli occhi in questo elenco è ovviamente la caratterizzazione dell'ebraismo: mi sembra una prova di grande perspicacia individuare, in quella che a prima vista appare come una semplice osservanza rituale fra le altre, un elemento essenziale non solo della vita, ma anche del pensiero religioso. Riconosciamo dunque ad al-Biruni questa perspicacia. Qui però mi soffermerò su quanto sostiene a proposito degli indiani. Al-Biruni ha visto giusto? Sì, senza dubbio, ed è facile immaginare che i sapienti brahmani presso i quali si era scrupolosamente documentato gli avessero spiegato come tutte le dottrine soteriologiche di cui erano adepti, e che non erano separabili da ciò che si definisce religione, mirassero a liberare l'anima da quella catena che è la necessità di rinascere all'infinito. In

primo luogo, allora, dobbiamo capire bene in che cosa consista tale prigionia.

Il lettore di al-Biruni deve solo tener presente, da una parte, che questa credenza non è peculiare soltanto di brahmanesimo o induismo, ma ha ancora più importanza per le altre religioni dell'India, il buddhismo e il jainismo; dall'altra, che tale dottrina, presentata come un mistero, compare soltanto nell'ultimissima fase del vedismo. In pratica il Veda, il corpus testuale più antico, la ignora.<sup>1</sup>

Ciò che invece risulta problematico nella formulazione di al-Biruni è l'idea che la credenza nella trasmigrazione sia un articolo di fede che fonda la comunità degli indù. Senza dubbio la dottrina della trasmigrazione è esposta, o presupposta, nella maggior parte dei testi che formano l'ortodossia brahmanica; tuttavia la trasmigrazione, con la legge di retribuzione degli atti a essa legata, viene presentata più che altro come un sapere fondamentale e incontestabile: tale è il corso delle cose e bisogna prenderne coscienza. La comunità, una comunità, si costituisce invece quando occorre scegliere una strada, certe regole di comportamento, per uscire da questo ingranaggio. Va inoltre osservato che il meccanismo della trasmigrazione riguarda sempre le anime individuali, mai un gruppo. Non vi è quindi memoria collettiva delle vite precedenti, non vi

1. Per un esame critico recente della genesi dell'idea di trasmigrazione in India, si veda H.W. Bodewitz, *The Hindu doctrine of transmigration. Its origin and background*, in «Indologica Taurinensia», XXIII-XXIV, 1997-1998 (*Professor Gregory M. Bongard Levin Felicitation Volume*), pp. 583-605.



è collettività delle vite anteriori di coloro che formano oggi una collettività di contemporanei. Senza dubbio ogni generazione trasmette alla successiva un'eredità di ricordi. Ma accanto a questa cronologia comune a tutti, che rende possibile lo sviluppo storico e in base alla quale a ogni individuo è concesso un lasso di tempo circoscritto, esiste, per ciascuno, la sequenza infinita delle forme d'esistenza umane, divine o animali che un'anima individuale è portata ad assumere, sequenza che obbedisce a una cronologia completamente diversa. Il mio antenato è tutt'altra cosa rispetto a me in una vita precedente (anche se talvolta i due possono coincidere). Ora, occorre sapere che, nel sistema della trasmigrazione generalmente accettato nell'India tradizionale, ogni volta che si nasce una sorta di tempesta, il vento della nascita, porta via il ricordo delle nascite e delle vite precedenti.<sup>1</sup> Così una parte immensa, anzi in realtà infinita, del passato dell'individuo, della sua esperienza, sfugge alla sua coscienza, mentre la sua condizione presente è rigidamente determinata dalle tracce lasciate in lui da ciò che ha fatto e subito nelle vite passate.<sup>2</sup> Non mi

1. Si veda C. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte, Paris, 1989, p. 87 [trad. it. *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano, 1994, p. 92].

2. Sulle «rimanenze» delle vite precedenti e sul modo in cui impregnano e informano l'attività psichica della vita presente, si veda in particolare L. Kapani, *La notion de samskara*, 2 voll., Publications de l'Institut de civilisation indienne, 59, De Boccard, Paris, 1992-1993.

azzarderei ad affermare – sarebbe soltanto un’ipotesi, una mera speculazione – che si debba mettere in rapporto (che tipo di rapporto, poi?) la doppia temporalità dell’individuo con la scarsa attenzione riservata nell’India brahmanica al passato collettivo. Ho notato però che nei testi relativi a questo ambito, a questo aspetto della civiltà indiana, il tema della commemorazione, della celebrazione di un passato comune che non sia mitico è pressoché inesistente.

