

Strategie di demarcazione e di controllo nelle rappresentazioni vediche dei luoghi oltre la morte

1. In un articolo del 1999 Heinz W. Bodewitz fa notare che, nella maggior parte degli studi sul *post-mortem* nell'induismo l'attenzione è concentrata su come l'esistenza possa continuare in cielo¹; tuttavia, continua l'indologo, poiché è improbabile che il cielo fosse pensato come una destinazione accessibile a tutti, in molti, tra gli studiosi moderni, hanno ritenuto che, oltre all'esistenza in cielo, gli antichi esegeti dell'India dovessero avere anche un'idea di inferno². Di fatto, la documentazione sulle rappresentazioni dei luoghi oltre la morte nell'India antica è tanto ricca nella letteratura post-vedica, quanto controversa negli strati più antichi; e un luogo di torture, d'incatenamento o di espiazioni, paragonabile all'immaginario infernale di altre forme culturali del Sudest asiatico³ è persino inesistente nella fonte più antica a nostra disposizione, cioè la *Rgvedasamhitā*.

Per una disamina delle rappresentazioni vediche dei luoghi oltretombali, la disposizione diacronica delle fonti, secondo la cronologia relativa più accreditata⁴, consente di fissare alcuni punti fermi: nei libri del *Rgveda* cosiddetti "famigliari" (II-VII), cronologicamente i più antichi, l'interesse dei poeti è focalizzato sul luogo di prosperità del loro patrocinator, lo *yajamāna*; negli inni raccolti nello strato più recente (*Rgveda* VIII, I e X) – il IX è una raccolta di strofe riconducibili a ciascuno dei diversi strati –, ma anche in alcune porzioni dell'*Atharvaveda*, del *Sāmaveda* e dello *Yajurveda*, le rappresentazioni del *post-mortem* si estendono anche alla sorte di quanti non hanno accesso alla sede degli dèi celesti.

¹ H.W. Bodewitz, *Yonder world in the Atharvaveda*, in «Indo-Iranian Journal» 42 (1999), pp. 107-120: p. 107.

² *Ibidem*.

³ Cfr., ad es., la recente raccolta di studi in M.C. Migliore - S. Pagani (eds.), *Inferni temporanei. Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente all'estremo Occidente*, Carocci, Roma 2012; in particolare, F. Squarcini, *Dritti all'inferno. Sull'uso politico e deontico del discorso circa le punizioni infernali nella trattatistica normativa sanscrita*, in *ibi*, pp. 87-103.

⁴ Cfr. M. Witzel, *The development of the Vedic canon and its schools. The social and political milieu (materials on Vedic Sakhas, 8)*, in Id. (ed.), *Inside the texts, beyond the texts. New approaches to the study of the Vedas* ("Opera Minora", 2), Harvard Oriental Series, Cambridge, MA 1997, pp. 257-345; H. Oldenberg, *Die Hymnen des Rigveda*. Bd. 1: *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*, Wilhelm Hertz, Berlin 1888. Alla datazione di alcuni libri, si oppongono le argomentazioni di S.G. Talageri, *The Rigveda: A Historical Analysis*, Aditya Prakashan, New Delhi 2000, cap. 1.

Il confronto fra i diversi strati della letteratura vedica consente dunque di sostenere che l'interesse per le rappresentazioni della morte e dei luoghi ultraterreni è mutato, ovvero che il tema dell'aldilà ha ricevuto maggior attenzione da parte dei teologi da un certo momento in poi, assumendo diverse sfaccettature secondo il gusto, gli interessi e il bagaglio di rappresentazioni degli autori⁵. L'ipotesi che si cercherà di sostenere è che il crescente interesse per la sorte dell'uomo dopo la morte, riscontrato fin dagli strati più recenti del *Rgveda*, è indice di un cambiamento nel linguaggio autorizzato – l'eulogia – a rappresentare l'aldilà, linguaggio che nel *Sāmaveda* e nello *Yajurveda* è già acquisito e che nelle recensioni dell'*Atharvaveda* presenta delle peculiarità.

In una disamina che si proponga di essere storica, ma che sia anche interessata a cogliere il registro emico/etico del discorso esegetico, l'insorgere di un modo diverso di considerare la sorte dell'uomo nei testi accolti dalla tradizione desta attenzione, perché registra una discontinuità là dove il discorso interno alla tradizione ambisce ad essere continuo e immutato, ma anche perché rileva un cambiamento là dove il linguaggio mitico tenta di affrancarsi dall'immanenza storica. Nella prospettiva storico-religiosa una tale variazione è perciò il primo di una lunga serie di indizi che cercherò di esplorare nelle pagine a seguire per indagare le ragioni pratiche che percorrono l'insorgenza di un incremento semantico nel linguaggio autorizzato, segnando il passaggio dalla definizione di morte come “fine della vita biologica” alla qualificazione del “luogo che accoglie dopo la morte”. Se ci troviamo di fronte a una vera e propria innovazione a livello della *langue* non è facile dirlo, ma, se così fosse, il passo successivo suggerirebbe di indagare in quali condizioni storiche il cambiamento è stato auspicabile, utile o necessario al gruppo che ne era portavoce.

Rispetto alle fonti che mi appresto a esaminare, il tema del *post-mortem* è stato ampiamente studiato da specialisti di varie discipline⁶; tutta-

⁵ Lo ammette A.B. Keith in *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, vol. 2, Harvard University Press, Cambridge, MA 1925, p. 572; ma lo mostrano molto più esplicitamente alcuni studi posteriori: ad es., B.K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Oxford University Press, New York 1989, p. 113; W. Doniger O' Flaherty, *Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa*, University of Chicago Press, Chicago 1985, pp. 32-49; A. Pelissero, *Sul simbolismo spaziale dei riti funebri indiani*, in S. Piano (ed.), *Luoghi dei morti (fisici, rituali e metafisici) nelle tradizioni religiose dell'India*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005, pp. 47-80: pp. 49 ss.

⁶ Cfr., tra quanti hanno trattato il rapporto tra morte e spazi ultraterreni: S. Ghosh, *Hindu Concept of Life and Death as Portrayed in Vedas, Brāhmaṇas, Āraṇyakas, Upaniṣads, Smṛtis, Purāṇas and Epics: A Survey and Exposition*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1989; T.J. Hopkins, *Hindu views of death and afterlife*, in H. Obayashi (ed.), *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*, Praeger, Westport, CT 1992, pp. 143-155; K. Butzenberger, *Ancient Indian conceptions on man's destiny after death*, in «Berliner Indologische Studien» 9 (1996), pp. 55-118; G.G. Filippi, *Mṛtyu: Concept of Death in Indian Traditions*, D.K.

via, come ha notato il già citato Bodewitz, gli studi indologici e comparativi su dove e come la sorte dell'uomo potesse continuare dopo la morte biologica non hanno un'adeguata controparte di studi interessati a indagare come i teologi vedici rappresentavano la sorte *post-mortem* di quanti non avrebbero avuto accesso alla fortunata sede degli dèi. Infatti l'aldilà di prosperità, localizzato nella volta celeste, non è rappresentato come una destinazione riservata a tutti i defunti indiscriminatamente. In alcuni degli inni più antichi del *Rgveda* il mondo ultraterreno è descritto come il luogo ideale nel quale soltanto i vivi e i morti del gruppo si riconoscevano come nucleo identitario; secondo altre strofe, contenute in composizioni più recenti, la porta sull'aldilà prospero era garantita dalla pratica brahmanica per rendere onore agli dèi (*yajña*), sicché la via ultraterrena tracciata dall'osservanza rituale finisce per indicare l'"ambito specifico"⁷ entro il quale i meritevoli del gruppo si distinguono non solo dai nemici e dai rivali, ma anche dai trasgressori delle norme. Ricontriamo cioè una ri-negoziazione del luogo ultraterreno, per la cui acquisizione entrano in gioco le norme che tutelavano i praticanti dello *yajña*, cioè i *brāhmaṇa* che in questi testi si autorappresentano come gli intermediari tra gli dèi e i loro committenti terreni. Questo aspetto sarà perciò oggetto della mia indagine, intesa a cogliere gli interessi che percorrono la classificazione e l'esclusione dei morti nell'aldilà⁸, ma anche la percezione e la costruzione di spazi "altri" che riflettono lo status e l'identità acquisiti in vita.

Per indagare le categorie attraverso cui la percezione del fenomeno della morte sia poi sfociata nella costruzione di un mondo *post-mortem* strutturato e strutturante, dobbiamo perciò ripartire col chiederci chi erano quei vivi la cui esistenza è stata al centro delle rappresentazioni vediche e come la loro esistenza terrena sia stata riqualificata nei discorsi sulla sorte dell'uomo dopo la morte biologica. In tal senso è significativo che la composizione delle formule e delle eulogie sia stata sollecitata tanto dagli agenti che ne erano rappresentati – i patrocinatori – quanto da quelli che si autorappresentavano come autorevoli – i *brāhmaṇa*. Ed è rilevante che la codifica appaia orientata dai loro interessi a marcare le identità e a normare il comportamento degli agenti sociali. Questa pista interpretativa dovrebbe sempre essere presente per muoversi tra le fon-

Printworld, New Delhi 1996; L. Wilson (ed.), *The Living and the Dead: The Social Dimension of Death in South Asian Religions*, State University of New York Press, Albany 2003.

⁷ Sulla funzione del *loka* come delimitazione di un campo specifico di azione, si veda F. Crevatin, 'Campo' e 'percorso': Note sulla categorizzazione spaziale, in «La Ricerca Folklorica» 4 (*Antropologia simbolica. Categorie culturali e segni linguistici*) (1981), pp. 15-23.

⁸ Cfr., sulla riconfigurazione semantica degli spazi "sacri" e sulla politica dell'ottenimento della o dell'esclusione dalla spazialità così intesa, J.Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Brill, Leiden 1978, in particolare, pp. 110 ss.; D. Chidester - E.T. Linenthal (eds.), *American Sacred Place*, Indiana University Press, Bloomington 1995, specificamente *Introduction*, pp. 16 ss.

ti, perché, se da un lato il luogo delineato nell'oltremondanità fungeva da specchio della realtà ideale, dall'altro produceva modelli perseguibili attraverso cui si ambiva a modificare i comportamenti reali, cioè la condotta dei vivi. Sarà perciò utile comprendere come la condizione e i luoghi *post-mortem* siano stati definiti proprio a partire dalla definizione della realtà *ante-mortem*.

2. La costruzione semantica dell'aldilà e le sue topografie erano funzionali alla definizione della soglia fra mondo terreno e mondo ultraterreno e alle strategie per controllarne gli accessi, i passaggi, le chiusure. In questo senso il *post-mortem* era un concetto positivo che agiva da dispositivo per distinguere gli *insider* dagli *outsider*: un concetto che abbracciava molti ma non tutti. Sarà utile pertanto presentare una disamina dell'uso dei termini notevoli che hanno consentito di elaborare l'opposizione tra la possibilità di un aldilà di prosperità e la mera alternativa di una morte biologica senza seguito oltremondano.