Compare invece di frequente il tema della memoria del passato personale. In primo luogo, per rimanere sul piano dottrinale, rileviamo che l’amnesia riguardante le vite anteriori non è definitiva: alcuni esseri privilegiati possono ottenere, grazie a una vita particolarmente virtuosa, esercizi ascetici straordinari e la pratica dello yoga, l’illuminazione-rivelazione detta *jatismara*, il ricordo delle vite passate.<sup>1</sup> D’altronde, nella poesia sanscrita e nel teatro, l’affiorare del passato nella coscienza all’interno di una stessa vita è un tema fecondo, ben classificato e analizzato dai teorici indiani della poetica:<sup>2</sup> non si tratta tanto di compiere sforzi per alimentare il ricordo, quanto di rendersi degni di essere visitati dall’immagine del passato, di accogliere la sorpresa del riconoscimento. Un’emozione provata adesso è come accresciuta, resa più intensa e nobile quan-

1. Si veda Louis Renou, in L. Renou, J. Fillozat *et al.*, *L’Inde classique. Manuel des études indiennes*, vol. I, Payot, Paris, 1947, par. 1149.

2. Si veda E. Gerow, *A Glossary of Sanskrit Figures of Speech*, Mouton, La Haye, 1971, p. 323.

do si accompagna al ricordo di un'emozione analoga provata un tempo nelle medesime circostanze. A proposito dell'opera più perfetta, e in ogni caso più famosa, del teatro sanscrito, la *Shakuntala* di Kalidasa,<sup>1</sup> si è potuto parlare di «teatro della memoria»: essa si basa interamente sulla catastrofe provocata da un'amnesia iniziale, e poi sull'invasione del presente da parte della memoria ritrovata. La rammentazione è una risorsa poetica alla quale si attinge con facilità e naturalezza, tanto più che la parola *smara*, «memoria», significa anche «amore», e di fatto nei testi indiani, sia letterari che devozionali, i ricordi sono per lo più ricordi d'amore o indotti dall'amore. L'India ama la memoria, questo tipo di memoria, ama la polisemia dell'amore-memoria.<sup>2</sup>

Ma al di fuori di questa memoria delle emozioni, che cosa esattamente si considera «memorabile» nell'India brahmanica? A che genere di dati la memoria fornisce contorni e, viceversa, quali sono gli oggetti che essa delimita? Forse è giunto il momento di provare a definire l'espressione «India brahmanica», grazie alla quale a mia volta delimito l'ambito di cui mi sto occupando. Quella che viene così designata non è una realtà storica in senso proprio, sebbene l'India brahmanica sia cronologicamente successiva all'India vedica, cioè l'India dell'epoca in cui sono stati composti i Veda, e sia com-

1. Si veda L. Bansat-Boudon, *Le théâtre de Kalidasa, traduit du sanskrit et du prakrit, présenté et annoté par L.B.B.*, Collection Connaissance de l'Orient, Gallimard, Paris, 1996.

2. Si veda Malamoud, *op. cit.*, pp. 295-305 [trad. it. cit., pp. 301-12].

presa, nell'uso generale, in quella che si definisce India antica, precedente alla penetrazione musulmana. (In certo modo, però, l'India brahmanica è viva ancora oggi, e rappresenta un settore dell'India indù). La definizione è infatti più di tipo sociale, religioso ed economico: l'India brahmanica è la forma della civiltà indiana propria di uomini che ritengono vero quanto è depositato nei testi in cui si stabilisce, con dovizia di dettagli esplicativi e con le conseguenze che essa determina su ogni piano, la struttura sociale gerarchizzata, conforme all'ordine del mondo, insegnata all'inizio nel Veda; in questa struttura, i brahmani occupano il rango più alto e il loro punto di vista abbraccia la totalità. In tal senso, l'India brahmanica si distingue dagli altri versanti della civiltà indiana e in particolare dal buddhismo, a essa contemporaneo. I testi in questione formano una massa sterminata dai confini vaghi, che porta tradizionalmente il nome di *smriti*: il termine, che deriva dalla stessa radice di *smara*, significa anch'esso «memoria».

Perché questi testi si trovano riuniti sotto tale etichetta? In che cosa sono «memoria»? Il sostantivo va inteso come un'ingiunzione del tipo: «Ricordati di questo»? No, il legame che li unisce è diverso. Per capire bisogna prendere in considerazione il termine complementare a *smriti*, cioè *shruti*, alla lettera «ascolto». I testi normativi, che rappresentano l'autorità per il brahmanesimo e lo definiscono come tale, vengono ripartiti, secondo la tradizione indiana stessa, in due gruppi: la *shruti* e la *smriti*, l'Ascolto e la Memoria. La *shruti* è il testo del Veda:

eterno, increato, portatore di verità – una verità che non può essere né smentita né confermata da altre fonti di conoscenza –, inalterabile; la sua trasmissione è ininterrotta. In tempi immemorabili, in un passato atemporale, un passato senza passato, alcuni uomini eccezionali hanno ricevuto la rivelazione di questo testo, per frammenti, senza che la combinazione, la sequenza di questi frammenti implichi una cronologia e neppure il passare del tempo. Tale rivelazione è una visione, e gli uomini che hanno avuto questa visione sono veggenti che l'hanno trasposta in sequenze sonore significative e inalterabili. Nel susseguirsi delle generazioni gli uomini, a condizione di possedere i necessari requisiti sociali, hanno accesso al testo rivelato soltanto imparandolo dalla bocca di un maestro. È in questo senso che il Veda è una *shruti*, un ascolto, un oggetto da udire. E ciò che è nel Veda si trova soltanto nel Veda. L'allievo, beninteso, non si limita ad ascoltare: deve tenere a mente, ricordare, affidare alla propria memoria il testo che dovrà a sua volta trasmettere e comunque utilizzare nei riti. L'apprendistato si svolge senza il ricorso alla scrittura, anche quando ormai essa era entrata nell'uso. Ebbene, si tratta di testi voluminosi, assai difficili da capire (ma questo non ha molta importanza), che vanno ripetuti nei minimi dettagli con una pronuncia particolare e arcaica. Per compiere tali prodezze mnemoniche, i brahmani hanno messo a punto tecniche di apprendimento di crudele ingegnosità, nonché alcune scienze ausiliarie (le «membra» del corpo vedico), divenute poi autonome, che permetto-

no di analizzare, suddividere e comprendere in certa misura il testo da memorizzare e conservare. La memoria non è dunque estranea all'Ascolto. Il testo del Veda richiede di essere imparato e affidato alla memoria: se nell'India antica esiste un dovere della memoria, è proprio questo.

Che ne è allora della *smriti*, il corpus denominato Memoria? Si tratta di testi composti da autori umani o divini, in ogni caso da individui. Essi hanno dunque un inizio, non esistono dall'eternità. Non hanno dovuto essere rivelati prima di venire trasmessi: è bastato che i loro autori li componessero. La memoria individuale svolge una precisa funzione nell'apprendimento di tali testi, ma certo non più che per la *shruti*, anzi molto meno. Ma ecco la ragione di questo nome, proposto da Albrecht Weber più di centocinquant'anni fa.<sup>1</sup> Mentre le verità contenute nel Veda possono essere conosciute soltanto ascoltando il Veda stesso, il sapere contenuto nella *smriti*, nei testi della *smriti*, vi è stato depositato solo in seconda battuta. In origine le regole e i costumi insegnati nella *smriti* penetravano negli animi umani in modo del tutto naturale e spontaneo: ogni generazione ne faceva esperienza, e l'esperienza andava ad arricchire la memoria di ciascuno. Questa esperienza, questo contenuto di memoria erano accessibili e comuni a tutti. È ciò che Megastene esprime con chiarezza – afferma Weber – quando dice che gli indiani si governano

1. A. Weber, *The History of Indian Literature*, trad. ingl. a cura di J. Mann e T. Zachariae, Trübner, London, 1882, pp. 19 sgg.

*apò mnémes*, conformemente alla loro memoria, alla loro *smriti*. Il corpus testuale costituitosi a partire da questa tradizione ne avrebbe preso il nome. Ad ogni modo, la *smriti* è una tradizione della memoria. Quanto è degno di nota, nella prescrizione d'imparare e tenere a memoria i testi della *shruti* e, in secondo luogo, della *smriti*, è che tale prescrizione riguarda soltanto il contenuto e la forma del testo: le circostanze in cui essi sono stati dati o rivelati all'umanità, le condizioni di questa enunciazione non hanno alcuna rilevanza; non sono degne di essere ricordate e, ovviamente, non sono un momento della storia. Questa esclusione è un tratto tipico del carattere selettivo della memoria indiana, o quantomeno brahmanica.

In che cosa consiste la *smriti*? In senso stretto, in raccolte che in Occidente vengono talvolta denominate «codici»: esse formano un sapere sul modo in cui sono ordinati il cosmo e la società, sulle regole cui gli individui e i gruppi devono obbedire per occupare il posto che spetta loro in questo complesso. Conformandosi a tali regole, gli individui si rendono degni di andare in cielo dopo la morte, se siamo nell'ambito dell'escatologia vedica, o di ottenere una rinascita felice, se si adotta il punto di vista della trasmigrazione. Oltre a questi «codici», il più celebre dei quali è la raccolta delle *Leggi di Manu*, la *smriti* comprende le scienze ausiliarie del Veda, cui si appena accennato, le due Epopee e le enormi e verbose enciclopedie chiamate Purana, «Antichità». Le Epopee e i Purana, che contengono lunghe parti normative, sono soprattutto narrazioni. Non sarebbe però corretto dire che questi

racconti tramandano la memoria di fatti realmente accaduti, sebbene nei Purana si trovino liste genealogiche di cui non si sa bene che fare e nelle quali è impossibile distinguere il mito da qualcosa che somigli al ricordo di un fatto storico. Lo ripeto, ciò che in questi testi è considerato degno di memoria sono i testi stessi, il sapere che contengono, non la realtà alla quale eventualmente si riferiscono, l'esperienza che ha dato luogo alla costituzione di questi saperi.

Arriviamo alla temibile questione dei rapporti assai bizzarri che l'India brahmanica intrattiene con la storia, una questione troppo vasta e gravata di un peso anche ideologico perché osi trattarne qui di sfuggita, mentre parlo sotto gli auspici di Marc Bloch. Mi limiterò a delinearne i contorni, fissando però alcuni punti di riferimento. L'India ha una storia, non è una società immutabile e atemporale, come la si è voluta talvolta considerare nell'Ottocento. Abbiamo i mezzi per ricostruire questa storia? In parte sì, e molti storici indiani e occidentali si dedicano con successo a questa impresa. Si tenta inoltre – cosa particolarmente difficile – di collegare ciò che affermano i testi vedici, risalenti al secondo millennio a.C., a fatti concreti, a una concreta geografia. E può darsi che i mutamenti sociali, i conflitti di ogni genere, trovino in qualche modo espressione nei testi della *smṛiti*. In tempi recenti, Madeleine Biardeau ha mostrato che il *Mahabharata* in fondo era l'esito di un'esigenza nata dalla società, una risposta insieme dottrinale e narrativa alla minaccia che il buddhismo – dato

che il potere regale era al suo servizio – costituiva agli occhi dei brahmani.<sup>1</sup> Ma è chiaro che la messa in scena di questo conflitto è una trasposizione sul piano dell'epopea, dove i personaggi hanno un registro del tutto diverso rispetto ai protagonisti del conflitto in atto: l'epopea può certo essere una conseguenza della situazione storica concreta, ma non ne è il resoconto diretto. Soprattutto un dato, però, va assolutamente tenuto presente, una cosa che dipende solo in minima parte da ragioni contingenti, e non è riconducibile a lacune nelle nostre informazioni: lo stupefacente contrasto fra l'esistenza di opere fondamentali, in ogni campo del pensiero, e la nostra incapacità, nella maggior parte dei casi, di datarle, sia pure con un'approssimazione di uno o due secoli, se non di più. In Grecia c'è la questione omerica: in India, le questioni omeriche non si contano. Se anche le datazioni sono possibili, è solo grazie a tenui indizi, a felici concordanze: non vediamo quasi mai un autore presentarsi di persona nella sua determinazione storica. Non abbiamo idea di come le opere e i generi si siano formati. I grandi corpus dottrinali si costituiscono il più delle volte sulla base di un insieme di aforismi assai densi, che danno l'impressione di una perfezione inattaccabile e che stratificazioni di commentari spiegano e sviluppano. Ma qual è la genesi di questi aforismi iniziali, di che cosa sono la condensazione?

1. M. Biardeau, *Le Mahabharata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, Éditions du Seuil, Paris, 2002, 2 voll., in particolare vol. I, pp. 136-61.

Un esempio impressionante e paradossale di quest'assenza di contesto e di collocazione è il famoso trattato sulla scienza del governo, l'*Arthashastra*, o «Insegnamento sull'Interesse». Quest'opera, alla quale la letteratura sanscrita fa spesso cenno, era an-



data perduta; se ne sono ritrovati alcuni manoscritti nel Sud dell'India, ma anche nel Gujarat, agli inizi del Novecento. Da allora si sono succedute edizioni e traduzioni commentate, con l'inevitabile corredo di controversie.<sup>1</sup> Alcune vertono sulla struttura dell'opera, ma le più sorprendenti riguardano la datazione. Tradizionalmente l'opera viene attribuita a un tale Kautilya o Kautilya, ovvero Canakya, che sarebbe stato il ministro di Candragupta, nonno dell'imperatore Ashoka. La datazione di Candragupta (in greco Sandrakottos) ci è nota da fonti greche: sarebbe asceso al trono nel 321 a.C. Diverse ragioni hanno però indotto gli storici, anche indiani, a mettere in dubbio questa data. Si propone quindi il primo secolo a.C. oppure il primo d.C., o addirittura il quarto d.C. In questo arco di sette secoli, le tre o quattro date prese in considerazione sono tutte verosimili, e comunque possibili! Ora, non stiamo parlando di un'opera di mistica o sul rituale, ma di un trattato che spiega come il re deve organizzare e governare il suo regno, mobilitare risorse, stringere alleanze per sconfiggere gli avversari ed estendere indefinitamente le sue conquiste. Da questo testo ricaviamo informazioni sulla larghezza delle strade, lo spessore delle mura, l'ammontare delle multe e delle tasse, il re-