Il primo termine su cui intendo volgere l'attenzione è quello che connota il luogo dopo la morte nella letteratura sanscrita più antica: *loka*, lett. "luogo, mondo". Secondo la ricostruzione etimologica invalsa, il sscr. *loka*, come altri termini indoeuropei, è connesso a una radice IE **leuk-*, "essere luminoso"⁹, da cui deriverebbe anche il sscr. *ruc-/rocate*, "brillare"¹⁰. Infatti in vedico riscontriamo un tema *róka-*, a dire il vero molto raro, che è direttamente connesso alla radice verbale *ruc-* e che può indicare tanto la "luce" (RV 3.6.7) quanto un "corpo luminoso" (RV 6.66.6)¹¹. La comparazione indoeuropea suggerisce anche un legame tra la luce e lo spazio nel quale essa riesce a penetrare: per fare alcuni esempi, l'italico **loukos*, da cui il lat. *lucus*, indica la radura creata per il pascolo, l'agricoltura o il culto religioso¹²; il lit. *laukas* indica il "campo"; in irlandese si segnala una forma avverbiale *laukè* per indicare "fuori"¹³;

⁹ H. Rix et al., *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen* (LIV), L. Reichert Verlag, Wiesbaden 2001 [1998], pp. 418-420; J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (IEW), Francke, Bern 1959, s.v. "leuk-", pp. 687-689.

¹⁰ Cfr. J. Gonda, *Loka. World and Heaven in the Veda*, Noord-Hollandsche U.M., Amsterdam 1966, p. 65; Id., *An interesting use of Skt. loka*, in «Indo-Iranian Journal» 15 (1973), p. 205; J. Pokorny, IEW, s.v. "leuk-"; M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen* (EWA), C. Winter, Heidelberg 1986-2001, ss.vv. "ROC" e "loká"; Id., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen: A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* (KEWA), C. Winter, Heidelberg 1956-1980, ss.vv. "rócate" e "lokáh"; F.A. Wood, *Some derived bases*, in «The American Journal of Philology» 23,2 (1902), pp. 195-203: p. 203.

¹¹ Cfr. J. Gonda, *Loka*, cit., p. 9.

¹² Cfr. G. Capdeville, *Il paesaggio religioso in Virgilio*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 80,2 (2014), in corso di stampa.

¹³ É. Benveniste, *Il dizionario delle istituzioni indoeuropee*, vol. 1: *Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 2001 [1969], p. 242.

molto più eloquentemente il pregermanico **lauh-* ha dato esiti quali l'a.a.ted. *lōh*, “bosco”, “spazio con arbusti”, con un significato che ritroviamo anche nel ted. *Loh*, in alcuni composti in tedesco e in olandese con *lo(o)*, “campo aperto nel bosco”, conservati nei nomi di alcuni villaggi vicini al bosco o dentro alla foresta¹⁴ (come, ad es., Waterloo, Hoendeloo, Hohenlohe, Marienloh), ma anche nell'a.ingl. *lēa(h)* da cui l'ingl. *lea* col significato di “spazio erboso aperto”, “pascolo”, “terra coltivabile”. La ricostruzione etimologica suggerisce dunque un tema IE **louko-* con un significato di “campo aperto”, “terra non coltivata” che, come nel caso del lat. *lucus*, poteva essere riservato alle entità extra-umane e alle pratiche rituali. Tuttavia, le possibilità storiche della radice IE **leuk-* mostrano uno sviluppo etimologico parallelo col significato di “vedere”, che, secondo il *Lexikon der indogermanischen Verben* (LIV), parrebbe collegarsi non a **leuk* bensì a una radice IE **leut-*, da cui il gr. λέύσσω, “guardare”¹⁵. Il medesimo significato lo riscontriamo nel sscr. *lok-* “vedere”, di cui però è invalsa la derivazione da **leuk-*¹⁶. Il vocabolario indoeuropeo intorno a **leuk-/leut-* mostra insomma che c'è un percorso semantico parallelo che connette la presenza della luce in uno spazio aperto con la facoltà o la possibilità di vedere, guardare e distinguere.

Questa ricognizione linguistica è utile a introdurre come l'immaginario intorno al *loka* “celeste” (*svarga loka*) sia stato sollecitato dalla percezione materialistica della prosperità, una ricchezza cioè visibile, concreta e godibile nel *loka* “terreno” (cioè “questo”: *ayam loka*), che finisce per connotare il *loka* “altro” (“quello”: *asau loka*) come un riflesso maggiorato e illimitato di quello esperito dai mortali¹⁷.

Generalmente, là dove compare il termine *loka* o dove esso è implicitamente menzionato con una qualificazione che ne suggerisce la celestività, c'è un riferimento al luogo luminoso nel quale i defunti assumono lo status di Padri o *pitaraḥ*, lett. “che proteggono”, dove ricevono offerte dai vivi, trovano tutto ciò che era stato perso in vita¹⁸, si deliziano con la

¹⁴ J. Gonda, *Loka*, cit., p. 7; I. Taylor, *Names and Their Histories: A Handbook of Historical Geography and Topographical Nomenclature*, Rivington, London 1898², p. 292.

¹⁵ LIV, p. 420, s.v. **leut-*.

¹⁶ Cfr. *supra* nota 10.

¹⁷ Sui modi in cui le nozioni di “qui” e “là” sono connesse ai modelli sociali, cfr. J.Z. Smith, *Here, there, and anywhere*, in Id., *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2004, pp. 323-339.

¹⁸ Questa è la rappresentazione “classica”, che riscontriamo nei testi in prosa, e di cui può essere esempio il seguente passo dell'*Aitareya Brāhmaṇa* (5.28): *yad dha vā asya kīṃca naśyati yan mriyate yad apājanti sarvaṃ haivanaṃ tad amuṣmiṃ lōke yathā barhiṣi dattam āgached evam āgachati ya evaṃ vidvān agnihotraṃ juhoty*, «Ogni cosa di lui che va persa, che perisce, che [altri] conducono via, tutto questo arriva in quel mondo dove arriva ciò che è posto sull'erba rituale, [tutto questo giunge] a colui che, sapendo questo, offre l'*agnihotra*». Seguo A.B. Keith, *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kausitaki Brahmanas of the Rigveda*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1920, p. 252.

bevanda rituale (*soma*) insieme agli dèi durante le cerimonie¹⁹. Tuttavia, come nota Charles Malamoud, il *loka* celeste è anche la sede temporanea di quanti diventano come gli dèi durante il rituale²⁰. In entrambi i casi, il luogo luminoso è costruito con concetti positivi, è presentato come una mèta da raggiungere, un premio da vincere, ed è associato ai beni della vita terrena. La conquista del luogo pieno di luce è infatti un tema centrale nel discorso sulla prosperità ultraterrena, prosperità che soltanto l'osservanza – poi la retta osservanza – delle pratiche brahmaniche poteva garantire.

Fatta eccezione per alcuni casi che tratteremo più avanti, là dove il viaggio oltremondano – temporaneo o definitivo – non è previsto, riscontriamo soltanto riferimenti alla condizione di essere morto (*mṛta*), condizione che è connotata dalla presenza dell'oscurità e dall'azzeramento di ogni possibilità di produrre piacere, prosperità o felicità²¹. La condizione di morto, cioè del non essere più in vita, è descritta con concetti negativi ed è presentata come uno stato di privazione di quanto il mondo celeste potesse offrire: senza luce, senza prosperità, senza offerte, senza gloria. L'esser morto equivaleva dunque al non trovare, al non ottenere. Forse in tal senso si dovrebbe interpretare il fatto che la condizione di morto *hic et nunc* non è associata a un luogo definito – almeno nello strato più antico

¹⁹ *Rgveda* 10.154.1: *sóma ékebhyaḥ pavate ghṛtām éka úpāsate | yébhyo mádhu pradhāvati tāmś cid evāpi gachatāt* || «Per alcuni il *soma* è purificato; alcuni si siedono per la porzione di burro. Quelli per i quali il miele somico scivola via, anche verso costoro s'incammini [il defunto]!». Sebbene il defunto non sia mai menzionato nel corso dell'inno, segue Geldner e Doniger nell'interpretare il soggetto dell'azione *api gachatāt* con il “morto” per il cui cammino il poeta officiante intercede con Yama, ossia il primo uomo che, morendo, ha spianato la via dei morti (cfr. K. Geldner, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche Übersetzt*, 3 Teil, Otto Harrassowitz, Leipzig 1951, p. 395, nota 1d; W. Doniger, *The Rig Veda. An Anthology*, Penguin Books, London - New York 1981⁶, p. 54). Si veda anche *Rgveda* 10.17.8-9: *sārasvatī yā sarāthaṃ yayātha svadhābhīr devī pitṛbhīr mādantī | āsādyāsmīn barhiṣi mādayasvānamīvā īṣa ā dhehy asmé* ||8|| *sārasvatīm yām pitāro hāvante dakṣiṇā yajñām abhinākṣamāṇāḥ | sahasrārghām iló ātra bhāgām rāyās pōṣaṃ yājamāneṣu dhehi* ||9||, «O Sarasvatī, che sei partita sul carro, con le offerte spontanee (*svadhā*), o dea, ti stai inebriando con i Padri. Sedendoti sull'erba [rituale] fatti inebriare [da noi officianti e patrocinatori] e poni in noi [prosperità] per un ristoro senza malattie. [8] I Padri hanno invocato [col nome di] Sarasvatī colei che si sta avvicinando da destra allo *yajña*: in questo luogo, [o dea, poni] cento [vacche] e una porzione [del pasto rituale], nei patrocinatori [di questo *yajña*] poni cibo e ricchezza. [9]». Cfr., sul rapporto tra *soma* e *pitṛ*, M.R. Sayers, *Feeding the Dead. Ancestorship in Ancient India*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 25-27.

²⁰ C. Malamoud, *Il gemello solare*, tr. it. Adelphi, Milano 2007 [2002], p. 33; anche J. Gonda, *Loka*, cit., p. 89.

²¹ È espressione di quanto quest'idea fosse condivisa un motivo ricorrente nella mitologia vedica, secondo cui gli dèi temevano la morte: *devā vai mṛtyór abibhayus*, «gli dèi avevano paura della morte» (*Taittirīya Saṃhitā* 2.3.2.1; *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* 22.12.1); *[devāḥ] abibhayū rātres tamaso mṛtyos*, «[gli dèi] avevano paura della notte, delle tenebre, della morte» (*Aitareya Brāhmaṇa* 4.5.1; *Gopatha Brāhmaṇa* 2.5.1). Inoltre il *Jaminīya Brāhmaṇa* è ricco di racconti che descrivono la penuria infera per quanti non versavano le offerte agli dèi e ai Padri. Cfr., a tal proposito, W. Doniger O' Flaherty, *Tales of Sex and Violence*, cit., pp. 32 ss.

del *R̥gveda*; come per ribadire che l'unico mondo ultraterreno esperibile era quello accessibile ai defunti del gruppo e ai patrocinatori.

Nel linguaggio dell'esegesi vedica dei rituali l'immaginario della prosperità e della privazione funge dunque da marcatore simbolico che reitera l'efficacia del rituale e il linguaggio autorizzato sull'aldilà. Tuttavia, per comprendere come il *loka* dei Padri finisca per connotare il luogo di prosperità, occorre illustrare il ruolo della morte e della rovina nell'esegesi a riguardo dei rituali.

3. Se la prosperità era la posta in gioco per i Padri e per i patrocinatori, la rovina era sempre incombente; nella rappresentazione rituale di questo dramma la morte viene agentivizzata acquisendo la facoltà di portare rovina e deprivazione tanto nella vita empirica quanto in quella oltretombale.

La morte, con il nome di agente *mṛtyu*, agisce nell'ambito rituale. Pertanto non deve stupire che l'attività dello specialista rituale sia spesso rappresentata come una competizione contro *mṛtyu*; né che soltanto l'officiante esperto sia detto in grado di vincere. Esempio di come la conoscenza rituale sia codificata al fine di trionfare sugli ostacoli di *mṛtyu* è il seguente brano dell'*Aitareya Brāhmaṇa*, dove si recita:

agnir vai devānām hotāsīt tam mṛtyur bahispavamāne 'sīdat so 'nuṣṭubhājyam pratyapadyata mṛtyum eva tat paryakrāmat tam ājye 'sīdat sa praiḡeṇa pratyapadyata mṛtyum eva tat paryakrāmat tam mādhyamdine pavamāne 'sīdat so 'nuṣṭubhā marutvatīyam pratyapadyata mṛtyum eva tat paryakrāmat tam mādhyamdine bṛhatīṣu nāśaknot sattum prāṇā vai bṛhatyaḥ prāṇān eva tan nāśaknod vyavaitum tasmān mādhyamdine hotā bṛhatīṣu stotriyeṇaiva pratipadyate prāṇā vai bṛhatyaḥ prāṇān eva tad abhi pratipadyate tam tṛtīyapavamāne 'sīdat so 'nuṣṭubhā vaiśvadevam pratyapadyata mṛtyum eva tat paryakrāmat tam yajñāyajñīye 'sīdat sa vaiśvānarīyeṇāgnimārutam pratyapadyata mṛtyum eva tat paryakrāmad vajro vai vaiśvānarīyam pratiṣṭhā yajñāyajñīyam vajreṇaiva tat pratiṣṭhāyā mṛtyum nudate sa sarvān pāsān sarvān sthāṇūn mtyor atimucya svasty evodamucyate svasty eva hotonmucyate sarvāyuh sarvāyutvāya sarvam āyur eti ya evaṃ veda ||

«Agni era l'officiante *hotṛ* degli dèi. La morte stava seduta [ad attenderlo] al canto del Bahispavamāna [per la filtrazione del *soma*]; egli diede inizio alla litania Ājya [per il versamento della libagione] con il metro *anuṣṭubh* [quattro versi ottosillabici]; in questo modo egli ha raggirato la morte. [La morte] stava seduta [ad attenderlo] al canto dell'Ājya; egli diede inizio alla litania Praūga²²;

²² Lett. "per il giogo, per l'attacco", questa litania è detta essere una delle redini del rituale, in molti casi paragonato a un carro che deve essere guidato e reso stabile. Cfr., a questo proposito, M. Sparreboom, *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden 1985, pp. 24 ss. Secondo l'*Aitareya Brāhmaṇa*, la litania Praūga costituisce i soffi vitali, i respiri (*prāṇaḥ*), e consente al patrociniatore del rituale di ottenere cibo, ovvero gli elementi che sostengono la vita. Cfr.

in questo modo ha aggirato la morte. [La morte] stava seduta [ad attenderlo] al canto del Mādhyamīna Pavamāna; egli diede inizio alla litania Marutvatīya con il metro *anuṣṭubh*; in questo modo ha aggirato la morte. [La morte] non è riuscita a sedersi tra le strofe in metro Bṛhatī [per la spremitura del *soma* di mezzogiorno]: invero, le strofe Bṛhatī sono i respiri; in questo modo [la morte] non è riuscita a disporsi in mezzo ai respiri. Per questa ragione alla spremitura di mezzogiorno l'officiante *hotṛ* dà inizio [al canto] con il relativo gruppo di strofe (*stotriya*) in metro Bṛhatī. Le strofe Bṛhatī sono i respiri; egli dà inizio a ciò come se fossero i respiri. Questa [morte] stava seduta [ad attenderlo] al canto del terzo Pavamāna; egli diede inizio alla litania Vaiśvadeva con il metro *anuṣṭubh*; in questo modo ha aggirato la morte. Questa [morte] stava seduta [ad attenderlo] al canto dello Yajñāyajñīya; egli diede inizio alla litania Āgnimāruta per [il fuoco] Vaiśvānara; in questo modo egli ha aggirato la morte. Invero, le strofe per [il fuoco] Vaiśvānara sono un fulmine, il canto del Yajñāyajñīya è il sostegno; perciò egli allontana la morte dal sostegno per mezzo del fulmine. Avendo rilasciato tutte le corde, tutti i pali, egli è stato rilasciato dalla morte nella buona sorte. Perciò l'officiante *hotṛ* è stato rilasciato nella buona sorte, la lunga vita per la lunga vita. Vive una lunga vita colui che sa questo» (*Aitareya Brāhmaṇa* 3.14)²³.

Ai fini del successo della pratica simbolica la morte così agentivizzata doveva essere allontanata o abbattuta, sicché è frequente riscontrare espressioni, per lo più conclusive, quali: *mṛtyór mukṣīya māmītāt*, «Posso io essere liberato dalla morte, non dall'immortalità» (*Taittirīya Saṃhitā* 1.8.6); *amṛtam asi mṛtyór mā pāhi*, «Tu sei immortalità, proteggimi dalla morte» (*Taittirīya Saṃhitā* 1.8.14); *tat... mṛtyuṃ nudate*, «Così... la morte è respinta» (*Aitareya Brāhmaṇa* 3.14); *mṛtyuṃ pāpmānam apahatya*, «La morte malevola va tenuta lontana» (*Kauṣītaki Brāhmaṇa* 21.1). Inoltre, essendo la morte descritta come un impedimento al raggiungimento della prosperità, è frequente riscontrare espressioni come *ātmānam evā mṛtyór*

J. Gonda, *The Praiṅgasastra*, North-Holland, Amsterdam 1981, p. 71; C. Cavallin, *The Efficacy of Sacrifice. Correspondences in the R̥gvedic Brāhmaṇas*, University of Göteborg, Göteborg 2003, pp. 95, 202 ss.

²³ Seguo A.B. Keith in *R̥gveda Brahmanas*, cit., pp. 173-174; tuttavia, mentre Keith rende il composto *sarvāyuh* con "full life", ho preferito l'espressione "lunga vita" accogliendo l'analisi di Jarrod L. Whitaker in Id., *Who gets to live forever in ancient India? Rethinking āyus ("life") in the R̥gveda*, in S.E. Lindquist (ed.), *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, Anthem Press, London 2010, pp. 41-68. In questo saggio, Whitaker mostra come il concetto di "vita lunga", che non è semplicemente una "vita piena" ma anche prolungata, sia un tema centrale nella retorica brahmanica sulla sovranità, allorché la durata della vita biologica funge da garante della durata e della stabilità del regno. Trovando, in luogo dell'*Aitareya Brāhmaṇa*, di fronte a una realtà politico-sociale di notevole entità, in cui l'istituto regale si presenta affermato e l'organizzazione dello stato appare notevolmente elaborata, il tema della lunga vita come sinonimo di stabilità del regno non solo continua ad essere funzionale, ma appare ancor più cogente. Cfr., su quest'aspetto, K. Roy, *The Emergence of Monarchy in North India, Eighth-fourth Centuries B.C.*, Oxford University Press, Delhi - New York 1994, cap. 4.

niṣkrīya pasūn āva runddhe, «Soltanto sottraendo il corpo alla morte egli ottiene bestiame» (*Taittirīya Saṃhitā* 2.3.2)²⁴.

Una tale rappresentazione della morte, di cui le espressioni testé citate non sono che pochi esempi, suggerisce che nel discorso rituale la morte era considerata negativa perché equivaleva alla perdita, al non ritrovamento. L'oscurità, che altro non è che l'impossibilità di vedere e di trovare con lo sguardo, riproduceva con efficacia l'immagine di questo stato di privazione, sicché nella *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, che è la recensione più antica dello *Yajurveda*, quella che in molti considerano il testo di transizione tra il *Ṛgveda* e le altre raccolte, si recita che *kṛṣṇā vrīhāyo bhavanti tāmo vai kṛṣṇām mṛtyús tāmo*, «I chicchi di riso [da utilizzare] sono neri. Nera è invero l'oscurità; l'oscurità è la morte» (*Maitrāyaṇī Saṃhitā* 2.1.6)²⁵.

Nella prospettiva materialista di questi teologi, volti a legittimare l'esecuzione rituale che conduce alla prosperità illimitata del patrocinator, trovare e ottenere stavano a indicare la ricchezza, la fortuna, la lunga vita²⁶; non trovare o perdere significava insuccesso, rovina, morte²⁷.

²⁴ Per la traduzione di *niṣkrī-*, composto dal prefisso *nis-*, "via da, fuori da" + la radice verbale *krī-*, "acquistare, comprare", Keith ricorre all'inglese "to ransom", mentre Heesterman più esplicitamente traduce con "to buy free" (cfr. A.B. Keith, *The Veda of the Black Yajus school*, *Entitled Taittirīya Saṃhitā*, Harvard University Press, Cambridge 1914, p. 166 (ii.3.2.[8]); J. Heesterman, *Self-sacrifice in Vedic ritual*, in S. Shaked - D. Shulman - G.A.G. Stroumsa, *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions: Dedicated to R.J. Zwi Werblowsky*, Brill, Leiden 1978, pp. 91-106: p. 96); ho scelto invece di tradurre con "sottrarre" perché l'idea di base è che c'è un pegno. Il tema del pegno è presente anche in quella che è stata definita "teologia del debito", vale a dire il debito (*ṛṇa*) che un uomo paga agli antenati allorché ottiene un figlio (cfr. S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇa*, Brepols, Turnhout 2003 [1898], p. 131; C. Malamoud, *La théologie de la dette dans le brahmanisme*, in «Puruṣārtha» 4 [1980], pp. 39-62). L'idea di fondo è che la nascita di un erede consentiva al padre di prolungare la linea familiare oltre la morte biologica, pertanto ogni figlio nasceva gravato da un debito precedente che poteva scontare, a sua volta, mettendo al mondo un figlio. Il tema è già ben delineato nella *Taittirīya Saṃhitā* (6.3.10.5), ma è più esplicito nei testi *Brāhmaṇa*, per lo più posteriori. Ad es., in *Āitareya Brāhmaṇa* 7.13 si dice che il padre «conduce in lui [nel figlio] il debito e raggiunge l'immortalità» (*ṛṇam asmin saṃnayaty amṛtatvaṃ ca gacchati*); in *Śatapatha Brāhmaṇa* 1.7.2.1 si afferma che «il nascituro nasce come un debito agli dèi, ai ṛṣi, ai Padri, agli uomini» (*ṛṇām ha vai jāyate yó śti sa jāyamāna evā devébhya ṛṣibhyaḥ pitṛbhyo manuṣyēbhyaḥ*). Tuttavia, il tema è stato ulteriormente sviluppato nella letteratura upaniṣadica. Si rimanda, su questo punto, a P. Olivelle, *Amṛtā: Women and Indian technologies of immortality*, in «Journal of Indian Philosophy» 25 (1997), pp. 427-449: pp. 431 ss.; Id., *The Āśrama System: History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York 1993, pp. 46 ss., 89 ss.

²⁵ Cfr. L. von Schroeder, *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, 2 Buch, F.A. Brockhaus, Leipzig 1883, p. 7, ll. 14-15; K. Amano, *Maitrāyaṇī Saṃhitā I-II: Übersetzung der Prosapartien mit Kommentar zur Lexik und Syntax der älteren vedischen Prosa*, Hempen, Bremen 2009, p. 448.

²⁶ J. Gonda, *Vedic Literature* ("A History of Indian Literature", vol. 1, Fasc. 1), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 79 ss.; W.H. Bodewitz, *Life after Death in the Ṛgvedasamhitā*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie» 38 (1994), pp. 23-41: p. 27.