1. *The Kautiliya Arthashastra*, parte prima: *A Critical Edition with Notes*, a cura di R.P. Kangle, University of Bombay, Bombay, 1960; parte seconda: *An English Translation with Critical and Explanatory Notes*, 1963; parte terza: *A Study*, 1965.

clutamento degli amministratori, i metodi di polizia, l'arte di redigere i trattati e gli editti, eccetera. Eppure in mezzo a tutte queste prescrizioni sui compiti del re, non compare nessun dettaglio, nessuna allusione a singoli fatti, praticamente nessun nome proprio, nessun riferimento a un dato concreto che permetterebbe di collocare nel territorio indiano e nel tempo, con un'approssimazione inferiore ai sette secoli, l'opera e il suo autore. Alla burocrazia reale è fatto obbligo di tenere un registro dettagliato degli introiti e delle spese, dei regali ricevuti e offerti, delle decisioni, dei decreti e degli editti, ma non viene fornito un solo esempio concreto. E se Kautilya si riferisce spesso ai «maestri antichi» per approvarne o criticarne l'opinione, non fornisce mai un esempio «storico» che illustri una manovra o un modo di procedere. E mai si parla di archivi, di documenti che testimonino eventi ritenuti memorabili.

A differenza del buddhismo, l'India brahmanica, quale la conosciamo dai testi, non è quasi mai legata alle vestigia né alle reliquie, concetti ben distinti, naturalmente, da quello che essa ha elaborato sul tema del «resto».<sup>1</sup> Questo significa che non si cerca mai di dare senso a una traccia? Precisiamo. Nell'induismo post-vedico ci si diletta a riconoscere nella forma di una roccia, nella crepa di una pietra, la traccia del passaggio di una divinità, l'orma dei suoi passi, il *carananyasa* di cui parla ad esempio quella guida dell'India vista dal cielo che è

1. Malamoud, *op. cit.*, pp. 13-33 [trad. it. cit., pp. 19-39].

il poema di Kalidasa intitolato *Nuvolo messaggero*.<sup>1</sup> Le localizzazioni geografiche del divino acquistano importanza con il passare dei secoli, o almeno quanto più ci si allontana dal nucleo dottrinale del brahmanesimo. Spesso, ma non sempre, ciò che viene così catturato è il movimento di un dio che cammina, la cui caratteristica è fare alcuni passi, molto più della traccia immobile di un evento che sarebbe accaduto una volta soltanto, in un dato momento del passato, in quel luogo preciso e in nessun altro. Nel brahmanesimo un luogo, anche geograficamente determinato, non è che un paradigma di sito, non è mai unico nel suo genere.

Se con una sorta di anamnesi risaliamo ai testi più antichi, al corpus vedico della *shruti*, della rivelazione che occorre ascoltare e di cui si presume i brahmani conservino la memoria, osserviamo che vi si sviluppano un pensiero e una pratica della traccia, della linea tracciante, della traccia apparentemente sconnessa della memoria, di cui mi accingo ora a parlare.

Innanzitutto è necessario ricordare che il tema centrale del Veda è il rito sacrificale. In questo senso, il Veda è un testo per l'azione: i miti, la glorificazione delle potenze divine, le meditazioni e le speculazioni sul cosmo sono ricami, spesso sublimi, su un tessuto costituito dall'atto rituale. Che cosa bisogna fare per sacrificare in modo corretto? E che cosa si fa quando si sacrifica? Aggiungo subito che una com-

1. *Meghaduta, poème élégiaque de Kalidasa traduit et annoté par R.H. Assier de Pompignan*, Collection É. Senart, 5, Les Belles Lettres, Paris, 1938, strofa 55.

ponente essenziale del rito è la parola, e in particolare quel determinato corpus di parole ed enunciati di ogni tipo che è il Veda stesso. Nel Veda la parola viene celebrata senza che sia sempre possibile distinguere fra la parola come facoltà del linguaggio, la parola come coestensiva al corpus del testo vedico, e la divinità femminile che porta questo nome. Le istruzioni vediche a proposito del rituale sono continuamente interrotte, o piuttosto sostenute, da indicazioni su quali testi vedici recitare in accompagnamento a ogni gesto, e anche da digressioni sulla natura e i poteri della Parola messa così in opera.