²⁷ J. Gonda, *Reflections on sarva- in Vedic texts*, in «Indian Linguistic» 16 (1955), pp. 53-71; Id., *The Vedic concept of amhas*, in «Indo-Iranian Journal» 1 (1957), pp. 33-60; J.C.

La definizione di un aldilà ameno, nel quale sarebbero stati accolti i morti osservanti delle pratiche brahmaniche è, tuttavia, espressione di una rappresentazione relativamente tarda dei luoghi oltre la morte, che troviamo soltanto a partire dallo strato più recente del *Ṛgveda* (I, X) e in particolare nei testi in prosa, come lo *Yajurveda* e i *Brāhmaṇa* testé citati. Si noti che in questi testi, oltre alla rappresentazione di una destinazione *post-mortem* prospera riservata ai patrocinatori dei rituali, riscontriamo anche una codifica avanzata delle pratiche simboliche. Questo aspetto è incisivo ai fini della metodologia qui impiegata, in quanto la pratica brahmanica per rendere onore agli dèi, meglio nota come *yajña*, è nei testi *Brāhmaṇa* e, per lo più, nello *Yajurveda* un modo codificato e condiviso di ottenere la benevolenza divina; tuttavia essa presenta alcune differenze – in tema di modalità esecutive e di attribuzione di significati – che le diverse cerchie di *brāhmaṇa* sembrano aver volutamente promosso, intendendo con ciò preservare l'identità della pratica con il gruppo.

Se si accoglie l'ipotesi interpretativa che le differenze fra le recensioni dei testi non sono mero frutto dell'oralità ma esprimono anche la volontà dei trasmettitori di distinguere il lignaggio e le modalità esecutive adottate, allora anche l'incremento semantico attraverso cui si arriva alla definizione di una topografia *post-mortem* può essere d'aiuto a storicizzare la classificazione dei morti nell'aldilà nella letteratura sanscrita. La cronologia relativa invalsa, che distingue tre periodi di composizione del *Ṛgveda*²⁸ e fissa una cesura netta fra questo e le altre raccolte, è confortante, in quanto anche i modi di rappresentare la prosecuzione oltremondana presentano delle discrepanze che s'incastano con coerenza nel quadro generale dei mutamenti linguistici, stilistici e tematici che stanno alla base della periodizzazione paleo- e tardo-vedica.

Specificamente per il tema della geografia *post-mortem*, l'aspetto che qui mi preme indagare è l'uso della retorica della morte nel discorso religioso, intendendo con ciò il discorso «sulle cose eterne e trascendenti con un'autorità parimenti eterna e trascendente»²⁹, reiterato per il tramite dei rituali e dei pronunciamenti sulla prassi rituale. Ma per farlo, occorre aprire una finestra sul contesto sociale nel quale insorge lo slittamento semantico dal concetto di fine della vita biologica alla messa in forma di una destinazione oltremondana.

Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, The University of Chicago Press, Chicago 1993, pp. 53-57, 61-68; Id., *Warrior, peasant and brahmin*, in «Modern Asian Studies» 29,3 (1995), pp. 637-654; B.K. Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. 146 ss., sulla classificazione dello spazio in cui agisce la morte; K. Roy, *The Emergence of Monarchy in North India*, cit., *infra*, sulla simbolizzazione delle risorse; J.L. Whitaker, *Strong Arms and Drinking Strength*, Oxford University Press, Oxford - New York 2011, in particolare pp. 80 ss., 143-146, 151-156.

²⁸ Cfr. *supra*, nota 4.

²⁹ B. Lincoln, *Theses on method*, in «Method and Theory in Study of Religion» 8,3 (1996), pp. 225-227: tesi 2.

Indizi utili li riscontriamo nei modi in cui i primi teologi – sotto questa categoria vanno intesi anche i *ṛṣi* o poeti – hanno rappresentato la loro pratica di “rendere onore” agli dèi: lo *yajña*³⁰. Attraverso una varietà di rituali connessi alla reiterazione dei valori della regalità e dell’etica guerriera, la pratica brahmanica per onorare gli dèi è stata rivolta a particolari agenti sociali: patrocinatori altolocati, ossia *leader*, condottieri, sovrani. Ideale o reale che fosse, questa tipologia di utenti rituali ha avuto un ruolo nell’esegesi perché, rappresentando l’idealtipo dei destinatari, ne ha enunciato i valori e le norme (etiche, sociali, politiche) per legittimare la pratica religiosa. I fruitori descritti negli inni e autorizzati nelle prescrizioni rituali condividevano il linguaggio rituale dei *brāhmaṇa* e lo legittimavano corrispondendo un onorario (*dakṣiṇā*) alle richieste dei ritualisti che onoravano gli dèi per loro conto. Non è da escludere, infine, che il pronunciarsi sulle “cose trascendenti” – riguardo agli dèi, riguardo all’immortalità dei sovrani – abbia contribuito a legittimare i ritualisti e i loro patrocinatori agli occhi del popolo e/o dei gruppi che sostenevano il *primus inter pares* della comunità: gli uni si autorappresentavano come “guardiani” del regno (*gopā*), gli altri erano rappresentati come i “preminenti” del gruppo (*śreṣṭha*)³¹.

Tenendo presente lo stretto legame tra le implicazioni politiche e la funzione normativa del discorso egemone sul rituale, il crescente interesse per la sorte *post-mortem* riservata non solo ai patrocinatori, ma anche ai nemici e ai trasgressori da cui deriva la concettualizzazione di una topografia “sotterranea” per chi non era conforme alla norma³², è indice di un cambiamento – voluto, ambito, imposto – al livello della pratica; un cambiamento che proverò a ricondurre alle relazioni sociali, politiche ed economiche all’interno delle quali la pratica assolveva alla funzione di mediare le idee e i valori dell’etica guerriera e della sociodicea brahmanica.

4. Un discorso a parte va fatto per la definizione dell’“luogo senza luce”, ossia la temibile alternativa al *loka* luminoso e numinoso che ogni

³⁰ Ho enfatizzato l’espressione “rendere onore” per sottolineare il significato letterale della radice verbale *yaj-* che più comunemente nelle lingue moderne è resa con “sacrificare”. Sulle ragioni teoriche, linguistiche e metodologiche che giustificano questa scelta, si rimanda a uno studio dell’Autrice, M. Ferrara, *La lotta per il sacrificio*, Bulzoni, Roma 2013.

³¹ Il sistema relazionale è chiaro nell’*Aitareya Brāhmaṇa*, in particolare 8.27, dove il tema al centro della disquisizione è la condizione di essere *purohita*, l’officiante “preposto” ai servizi rituali del regno. Sulla ricerca del consenso come base della formazione statale nell’India antica, cfr. K. Roy, *The Emergence of Monarchy in North India*, cit., cap. 2, in particolare pp. 72 ss.; H. Scharfe, *The State in Indian Tradition*, Brill, Leiden 1989, pp. 59 ss.

³² Questo aspetto è stato trattato da Bodewitz in merito all’*Atharvaveda* in Id., *Yonder world in the Atharvaveda*, cit., pp. 107-120; si vedano anche Id., *Pits, pitfalls and the underworld in the Veda*, in «Indo-Iranian Journal» 42 (1999), pp. 211-226; Id., *The dark and deep underworld in the Veda*, in «Journal of the American Oriental Society» 122,2 (2002), pp. 213-223.

buon officiante sapeva come tener lontano dal suo patrocinator, ma di cui non abbiamo attestazioni inoppugnabili se non a partire dallo strato recente del *Ṛgveda*, allorché l'assenza di luce viene localizzata in uno spazio sotterraneo. All'interno del *Ṛgveda* riscontriamo dunque due tipologie di rappresentazioni che riflettono la cronologia relativa assunta da Oldenberg e Witzel: a) una più antica, dove l'oscurità non segna uno spazio ben definito ma indica una condizione di privazione *post-mortem*; b) una più recente, in cui l'identificazione di un luogo ultraterreno buio con la non osservanza delle pratiche brahmaniche è l'esito della codifica avanzata dei rituali. Tuttavia, tale oscurità (*tamas*, *kṛṣṇa*) è stata interpretata in molti modi: come metafora della morte³³, come pessimistica rappresentazione della sorte *post-mortem*³⁴, come antica rappresentazione di una sorta di inferi³⁵ o, per lo strato più antico, come prova dell'assenza di un'idea di aldilà precedente al costume di cremare i cadaveri³⁶.

Parlare di inferi nell'ambito delle rappresentazioni vediche è problematico, perché si rischia non solo di oscurare le differenze interne alle tradizioni regionali, ma anche di estendere e imporre dei modelli noti – gli inferi del mondo greco, romano o buddhista, l'inferno cristiano – anche a forme culturali che presentano altri criteri di rappresentazione della morte e dell'aldilà. Ed è questo il caso: allorché ci siano molti riferimenti al fenomeno del morire, non ne consegue necessariamente che vi fosse un'idea di luogo oltretombale nel quale l'esistenza (psichica, fisica) del defunto poteva continuare (felicamente o infelicamente); né, d'altro canto, si può negare in assoluto che vi fosse³⁷. Da parte mia, non intendo

³³ H.S. Converse, *The Historical Significance of the First Occurrences of the Doctrine of Transmigration in the Early Upaniṣads*, Ph. Dissertation, Columbia University, New York 1971, pp. 133 ss.

³⁴ W.H. Bodewitz, *Life after death in the Ṛgvedasamhitā*, cit., p. 37; Cfr. J. Gonda, *A note on Indian "pessimism"*, in Id., *Selected Studies*, vol. 1: *Indo-European Linguistics*, Brill, Leiden 1975, pp. 302-316.

³⁵ Tra gli studi ormai classici, E. Arbman, *Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben*, in «Archiv für Religionswissenschaft» 25 (1927), pp. 339-387; 26 (1928), pp. 187-240: pp. 232 ss.; H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, W. Hertz, Berlin 1894, cap. 4; A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, cit., pp. 406-413; più recentemente K. Butzenberger, *Ancient Indian conceptions on man's destiny after death*, in «Berliner Indologische Studien» 9 (1996), pp. 55-118. Anche Bodewitz, nonostante i suoi studi molto critici rispetto alla bibliografia precedente, riconosce una sorta di "inferno" per i dèmoni in Id., *Life after death in the Ṛgvedasamhitā*, cit., p. 32.

³⁶ K. Butzenberger, *Ancient Indian conceptions on man's destiny after death*, cit., pp. 61 ss.

³⁷ A sostegno che si possa parlare di un modello indoeuropeo di luogo oltretombale, Bruce Lincoln illustra come anche il vocabolario vedico suggerisca un'idea di mondo sotterraneo delimitato da mura difensive che distinguevano nettamente il mondo dei vivi da quello dei morti (cfr. B. Lincoln, *The House of Clay*, in Id., *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, University of Chicago Press, Chicago 1991, cit., pp. 107-118). Il riferimento ṛgvedico è l'espressione *mṛṇmāyam gṛhām*, la "casa di terra", menzionata in *Ṛgveda* 7.89, che tuttavia Abel Bergaigne interpreta semplicemente come "tomba" (Id., *La religion védique d'après les*

sostenere né l'una né l'altra ipotesi perché non ci sono dati sufficienti per propendere con certezza verso l'una o l'altra direzione; tuttavia, ci sono dati sufficienti per sostenere che il tema dell'aldilà non è espressamente menzionato nello strato più antico del *Ṛgveda*³⁸, ma che viene invece trattato con solerzia e con dettagli da un certo momento in poi, allorché i poeti si pronunciano sulla morte e sull'aldilà dei patrocinatori e, per contrasto, dei loro nemici.