Da un punto di vista cronologico, eseguire una cerimonia sacrificale (se questa cerimonia riveste carattere solenne) consiste innanzitutto nello scegliere un luogo, delimitare gli spazi, segnare le aree, regolare gli spostamenti, preparare una scena e occuparla. Il luogo non è mai scelto per commemorare un evento che vi si sarebbe svolto. Al contrario, si fa piazza pulita scacciando simbolicamente gli esseri che potrebbero occuparlo, infestarlo. I punti fissi di questa scena sono i focolari di mattoni sui quali verranno accesi i fuochi. Gli spostamenti seguono traiettorie fisse tra i focolari.

Inoltre sulla scena avviene una traslazione: nel corso della cerimonia, infatti, le funzioni assegnate ai focolari situati nella parte occidentale della scena vengono trasferite ad altri che si trovano nella parte orientale – un passaggio di ruolo che si accompagna a uno spostamento dei partecipanti verso est. È come una cornice che scorre: gli oggetti ri-

mangono, ma le funzioni e le definizioni che vi corrispondono mutano. È inutile dire che nei testi del Veda questi oggetti e questi movimenti sono circondati da un simbolismo esuberante e al contempo strettamente intrecciato. I limiti dell'area sacrificale non sono steccati così rigidi come si potrebbe pensare: certo, l'area sacrificale rappresenta il cosmo, mentre l'esterno rappresenta l'informe, il non misurabile, l'inarticolato, ma poiché il cosmo è anche il tutto, deve ricordarsi dell'illimitato indifferenziato che è il suo resto e, in certo modo, includerlo. Ad esempio, alcuni blocchi di terra informe prelevati all'esterno vengono inseriti nelle strutture all'interno. L'area sacrale, d'altra parte, prevede estensioni all'esterno, enclave. Un punto di passaggio tra il dentro e il fuori è il palo sacrificale piantato esattamente sulla linea del margine orientale, metà all'interno e metà all'esterno: la vittima vi rimane attaccata un istante prima di venire condotta all'esterno, a est, per essere immolata. Una delle parole usate per «frontiera», «limite», è *sima*, letteralmente «solco»: il *Nirukta*, trattato di etimologia risalente alla fine del periodo vedico e considerato dalla tradizione un «membro» ausiliario del Veda, insegna che *sima* viene dalla radice *siv*, «cucire». La frontiera è dunque la cucitura fra due *desha*, due «paesi» o campi. Le linee di demarcazione che definiscono i contorni del terreno sacrificale sono solo un caso particolare di linee che occorre tracciare all'interno per delimitare un'area, ad esempio il luogo dove verrà costruito uno dei focolari. L'*adhvaryu*, «colui che cammi-

na», uno degli officianti, traccia tre linee con una spada di legno: con questo gesto elimina dalla terra ciò che potrebbe essersi sporcato per sputi o calpestii. Tracciare linee equivale a infliggere violenza, non al supporto su cui si agisce, ma alle potenze malefiche che lo occupano o lo minacciano. Da notare che il verbo per «tracciare linee» è lo stesso che in seguito significherà «scrivere». Altre linee, di fatto solchi tracciati con l'aratro, sono invece condotti attraverso i quali passano i soffi vitali della divinità.

Una volta che la scena sacrificale è stata così circoscritta e insieme dinamizzata dalle linee che l'attraversano, il sacrificio può avere inizio. Comincia così una nuova serie di preliminari prima di arrivare al termine, cioè la deposizione dell'offerta, vegetale, lattea o carnea, nel fuoco appropriato, che la trasporterà con le sue fiamme e il fumo fino ai suoi destinatari divini. Ma, innanzitutto, ecco un mito sulla pluralità dei fuochi.<sup>1</sup>

Prajapati, il dio cosmogonico, crea gli esseri. Fatto ciò, si sente esausto. Si tormenta di ardore ascetico, s'infiama, sente accumulare in sé una forza virile che alla fine sgorga. Che cosa sgorga? Un personaggio femminile, di nome *Viraj*, che contemporaneamente è una vacca e una figura della Parola, in particolare una formula metrica della poesia vedica, un certo tipo di strofa con un determinato numero di versi e di sillabe in ogni verso. Questa coincidenza di vacca e parola è una caratteristica ri-

1. *Taittiriya-Brahmana*, I, 1, 10, 1-6.

corrente della mitologia vedica. In questo particolare caso la vacca, una volta formata, è oggetto delle brame degli dèi e dei demoni, che vogliono impossessarsene (il verbo è *pari-grah*, che significa «delimitare»). Prajapati, il suo creatore, dice: «In verità essa appartiene a me. Vi concedo tuttavia di godere del latte che vi lascerà mungere». Lassù la *viraj* si sposta, fa un passo verso est. Prajapati se ne impossessa, cioè circonda l'orma, pronuncia una formula, e così indica la collocazione di uno dei fuochi. La *viraj* continua a procedere verso est, lasciando cinque orme, di cui Prajapati s'impossessa circoscrivendole una dopo l'altra, e che diventeranno la base di un tipo particolare di fuoco. Camminando, *vikrama* dice il testo, la *viraj* aveva creato i fuochi. Il fatto che le orme siano cinque è poi messo subito in relazione con le cinque sillabe che sono come la matrice metrica della strofa della poesia vedica costituita dalla *viraj*.

Premesso il mito d'origine, esaminiamo altri sviluppi, più complessi, riguardanti l'esecuzione del rito sul terreno. Questi sviluppi si trovano nelle istruzioni relative al sacrificio più prestigioso, l'offerta di *soma*. Il *soma* è una pianta che non siamo in grado di identificare con certezza: pestando i suoi steli a colpi di pietra viene estratto un succo che per gli dèi è liquore d'immortalità e per i mortali, stando a quanto dicono gli inni destinati a glorificarlo, una bevanda dal forte effetto eccitante, forse psicotropa. Allo stesso tempo, sul piano mitologico, Soma è un dio. È quindi un dio che gli uomini mettono regolarmente a morte, senza peraltro provo-

carne la scomparsa, per conservare e rinnovare l'immortalità degli altri dèi. Sul piano del rito e delle speculazioni direttamente collegate a esso, il fatto fondamentale è procurarsi il *soma*, portarlo solennemente nello spazio riservato al sacrificio, poi pestarne gli steli, filtrare il succo, suddividere in parti la quantità ottenuta e, infine, versare nel fuoco queste libagioni secondo un ordine ben preciso. L'offerta di *soma* si accompagna all'immolazione di vittime animali e soprattutto richiede, secondo modalità estremamente complesse, la recitazione di numerosissimi inni, canti e formule appartenenti al corpus del testo vedico. Un'idea fondamentale è che il *soma* è molto difficile da ottenere. La finzione, che rappresenta forse una delle origini del teatro in India, vuole che ci si procuri il *soma* da un mercante, con il quale appunto si mercanteggia. È una scena prototipica, affermano i testi: poiché si contratta per avere il re Soma, tutto, a questo mondo, è oggetto di commercio. Al termine della trattativa, che come sempre nel rito è predeterminata, il mercante accetta di disfarsi del *soma* al prezzo di una vacca. Non appena hanno in mano il *soma*, il sacrificante e gli officianti cacciano via il mercante a pugni e recuperano la vacca.

Il protagonista della commedia (che in quanto tale possiamo qui trascurare) è proprio la vacca *soma-krayani*, «quella che compra il *soma*». Deve possedere ogni tipo di qualità: essere vigorosa, avere il manto di un unico colore, non aver mai figliato. Essa è – ci viene ripetuto più e più volte – la Paro-

la. Quando la si porta sul terreno sacrificale per farle interpretare la sua parte, essa avanza facendo sette passi. Il sacrificante, cioè colui che si accinge a offrire il *soma*, la segue mettendo i piedi nelle sette orme della zampa anteriore destra della vacca. Perché sette? Perché quando la Parola si distribuì in diverse formule metriche, il metro poetico che apparve per ultimo, il migliore, fu la strofa nota come *shakvari*, composta da sette versi di otto sillabe. Mettendo i suoi passi nei passi della vacca, dice il testo,<sup>1</sup> il sacrificante la attira a sé e trae a sé la Parola (*vrinkte*). La squadra sacrificale prende posto intorno alla settima orma. Uno degli officianti vi depone un pezzetto d'oro, poi vi versa una libazione di burro chiarificato. Perché l'oro? Perché è proibito, pena la cecità, versare un'oblazione in un luogo che non sia il fuoco, ma l'oro è un sostituto del fuoco. Pare che con questa offerta si scongiuri il pericolo che la vacca sia consegnata davvero al mercante di *soma*. Fatta questa offerta, si tracciano linee intorno all'orma, includendovi tutto ciò che è rimasto impregnato dal burro chiarificato che si è versato. Poi si scava e si estrae questa zolla di terra, quest'orma consacrata e allargata, e la si mette in una scodella. Nella terra che ha subito una ferita e una privazione per via della cavità, più grande di quella lasciata dall'orma, si versa un po' d'acqua: l'acqua, dice il testo, lenisce e guarì-

1. *Shatapatha-Brahmana*, III, 3, 3, 1.

sce le lesioni. Poi l'officiante che ha prelevato la zolla di terra con l'orma la consegna al sacrificante, che a sua volta la passa a sua moglie; nel momento in cui prende la terra, occorre che lei sia guardata dalla vacca. L'orma estratta così dal suo luogo originario e portata via dalla moglie verrà poi frammentata e disseminata in varie zone del terreno sacrificale, vicino agli altari.<sup>1</sup> In parte sarà versata in un'altra orma, stavolta continua, il solco lasciato dalla ruota del carro che trasporta il carico di *soma*. Ciò che va tenuto ben presente è che il termine per «orma» è *pada*, che significa anche «parola». *Pada* è l'unità significante minima con cui opera la Parola. Sparpagliando l'orma, la moglie del sacrificante, che – notiamolo per inciso – rimane quasi muta per tutto il tempo del sacrificio, introduce in diversi punti della scena sacrificale la parola articolata.