Bodewitz sostiene che la più probabile ragione del silenzio dei poeti vedici sulla sorte *post-mortem* dei loro patrocinatori va cercata nella pessimistica visione collettiva di ciò che accadeva al defunto dopo il deperimento del corpo³⁹. L'indologo ha tentato di ricostruire cronologicamente *quando* il tema acquista interesse nel *Ṛgveda*, mentre l'antropologa Hyla Stuntz Converse ha tentato di spiegare le *ragioni* di tale interesse attraverso la teoria dell'acculturazione fra i popoli Ārya e gli autoctoni Dāsa: l'uno ha sostenuto che una rappresentazione gioiosa dell'aldilà presso i poeti dello strato più recente si è affermata su quella pessimistica dei poeti più antichi; l'altra, che l'idea di aldilà si è imposta sull'immaginario autoctono che, invece, non contemplava alcuna vita ultraterrena⁴⁰. La ricostruzione filologica di Bodewitz confuta in modo convincente alcune delle idee di Converse, ma non produce dati nuovi sul contesto sociale in cui il cambiamento è avvenuto.

A questo punto la storia della nozione di *yajña* può fungere da carta di tornasole per provare a storicizzare la "comparsa" del *post-mortem* nel linguaggio autorizzato dei poeti. Ma perché il discorso sia convincente, occorre essere d'accordo su un punto: che il testo è luogo di dialogo fra soggettività più o meno esplicitate. Da questa prospettiva, i testi vedici possono essere considerati come medaglie a due facce: da un lato troviamo l'autorappresentazione dei *brāhmaṇa*, ossia gli autori putativi di questa letteratura, dall'altro riscontriamo gli interessi dei loro committenti, che nel *Ṛgveda* appartenevano alle cerchie di guerrieri e detenevano il comando. Tenendo presente che l'eulogia *ṛgvedica* è espressione di questa relazione, si può ipotizzare che tutti i temi che diventano centrali nel linguaggio autorizzato passano da questa negoziazione. Allorché i poeti

hymnes du Rig-Veda, Tome III, F. Vieweg, Paris 1883, p. 155), cioè il luogo di deposizione del corpo. Come si può intuire, i dati suggeriscono due diverse pratiche funerarie, la cremazione e la sepoltura. La più antica attestazione della cremazione è in *Ṛgveda* 10.16, un inno tardo, per la cui analisi rimando a M.R. Sayers, *Feeding the dead*, cit., pp. 27 ss. Per il resto, si veda A. Hillebrandt, *Death and the disposal of the dead (Hindu)*, in J. Hastings (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, T. & T. Clark, Edimburgh 1911.

³⁸ W.H. Bodewitz, *Life after death in the Rgvedasamhitā*, cit., p. 36.

³⁹ *Ibi*, p. 37 ss.

⁴⁰ H.S. Converse, *The Historical Significance of the First Occurrences of the Doctrine of Transmigration in the Early Upaniṣads*, cit., pp. 441 ss. Sulla stessa linea interpretativa, si veda K. Butzenberger, *Ancient Indian conceptions on man's destiny after death*, cit., pp. 61 ss.

che hanno voce nel *Rgveda* promuovono la loro pratica di rendere onore agli dèi (*yajña*) come mezzo per rendere gioiosa non solo l'esistenza terrena ma anche quella *post-mortem* dei loro patrocinatori, si ipotizzerà che questo tema poteva essere efficace solo se questi *brāhmaṇa* potevano contare su un istituto acquisito, cioè solo se lo *yajña* era un istituto legittimato e legittimante. Invece proprio nel *Rgveda* questo processo è *in fieri*: questo significa che, là dove lo *yajña* è rappresentato come il *medium* verso la prosperità ultraterrena, ci troviamo di fronte a una variazione importante al livello della pratica, in quanto lo *yajña* non è soltanto un mezzo per ottenere prosperità in terra, lo è anche per accedere al luogo della negatività, quello stesso di cui i molti poeti dell'antichità più remota non avevano osato parlare.

Trovandoci a indagare il ruolo e gli interessi dei fruitori della pratica, abbiamo buone ragioni per ipotizzare che i patrocinatori preposti al comando abbiano individuato e probabilmente trovato nella pratica brahmanica un dispositivo di affermazione e di reiterazione dell'etica guerriera, un potente dispositivo che acquisiva enfasi e efficacia retorica con la proiezione della prosperità e del potere anche nella dimensione ultraterrena – dimensione che i *brāhmaṇa* ambivano a modellare simbolicamente e dalla quale traevano, a loro volta, capitale simbolico, sociale, politico. In tal senso, sposo l'ipotesi di Bodewitz secondo cui il “mancato interesse” per l'aldilà negli strati più antichi del *Rgveda* è connesso a una pessimistica visione collettiva del *post-mortem*, ma aggiungo che proprio sulla base di questa ipotesi interpretativa l'improvviso interesse per la sorte ultraterrena dei nemici del gruppo è segno di un grande cambiamento nel discorso pubblico sulla morte, che presenta i termini di una negoziazione simbolica fra i rappresentanti del gruppo: i *brāhmaṇa*, il re e i suoi sostenitori; l'effetto retorico immediato è che si rendeva funzionale qualcosa che nell'immaginario collettivo era recluso nella negatività.

Se si accoglie l'ipotesi di un antico pessimismo collettivo, è comprensibile perché il tema non fosse considerato adeguato alla composizione poetica: la promozione della pratica brahmanica di rendere onore agli dèi era sorta come pratica di omaggio e di richiesta del favore divino, sicché le rappresentazioni della morte non potevano che essere sconvenienti ai fini della retorica del successo destinata al trionfo del patrocinarore-*leader*, in quanto rischiavano di essere controproducenti per la promozione della pratica stessa. In tal senso la nozione di oscurità era sufficiente a evocare il destino ineludibile rappresentato dall'interruzione della vita biologica. Ma a un certo punto questa stessa oscurità viene spazializzata come “fossa”, “buca” o localizzata in uno spazio sotterraneo⁴¹, destinato ai dèmoni e ai rivali; allorché questo accade nel linguaggio autorizzato,

⁴¹ Specificamente per il *Rgveda*, cfr. H.W. Bodewitz, *Pits, pitfalls and the underworld in the Veda*, cit., pp. 211–226; Id., *The dark and deep underworld in the Veda*, cit., pp. 213–223.

in quel momento ci troviamo di fronte a un cambiamento all'interno della pratica eulogistica, spiegabile soltanto con l'acquisizione di autorevolezza da parte degli addetti rituali.

5. Per illustrare come il linguaggio autorizzato si sia affrancato dal pessimismo collettivo ipotizzato da Bodewitz, procedo con l'esaminare l'uso dei temi *mṛta*, "morto", e *amṛta*, "non-morto", nei diversi strati del *Rgveda*. Comincio con l'uso del termine *amṛta*, generalmente tradotto con "immortale" (*immortal, unsterblich*), ma che, essendo costruito sul participio passato passivo *mṛta* della radice verbale *mṛ-*, "morire", significa lett. "non morto, privato dell'esser morto". Nel dire "immortale" le traduzioni moderne – alle quali mi sono accodata nelle pagine precedenti per non anticipare la questione – oscurano una sfumatura del termine sanscrito che sta proprio nell'uso della *a* privativa davanti al tema *mṛta*, che ritroviamo nel PIE **h₂-m₂-to-*, nel gr. ἄμβροτος, nell'av. *ameša*⁴², e che presenta una costruzione diffusa nelle lingue indoeuropee. Come ha documentato Bruce Lincoln, spesso molti concetti semanticamente positivi sono costruiti a partire dall'eliminazione degli aspetti semanticamente negativi; si arriva a definire "ciò che qualcosa è" eliminando "ciò che esso non è"⁴³.

Il tema *amṛta* rientra certamente in questa tipologia di costrutti. Formatosi sintatticamente a partire dall'eliminazione di tutto ciò che l'essere *mṛta* implica, *amṛta* è associato a tutte le cose che l'essere *mṛta* toglie: l'estensione della vita, la prosperità materiale, la discendenza, la produzione di forza, l'intervento in battaglia. Sicché, quando il poeta chiede

śrávaḥ sūribhyo amṛtaṁ vasutvanāṁ vājāñ asmábhyaṁ gómataḥ |

«[Dai] ai nostri patrocinatori (*sūri*) fama imperitura (*amṛta*) e tanta ricchezza, [dai] a noi le forze per il possesso di bestiame» (*Rgveda* 7.81.06ab)

Invero egli chiede di prolungare il nome del suo patrocinatore oltre la durata della vita terrena. Con lo stesso scopo si esprime un altro poeta chiedendo di estendere la durata della vita:

asmé śatāṁ śarádo jīvāse dhā asmé vīrāñ cháśvata indra śiprin ||

⁴² P. Thieme, *Ambrosia*, in R. Schmitt (ed.), *Indogermanische Dichtersprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968 [ed. or. 1952], pp. 113-132; R. Lazzeroni, *Il nettare e l'ambrosia. Su alcune rappresentazioni indoeuropee della morte*, in «Studi e Saggi Linguistici» 28 (1988), pp. 177-199; C. Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, New York - Oxford 1995, pp. 392 ss.; J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch*, cit., p. 735; J. Mallory - D.Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Routledge, London 1997³, p. 150.

⁴³ B. Lincoln, *Indo-European religions: An introduction*, in Id., *Death, War, and Sacrifice*, cit., pp. 1-19: pp. 14-15.

«O Indra dotato di labbra [bevitrici], donaci cento autunni per il [nostro] vivere, a noi, guerrieri inesauribili!» (*Rgveda* 3.36.10cd).

Si rende noto che il termine *mṛta* non compare mai nelle stanze del nucleo più antico, di cui fanno parte quelle testé citate. Sembrerebbe un caso di oblio della *parole* interno allo sviluppo della *langue*, dove un termine morfologicamente costruito come negazione di un concetto acquisisce un bagaglio semantico positivo⁴⁴ che finisce per rendere semanticamente negativo l'altro da cui logicamente deriva. Stando così le cose, sarà utile ricostruire la negatività semantica del termine *mṛta* a partire da che cosa il suo opposto (*amṛta*), negativo sul piano della sintassi, fa guadagnare a chi ne è provvisto.

È indubbio che quando il tema *amṛta* entra nel vocabolario poetico, esso indica una qualità che concerne il “non morire”. Il tema *mṛta*, che ha precedenza logica rispetto all'altro, è invece il morire fattuale: è l'uscire di scena dalla vita reale. Sulla base di come lo stato di privazione era percepito, alcuni poeti vedici promuovono il concetto di *amṛta* nel senso letterale di “essere privato del morire”. In altre parole, la privazione della condizione di morire, che a sua volta si manifesta come la privazione del vivere, esprime il fatto straordinario di non essere privati di ciò che l'essere morto toglie: la vita; indica dunque la facoltà di trattenere la vita a sé, di non lasciarla andare via con la morte biologica.

Di fatto la costruzione con la *a* privativa con un termine che esprime una condizione di privazione fattuale non fa che produrre una doppia negazione; altrimenti detto la negazione sintattica del non avere più la vita è rimpiazzata dalla positività semantica del continuare ad esserci, producendo il senso di un'affermazione: *amṛta* è il perdere lo stato di perdita, è quindi la condizione per continuare a godere di ciò che si ha e per essere in grado di ottenere altro ancora. Questo ragionamento trova sostegno in alcune strofe che evocano la limitatezza della vita biologica, oltre la quale lo spazio celeste si allarga per legittimare la nozione di lunga vita:

áyāmi ghóṣa indra devájāmir irajyānta yác churúdhō vivāci | nahí svām áyus cikité jāneṣu tānīd āmhāmsy āti paṛsy asmān ||

«Il suono diretto agli dèi è espanso, o Indra, allorché i preparatori (*irajyat*) si trovano nel momento di scandire le parole (*vivāc*). Ogni durata della vita non è del tutto esperita tra le genti come si desidererebbe (*cikit-*), dunque, portaci oltre queste ristrettezze!» (*Rgveda* 7.23.2).

apāma somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān | kiṁ nūnam asmān kṛṇavad arātiḥ kim u dhūrtir amṛta martyasya ||

⁴⁴ Cfr. L. Renou, *Sur certains emplois d'a(n)° priv. en sanskrit, et notamment dans le Rgveda*, in «Bulletin of the School of Oriental Studies» 10,1 (1939), pp. 1-18: p. 4.

«Noi abbiamo bevuto il *soma* e siamo diventati immortali [sc. siamo stati privati del morire], siamo giunti alla luce, abbiamo trovato gli dèi. Che cosa può farci ormai l'ostilità, che cosa, o [dio] immortale [sc. privato del morire], [può farci] la malevolenza di uno che è mortale (*martya*)?» (*Rgveda* 8.48.03).

L'uso del tema d'azione *martya* nella seconda stanza è particolarmente significativo dal momento che i temi in *-ya* indicano una relazione con la radice verbale; in tal caso *martya* è la facoltà che deriva dall'essere in relazione con il fenomeno della morte biologica; *martya* è perciò detto colui che muore, il mortale, per antonomasia l'uomo. Per opposizione alla caratteristica umana di morire, *amṛta* son detti gli dèi che, in virtù della condizione di totale non privazione, sono i possidenti per eccellenza: hanno splendore, forza, vigore in eccedenza. Di conseguenza l'*amṛtatvā*, lo "stato di non mortalità", viene a indicare la condizione ambita dai guerrieri e dai poeti alla vigilia di una battaglia, sotto gli attacchi dei nemici, per la prosperità della famiglia e del gruppo.

Nel linguaggio della corsa rituale verso la prosperità, privare un mortale della mortalità significava prolungare la sua vita, dargli bestiame, raccolto, perpetuare il suo nome nella collettività attraverso la continuità nella discendenza; parlando di sovrani o di capi del gruppo, questo significava preservare il potere dentro la comunità⁴⁵. Tutto questo è sintetizzato nel termine *āyus*, "vita, durata della vita, longevità". Si comprenderà adesso perché l'associazione fra il desiderio di essere *amṛta* e il desiderio di prolungare la durata della vita sia un tema centrale delle lodi; si comprenderà anche perché l'associazione fra la consapevolezza di essere *mṛta* e il timore di perdere tutto e di non ottenere alcunché possa aver fatto desistere i poeti dal farne un tema di lode.

L'*āyus* era simbolicamente manipolato nei canti di lode e nei rituali: prolungato o interrotto, accresciuto o depotenziato, esso era l'ingrediente della condizione di restare *mṛta* o divenire *amṛta*, l'ingrediente per le maledizioni contro i nemici e per le benedizioni a favore degli alleati⁴⁶. La menzione dell'*āyus* nei canti di lode e nelle prescrizioni è sempre connessa, infatti, al desiderio di estendere la durata della vita del patrocinatore della cerimonia e del suo praticante, di potenziare la collettività di cui il patrocinatore faceva parte o di cui era rappresentante, di porre la "non mortalità" (*amṛtatvā*) in lui e nel suo gruppo. Di contro, danneggiare l'*āyus* del nemico significava incidere sulla durata della sua vita interrompendola e accorciandola, ma anche depotenziarne la comunità di appartenenza. In definitiva, la richiesta di essere *amṛta* o di ottenere *amṛtatvā* non va intesa come una richiesta di non morire mai o di essere eterni, bensì di vivere a lungo, di non morire accidentalmente in battaglia,

⁴⁵ P. Olivelle, *Amṛtā*, cit. pp. 428 ss.

⁴⁶ J.L. Whitaker, *Who gets to live forever in ancient India?*, cit., pp. 41-68.

di non morire prematuramente, di poter ancora produrre discendenza. In tal senso due poeti dello strato più recente recitano:

śatám ín nú śarádo ánti devā yátrā naś cakrá jarásam tanúnām | putráso yátra pitáro bhávanti má no madhyá rīriśatáyur gántoh ||

«[Sono], dunque, cento gli autunni alla soglia dei quali, o dèi, avete generato il deperimento dei corpi, entro i quali i figli diventano padri. Non colpite la durata della nostra vita a metà del suo percorso» (*Rgveda* 1.89.9)⁴⁷.

*mṛtyóh padám yopáyanto yád áita drághīya áyuh pratarám dádhānāh | āpyāyamānāh prajāyā dhānena súddhāh pūtá bhavata yajñiyāsaḥ ||2||
imé jīvā ví mṛtair āvavrtrann ābhūd bhadrá deváhūtir no adyá | práñco agāma nṛtāye hāsāya drághīya áyuh pratarám dádhānāh ||3||*

«Cancellando l'orma della morte, [o dèi], ve ne siete andati ponendo per voi una vita più lunga che va oltre. Mentre vi accrescete con discendenza e ricchezza, o degni di essere onorati, siate puliti e chiarificati.

Questi vivi si sono ritratti (*vi-ā-vrt-*) dai morti. Oggi il nostro appello agli dèi è stato propizio. Siamo andati incontro alla danza e alle risa, ponendo per noi una vita più lunga che va oltre» (*Rgveda* 10.18.2-3)⁴⁸.

Se la morte era intesa come privazione di ogni possibile forma di ottenimento, la richiesta di essere privato del morire non era che il desiderio di acquisire prosperità e vigore, beni che soltanto gli dèi degni di essere onorati potevano conferire⁴⁹. Per questa ragione la morte non era un argomento da menzionare nei canti di lode; lo era, semmai, la vita, la prosperità, la forza, la progenie, la salute. Infatti in ben 10552 strofe, distribuite in 1028 inni, il termine *mṛta*, “morto”, compare 4x; *mṛtyu*, “morte”, 16x di cui 15x nel solo decimo libro; si ricorre al suo opposto, *amṛtyu*, solo 4x, ma il tema *amṛta* compare centinaia di volte, da solo o in composti, tanto nel nucleo più antico della raccolta (II-VII), quanto nei libri aggiuntivi (I, VIII-X).

Dal vaglio di tutte le occorrenze è inequivocabile che *amṛta* sia il termine di paragone tra uomini e dèi. Fin qui niente di nuovo rispetto a quanto non si sappia già. Del resto, gli esseri umani sono detti *martya*, “mortali”, e si distinguono dagli dèi soprattutto perché questi ultimi sono

⁴⁷ Seguo S. Sani, *Rgveda. Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia 2000, p. 178.

⁴⁸ Cfr. K. Geldner, *Der Rīg-Veda*, cit., 3 Teil, p. 152.

⁴⁹ Il vocabolario indoeuropeo offre molti dati a riguardo che completano l'analisi. Sulla base di quanto Paul Thieme aveva ipotizzato in *Ambrosia*, cit., Lazzeroni fa notare che l'idea di respingere la morte che sopraggiunge prematuramente, ben evidente nel linguaggio dei testi vedici, è una caratteristica indoeuropea, che sopravvive nel greco νέκταρ, ossia la bevanda degli dèi che fa “superare la morte” (da **nek*, “morte, morire; cadavere” + **ti-* “attraversare”), e che ha lasciato tracce nell'opposizione in latino tra *nex*, “morte violenta”, e *mors*, “morte naturale”. Cfr. R. Lazzeroni, *Il nettare e l'ambrosia*, cit., p. 197; anche J.P. Mallory - D.Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, cit., pp. 150, 495.

privati della facoltà di morire, sono tutti *amṛta*. Nella maggior parte delle attestazioni *amṛta* è un epiteto che si rivolge agli dèi, in un numero minore di casi indica la bevanda destinata agli dèi, in un numero esiguo di casi, concentrati per lo più nello strato più recente della raccolta, *amṛta* indica la condizione straordinaria che i poeti chiedono per i loro patrocinatori⁵⁰.

In controtendenza al silenzio sulla morte che domina il nucleo più antico della raccolta, la morte non metaforica, cioè il fenomeno del morire osservabile ed esperibile, guadagna interesse nello strato recente della raccolta, dove essa compare per la prima volta con un nome d'agente: *mṛtyu*. La novità è il modo in cui il termine *mṛtyu* è stato recepito nel linguaggio autorizzato. Oltre a produrre l'agentivizzazione del fenomeno, il tema *mṛtyu* ha avuto un ruolo notevole nella demarcazione di uno spazio d'azione dedicato a quanti non facevano parte del gruppo o dovevano esserne distinti in morte come in vita. Inoltre nell'ultimo libro – ultimo anche nella disposizione diacronica – compare l'unica attestazione ṛgvedica di uno *yajña* espressamente dedicato agli avi: il *pitṛyajña* (*Rgveda* 10.16.10).

6. Sulla base di quanto finora riscontrato, si procederà adesso a illustrare come il campo semantico della “privazione” *post-mortem* fosse funzionale al controllo e alla regolamentazione del mondo dei vivi.

Le rappresentazioni dell'aldilà rispondono a due modelli che presentano la forma dicotomica del luogo desiderabile e del luogo non desiderabile, ma presentano una notevole differenza nel criterio di selezione di quanti erano detti raggiungere l'uno e quanti l'altro mondo. Nel primo modello, che d'ora in avanti abbrevierò con M1, il luogo desiderabile è la mèta degli amici e degli alleati, il luogo indesiderabile è la mèta dei nemici; nel secondo modello o M2 il luogo desiderabile è il premio per i meritevoli, quello non desiderabile è la punizione per i nemici e i trasgressori⁵¹.

I due modelli sono stati ricostruiti sulla base delle attestazioni sulla morte o sul morire, sulla menzione e sul ruolo dei Padri, delle divinità e dei luoghi connessi ai morti, riscontrati nel *Rgveda* e nell'*Atharvaveda*. A partire da questi dati si può ipotizzare che c'è una progressiva definizione del luogo non desiderabile da luogo oscuro (M1) a luogo di punizione (M2). In questo percorso semantico la prosperità materiale, identificata prima con il cielo, poi anche con la dimora dei Padri e con il regno dei morti governato da Yama, era limitata soltanto ai meritevoli e ai rispettosi

⁵⁰ Si vedano *Rgveda* 7.81.6ab; 8.13.1cd; 8.48.3ad.

⁵¹ H.W. Bodewitz, *The Vedic concept āgas and énas*, in «Indo-Iranian Journal» 49 (2006), pp. 225-271; Id., *Sins and vices: Their enumerations and specifications in the Veda*, in «Indo-Iranian Journal» 50 (2007), pp. 317-339.

degli dèi (M1). Questo secondo gruppo viene, infine, a coincidere con i benefattori dei *brāhmaṇa* e i rispettosi della norma (M2).