L'idea che le parole lascino o creino tracce ci è familiare, ma qui vediamo che la traccia è una parola. Non occorre risalire dalla traccia alla parola; la traccia e ciò di cui essa è traccia coincidono: il lavoro della memoria è come compresso. Ma anche quest'orma, questa traccia, non viene custodita nel suo luogo, come un indizio studiato da un investigatore. Questa traccia non è destinata a testimoniare ciò che ha avuto luogo, non la si esaminerà per capire quanto è accaduto.

1. Queste considerazioni sulla parola che è traccia, una traccia non cancellata ma trasferita e dispersa, portano esse stesse il segno di una lettura: quella dei testi di Jacques Derrida: *De la Grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, e *La Dissémination*, Éditions du Seuil, Paris, 1972.

Strappata ai propri limiti e anche alla sequenza in cui era inserita, la settima orma circola furtivamente come parola. Quale parola? Ebbene, la parola e basta, se così si può dire, la parola che significa sia «parola» sia «orma» (e che quindi non può essere posta in relazione con un referente diverso da se stessa).

Il brano che ho appena riassunto e commentato non è l'unico testo vedico in cui traccia e parola siano associate. In un breve studio pubblicato nel 1958 Louis Renou elenca e spiega, in modo illuminante come sempre, i passi della poesia vedica in cui queste due accezioni di *pada* coesistono e si richiamano vicendevolmente: i tre volte sette *pada* segreti del dio del Fuoco, la traccia dell'uccello. Il *pada*, conclude Renou, è la traccia immateriale che si segue per identificare le realtà nascoste. E cita inoltre un testo in cui i poeti sono invitati a usare le parole nascoste grazie a cui gli dèi hanno raggiunto l'immortalità.<sup>1</sup>

Se torniamo alla prosa vedica, a quei trattati sul sacrificio dai quali ho derivato gli elementi che riguardano i *pada* della vacca – che è il prezzo del *soma* e una figura della Parola –, notiamo che la visione è un po' diversa da quella, più mistica, che ci offrono i testi poetici analizzati da Renou: nella prosa dei rituali, le parole che sono tracce non portano a realtà nascoste di cui sarebbero gli indizi. Qui la realtà nascosta è solo una constatazione che pog-

1. L. Renou, *Études sur le vocabulaire du Rigveda*, prima serie, Institut français d'indologie, Pondichéry, 1958, pp. 21 sg.

gia sul linguaggio: la verità delle tracce sta nel fatto che sono parole, ossia manifestazioni della potenza della Parola. La Vacca Parola passa, e le orme che lascia sono parole. Lo stesso vale per molte altre strutture e ingredienti del sacrificio: il simbolismo costantemente e perentoriamente affermato in questi testi indica che dietro le cose di cui parla il Veda si celano le parole, e che i sentieri dell'interpretazione sfociano nella parola, nella parola del Veda, ovviamente. Fornirò un ultimo esempio al proposito. Un altro testo della prosa vedica<sup>1</sup> ci fa conoscere una cerimonia sacrificale che deve durare quattro giorni. Ogni giornata è dedicata a una singola divinità. Di fatto, secondo uno schema classico in India, la serie di quattro consiste in tre più uno: il quarto elemento è una parte del tutto allo stesso titolo degli altri tre, ma è anche quello che ingloba il tutto e anzi lo supera. Anche in questo caso la quarta giornata è consacrata a una divinità che è al tempo stesso molto simile alle altre e fondamentale rispetto a loro: la dea Parola. Ecco la motivazione data dal testo: una volta terminati i riti del terzo giorno, cioè dei primi tre giorni, tutte le composizioni di strofe e di forme metriche sono state pienamente acquisite. Per il quarto giorno rimane come resto (*ucchishyate*) solo la Parola, quella parola – diremmo noi – di cui le parole che andavano dette in precedenza rappresentano la traccia annunciatrice. Di fronte a questa idea, impressionante, non posso che fermarmi.

1. *Aitareya-Brahmana*, V, 3.

© 2003 CHARLES MALAMOU