Tuttavia, ho riscontrato un ulteriore livello nella stratificazione delle rappresentazioni dell'aldilà, che a seguire indicherò come sub-modello del M1 definendolo M-zero, in quanto presenta le stesse caratteristiche del M1, ma se ne distingue perché le strofe dalle quali ho tratto la sua configurazione non presentano una definizione del luogo dei morti, né riferimenti ad entità espressamente mortifere (come Yama e i suoi guardiani). Nondimeno, in tali strofe v'è menzione del fenomeno del morire, ancora inteso come interruzione dell'esistenza biologica. Nel M-zero non c'è dunque menzione del luogo dei morti, ma soltanto del morire e delle avversità che fanno paura, eventi che soltanto la benevolenza degli dèi poteva tenere lontani da chi a loro si rivolgeva. Il luogo per il quale si chiede aiuto è reale, è il "qui" (*Rgveda* 7. 49: *ihá*) che si esperisce stando sulla terra⁵². In contrapposizione all'oscurità da cui si vuol restare lontani, la luce che viene invocata è quella del sole, in battaglia, contro i nemici, ed è espressione di fertilità e di lunga vita:

*á te pitar marutām sumnám etu má naḥ sūryasya samdṛśo yuyothāḥ | abhí no
vīró árvati kṣameta prá jāyemahi rudra prajābhiḥ ||1||
tvādattebhī rudra śāmtamebhiḥ śatām hímā asīya bheṣajébhiḥ | vy āsmád dvēṣo
vitarām vy āmho vy āmīvāś cātayasvā viśūcīḥ ||2||
śrēṣṭho jātāsya rudra śriyāsi tavástamas tavásām vajrabāho | pársi ṇaḥ pārām
āmhasaḥ svastí víśvā abhītī rāpaso yuyodhi ||3||*

«O padre dei Marut, venga a noi la tua benevolenza, non separarci dalla vista del sole. Possa l'eroe Rudra essere indulgente con i nostri cavalli. Possiamo, o Rudra, propagare la nostra discendenza con nascite di figli.

Grazie ai salutari rimedi che tu dispensi, o Rudra, possa io arrivare a compiere cento inverni. Manda lontano da noi le inimicizie, le difficoltà, le malattie, disperdendole in ogni direzione.

In gloria, o Rudra, tu sei la più illustre di tutte le creature, il più potente tra i potenti, tu che tieni la folgore tra le braccia. Trasportaci al sicuro, dall'altra sponda della difficoltà. Tieni lontano tutti gli attacchi dalle malattie» (*Rgveda* 2.33.1-3)⁵³.

La luce è anche quella della perspicacia, della saggezza, del discernimento tra ciò che è bene e ciò che male nei confronti degli dèi:

*ná dakṣiṇā ví cikite ná savyā ná prācīnam ādityā nótá paścā | pākyā cid vasavo
dhīryā cid yuṣmānīto ābhayaṃ jyótir asyām ||*

⁵² Cfr., sulla dimensione domestica del "qui", J.Z. Smith, *Here, there, and anywhere*, cit., pp. 325 ss.

⁵³ Fatta eccezione per qualche passaggio, seguo S. Sani, *Rgveda*, cit., p. 159.

«Io non riesco a distinguere né la destra né la sinistra né il davanti né il dietro, o Āditya. Sia nell'inesperienza, sia nella prudenza, o buoni [dèi], possa io godere, da voi guidato, della luce priva di pericolo!» (*Rgveda* 2.27.11)⁵⁴.

mā nindata yá imām máhyaṃ rātīm devó dadaú mártýāya svadhāvān | pākāya gṛtso amṛto vicetā vaiśvānaró nṛtamo yahvó agnīh ||2||

«Non oltraggiare [nessuno]! [Tu], che hai conferito questo favore a me mortale, [sei] il dio che si sostiene da sé. Per [me che sono] inesperto, saprà discernere il conoscitore, l'immortale [*sc.* privato del morire], il fuoco di tutti, il più vigoroso: il giovane Agni» (*Rgveda* 4.5.2)⁵⁵.

Ma è anche una luce che si propaga nello spazio e che, per opposizione, fissa la linea di demarcazione con le tenebre, simbolo di avversità:

ādite mitra váruṇotá mṛṣa yád vo vayám cakṛmā kác cid āgaḥ | urv áśyām ábhayaṃ jyótir indra má no dīrghā abhí naśan támisrāh ||

«Aditi, e a sua volta (*uta*) Mitra e Varuṇa, perdona[teci] se abbiamo commesso qualche misfatto (*āgas*) contro di voi. O Indra, possa io ottenere un'ampia luce libera dal pericolo e non ci raggiungano le lunghe tenebre» (*Rgveda* 2.27.14)⁵⁶.

La progressiva associazione fra le tenebre e le avversità è alla base dell'incremento semantico che qualifica l'oscurità prima come luogo sotterraneo e privo di luce, poi come luogo dei misfatti, che segna dunque il passaggio dal M-zero al M2. Una prima attestazione di questo passaggio è registrata nel nucleo più antico del *Rgveda*, dove si recita che coloro che consapevolmente si sono macchiati di tradimento e di malvagità son detti aver generato il “luogo profondo”, ossia il luogo cui non ha accesso la luce del discernimento:

abhrātáro ná yóṣaṇo vyántaḥ patirípo ná jánayo durévāh | pāpāsah sánto anṛtā asatyā idám padám ajanatā gabhīrām ||5||

«Come una fanciulla che si muove senza fratelli, come una moglie malevola col marito, quelli che sono malevoli, privi di norma, ingannevoli, hanno generato questo posto profondo» (*Rgveda* 4.5.5)⁵⁷.

⁵⁴ Come *supra*, seguo *ibi*, p. 155.

⁵⁵ Cfr. K. Geldner, *Der Rig-Veda*, cit., 1 Teil, p. 424.

⁵⁶ Sebbene segua Sani (Id., *Rgveda*, cit., p. 155), mi discosto dalla sua traduzione di *āgas* con “peccato” e di *mṛṣ-/mṛṣd-* con “essere misericordioso”, che sono termini pregni della terminologia cristiana. Su *āgas*, cfr. H.W. Bodewitz, *The Vedic concept āgas and énas*, cit., pp. 233-234. Su *mṛṣd-*, si rimanda a Stephanie W. Jamison (Ead., *Function and Form in the -āya-formations of the Rig Veda and Atharva Veda*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983), la quale nota che nei pochi casi in cui la radice verbale *mṛṣ-* è usata in modo transitivo con *āgas* indica che il perdono per il “misfatto” (Jamison ricorre a *sin*) è diretto verso qualcuno (con il dativo); tuttavia l'assenza dell'oggetto in molte occorrenze suggerisce che questa radice finisce per essere impiegata con valore intransitivo assumendo il significato di “non adirarsi” (p. 103 e nota 61).

⁵⁷ Cfr. K. Geldner, *Der Rig-Veda*, cit., 1 Teil, p. 424.

Del resto gli dèi erano considerati quelli che davano favore o sfavore ai mortali, quelli che indicavano la luce, che producevano la prosperità. Il sopraggiungere delle tenebre o la caduta in una fossa sembrerebbero perciò metafore dell'incapacità di discernere il bene dal male nei confronti degli dèi, cui seguiva inesorabilmente il sopraggiungere del loro sfavore. La malevolenza divina in termini concreti si manifestava sotto forma di avversità, di miseria e, senza possibilità di ritorno, di morte. In questa catena logica la morte non è che la fine dell'esistenza, della prosperità materiale e del favore divino. A sostegno di quest'affermazione si citano alcune stanze del secondo libro del *R̥gveda*, dove si recita:

*hayé devā yūyám id āpāya stha té mṛlata nādhamānāya máhyam | má vo rátho madhyamaváḥ ṛté bhūn má yuṣmāvatsv āpīṣu śramiṣma ||4||
prá va éko mimaya bhúry āgo yán mā pitéva kitavám śasāsá | āré pāsā āré aghāni devā má mādhi putré vim iva grabhīṣta ||5||
arvāñco adyā bhavatā yajatrā ā vo hārdi bháyamāno vyayeyam | trādhvam no devā nijúro vṛkasya trādhvam kartād avapádo yajatrāḥ ||6||*

«Orsù, o dèi, siatemi dunque amici! Perdonate me, bisognoso di protezione. Che il vostro carro, nel procedere secondo l'ordine, non occupi una posizione mediana. Possiamo noi non provar stanchezza in mezzo ad amici come voi! Soltanto io ho commesso contro di voi un grande misfatto di cui voi mi punite come un padre punisce un figlio dedito al gioco. Siano lontani i lacci [*sc.* le avversità], siano lontani da me i misfatti, o dèi. Non colpite me nel figlio, come un uccello nella sua nidia.

Siate oggi ben disposti, o destinatari di omaggio. Possa io, che sono pieno di paura, intrufolarmi nel vostro cuore. Proteggeteci, o dèi, dai morsi del lupo, proteggeteci dal cadere nella fossa, o destinatari di omaggio» (*R̥gveda* 2.29.4-6)⁵⁸.

Che la caduta nella fossa sia metafora della morte o dell'incapacità di discernere che attira lo sfavore divino lo suggerisce, infine, una strofa contro i nemici, preservata sia nel *R̥gveda* che nell'*Atharvaveda* di Śaunaka, nella quale si chiede:

yó no dvēṣṭy ādharah śás padīṣta yám u dviṣmās tám u prānó jahātu ||

«Chi ci odia cada nel profondo [senza luce]. Il respiro lasci (*hā-*) colui che noi odiamo» (*R̥gveda* 3.53.21cd ~ *Atharvaveda* Śaunakīya 10.5.15 ss.).

A differenza del M-zero, il fatto inedito del M1 è che il luogo dei morti è definito: è un luogo desiderabile ed è la destinazione dei Padri, in uno strato del cielo, prossimo agli dèi⁵⁹, dove si estende il regno extra-

⁵⁸ Con qualche modifica, seguo S. Sani, *R̥gveda*, cit., pp. 178-179. Su *mṛl-* e *āgas*, cfr. *supra*, nota 56.

⁵⁹ Il luogo extra-umano governato da Yama, oltre ad essere un luogo di luce intensa e ricco di acque, è rappresentato anche come un luogo di offerta. Dal punto di vista della semantica, questo tratto non stupisce in quanto Yama e i Padri sono venerati come dèi, seppur non siano

umano di Yama – si badi, re non dio⁶⁰, quasi a sottolineare la legittimità dell’istituto regale terreno. Questa novità appare nel libro più recente della raccolta, il decimo. Non solo. Il luogo prospero dei morti è riservato soltanto ai valorosi, ai membri eccellenti del gruppo:

tisro dyāvah savitūr dvā upásthām̐ ekā yamásya bhúvane virāṣāt |

«Ci sono due cieli (*div*): due [sono] sottoposti a Savitṛ (= l’incitatore), uno è [il cielo] dei guerrieri valorosi [che si trova] nel mondo (*bhuvana*) di Yama» (*Rgveda* 1.35.6ab).

Pertanto, in un inno del decimo libro dedicato a un parente appena morto, si recita:

āpeta vīta vi ca sarpatāto śmā etām pitāro lokām akran | āhobhir adbhīr aktūbhir vyaktaṃ yamó dadāty avasānam asmai ||9||

āti drava sārameyaū śvānau caturakṣaū śabālau sādhnū pathā | áthā pitṛṇ suvidātrām̐ ūpehi yaména yé sadhamādam mādanti ||10||

considerati *deva* (cfr. C. Malamoud, *Il gemello solare*, cit., p. 35). D’altronde Yama è il primo uomo che muore, quello che morendo porta la morte tra gli uomini e traccia la via ai defunti. Come gli dèi, i defunti che passano nella condizione di *pitṛ*, “Padri, antenati”, godono delle offerte che i vivi indirizzano loro. La credenza che i morti si nutrano delle offerte dei vivi legittima la pratica dei riti funerari, volti ad alimentare i defunti passati ad altro mondo. I Padri sono detti infatti “inebriati dal *soma*” (*Rgveda* 10.15.1: *pitārah somyāsah*): si dice che partecipano alla bevuta del succo rituale (v. 3: *sutásya bhájanta*), siedono sull’erba (vv. 3-4: *barhiśádah*) insieme a Yama e alle divinità per condividere l’offerta (v. 8: *tēbhir yamáh samrarāṇó havīṃsy usānn usādbhiḥ pratikāmam attu*). Cfr. anche *Rgveda* 10.154.1 e *Rgveda* 10.17.8-9 precedentemente citati, e *Rgveda* 10.169.4ab, allorché si recita: *prajāpatir máhyam etā rārāṇo vísvair devaḥ pitṛbhiḥ samvidānāḥ |* «Per me Prajāpati ha trovato piacere in queste [vacche rosse (*usrāḥ*), espressione dell’aurora], [egli che è] armoniosamente congiunto con tutti gli dèi e i Padri».

⁶⁰ Con questa puntualizzazione, prendo le distanze da quanto afferma Malamoud ne *Il gemello solare*, cit., p. 31: «Che Yama sia il sovrano dei Padri non deve dunque far perdere di vista il fatto che è anche il dio della morte, associato o identificato alla morte stessa». Il punto non è quanto di divino ci sia in queste prime rappresentazioni di Yama – status, fra l’altro, indiscutibile per il fatto stesso di essere collocato in un mondo “altro” –; m’interessa, semmai, sottolineare che l’istituto regale è stato scelto dai poeti-teologi come modello per configurare uno spazio ultraterreno che fino a quel momento era stato relegato alla negatività impronunciabile. Alcuni spunti di ricerca derivano dall’etimologia, discussa, del termine *yama*. I racconti mitici indicano Yama come uno dei due gemelli fondatori del genere umano e anche le possibilità storiche riconducono il tema *yamá* all’IE **yemo* col significato di “gemello” (EWA, s.v. “yamá-”; KEWA, s.v. “yamáh”; cfr. B. Lincoln, *The Lord of the Dead*, in «History of Religions» 20, 3 [1981], pp. 224-241). Tuttavia, l’etimologia rilevata dall’autore del *Nirukta*, opera erudita del IV a.C. circa, conduce il tema alla radice verbale *yam-*, “reggere” (10.19: *yamo yacchati*), da cui *yama* col significato di “guida, redini” (cfr. A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*, K.J. Trübner, Strassburg 1897, p. 172). A questo proposito Malamoud ha una bella intuizione: l’indologo fa notare che la medesima radice significa anche “contenere, costringere” e ricostruisce il passaggio semantico dall’una all’altra radice (*ibi*, pp. 36 ss.). Se assumiamo la paretimologia del *Nirukta* come interesse emico del testo, guadagniamo un dato su cui varrebbe la pena indagare: l’accostamento fra Yama e l’istituto regale chiarisce che, come Yama (e non il contrario), il re ha un potere “costrittivo”.

yaú te svānau yama rakṣitārau caturakṣaú pathiráksī nṛcákṣasau | tábhyām enam pári dehi rājan svastí cāsmā anamīvāṃ ca dhehi ||11||

«Dipartite, disperdetevi e strisciate via, ecco il luogo [di luce che] i Padri hanno preparato per costui. Yama gli procura una dimora distinta per le acque, per i giorni e per le notti.

Corri, per un buon cammino, oltre i due cani maculati dai quattro occhi, figli di Saramā, e avvicinarti ai Padri buoni dispensatori che gioiscono del convivio con Yama.

O Yama, ai due cani dai quattro occhi che sono i tuoi guardiani, i custodi del cammino che vigilano sugli uomini, affida costui, o re. Concedigli salute e assenza di malattia» (*Rgveda* 10.14.9-11)⁶¹.

Per contro, il luogo di tenebre è la prigione nella quale giacciono immobili le entità malevole, ma è anche la destinazione dei nemici, dei traditori e dei malvagi:

átiṣṭhantīnām aniveśanānām káṣṭhānām mádhye níhitam śárīram | vṛtrasya ninyām ví caranty āpo dīrghām táma áśayad índraśatruḥ ||

«In mezzo ai corsi d'acqua che non stanno mai fermi e che non hanno mai riposo, è nascosto il cadavere. Attraverso il nascondiglio di Vṛtra le acque scorrono via: in una profonda tenebra è finito a giacere colui che ha Indra come avversario» (*Rgveda* 1.32.10)⁶².

Mentre alcuni poeti chiedono per gli alleati la luce celeste, il regno di Yama e la dimora dei Padri, altri chiedono l'oscurità per i nemici. Le tenebre e l'insuccesso sono cioè il trattamento da riservare ai rivali⁶³ unificati nell'espressione "chi ci odia e che noi odiamo" (*yò śmān dvéṣṭi yām vayām*)⁶⁴. Per costoro si chiede che "cadano", "vadano giù" (*Rgveda* 7.104: *ny ārpayatam* [v. 1b], *ní... vidhyatam* [v. 5d]), nel profondo luogo senza luce, negli abissi (*Rgveda* 7.104: *pársāne* [v. 5d], *vavré* [v. 3a]); nel luogo "lontano" (*dūrām*) (*Rgveda* 10.16.9; *Atharvaveda Śaunakīya* 12.2.8), "basso" (*adhás*) (*Rgveda* 7.104.11b), "più basso" di altri (comp. di maggioranza: *ádhara*) (*Rgveda* 10.152.4d; 10.166.3d), "il più basso" fra tutti (superl. relativo: *adhamá*) (*Rgveda* 5.32.7d; 7.104.16d), il luogo "stretto" (*Rgveda* 7.58.1d: *avamśát*).

Ancor più connotato nel M2, il buio degli abissi è simbolo della rovina, è spazializzato come luogo dell'odio, lontano e distinto dalla luce

⁶¹ Con poche varianti, segue S. Sani, *Rgveda*, cit., p. 218.

⁶² Seguo *ibi*, p. 80; tuttavia interpreto *kāṣṭhā* come Geldner, il quale traduce con *Wasseläufe*.

⁶³ Cfr. H.W. Bodewitz, *The dark and deep underworld in the Veda*, cit., pp. 228 ss.; Id., *Yonder world in the Atharvaveda*, cit., pp. 111 ss.; Id., *Pits, pitfalls and the underworld in the Veda*, cit., pp. 221-226.

⁶⁴ Contro questa tipologia di agenti malevoli si annoverano ben cinque inni dell'*Atharvaveda* nella recensione di Śaunaka: dal 2.19 al 2.23.

del cielo continua ad essere il simbolo della prosperità celeste⁶⁵. Ma la peculiarità del M2 sta nel criterio con cui i poeti stabiliscono chi è in grado di ottenere il cielo, chi è destinato a non averlo, e chi, oltre a non ottenere il meglio, dovrebbe abitare nel luogo delle punizioni per aver trasgredito le norme stabilite. Quindi, mentre alcuni poeti chiedono la luce, il regno di Yama e la dimora dei Padri per gli alleati dei *brāhmaṇa*, altri chiedono l'oscurità e il luogo della dissoluzione per i nemici dei *brāhmaṇa* e i trasgressori delle norme⁶⁶. Nell'*Atharvaveda* questo luogo ha un nome: *nāraka*, un termine che, nonostante l'incertezza etimologica⁶⁷, indica una relazione con l'uomo (*nara*) o con il mondo degli mortali (*nāra*):

*sārvān kāmān yamarājye vaśā pradadūṣe duhe | áthāhur nāraḥ lokām
nirundhānāsya yācitām* ||36||

«Perfino nel regno di Yama la vacca esaudisce tutti i desideri a chi l'ha consegnata. Ma dicono che [resta] mortale⁶⁸ il mondo per colui che trattiene la vacca quando gli venga richiesta» (*Atharvaveda Śaunakīya* 12.4.36)⁶⁹.

Tra le strofe dell'*Atharvaveda* compare anche l'associazione fra la morte o, se vogliamo, la fine della vita biologica, con la dea Nirṛti, la dissoluzione per eccellenza; per questo ci si rivolge a lei per indirizzare il suo potere nefasto contro chi non è consueto rendere onore agli dèi alla maniera dei *brāhmaṇa*:

⁶⁵ Il dio Agni è spesso la personificazione di questa luce e, in quanto luce che consente di vedere, è la guida verso il percorso riservato ai Padri: *yām tvā dyāvāprthivī yām tvāpas tvāṣṭā yām tvā sujānimā jajāna | pānthām ānu pravidvān pitryāṇam dyumād agne samidhāno vi bhāhi* || «Tu [Agni] che hai creato il cielo e la terra, tu che [hai creato] le acque, tu che [hai creato] Tvaṣṭr, tu che [hai creato] la buona discendenza; o Agni, buon conoscitore del percorso dei Padri, risplendi mentre accendi la luce!» (*Rgveda* 10.2.7). Nel doppio aspetto di fuoco “divoratore” (*kravyād*) e “trasportatore dei cadaveri” (*kravyavāhana*), ma anche “possessore delle creature” (*jātavedas*), Agni è rappresentato come il mezzo rituale attraverso cui la salma raggiunge il cielo (*Rgveda* 10.16). Cfr., su questo aspetto, M.R. Sayers, *Feeding the Dead*, cit., pp. 27-29.

⁶⁶ Cfr. H.W. Bodewitz, *Yonder world in the Veda*, cit., p. 110; Id., *Pits, pitfalls and the underworld in the Veda*, cit., pp. 216-217.

⁶⁷ Cfr. KEWA, s.v. “narakah”. Louis Renou (Id., *Védique Nirṛti*, in «Indian Linguistic» 16 [1955], pp. 12-15) suggerisce una connessione tra il tema *nirṛti*, il “disordine” (da *nis* + *r-* + *ti*), e un ipotetico **niraka* o **nirṛka*, da cui *niraya* (radice verbale *i-*), che è invece un tema attestato sia nella brahmanica *Manusmṛti* sia nei testi buddhisti, ma che connota gli inferi veri e propri in cui si scontano le pene. Quest'ultima connotazione è tuttavia tanto tarda quanto assente nelle rappresentazioni ṛgvediche del *post-mortem*; suggerirebbe semmai una datazione altrettanto tarda delle attestazioni del tema *nāraka/naraka* così inteso.

⁶⁸ Traduco *nāraka* con “mortale” per suggerire il rapporto tra questo *loka* e l'uomo (*nara*), interpretando in tal senso la menzione da parte di Jakob Wackernagel del tema *nāraka*, di cui *nāraka* è una variante, nella sezione per cui «Seltner tritt *-ka-* an eine Personenbezeichnung in der Bedeutung “zu der betr. Person in Beziehung stehend, ihr zugehörig”» (Id. - A. Debrunner, *Altindische Grammatik, Band II, 2: Die Nominal suffixe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, pp. 526-527).

⁶⁹ Seguo tr. it. di C. Orlandi - S. Sani, *Atharvaveda. Inni magici*, TEA, Milano 1997 [1992], p. 75.

asunvantam ayajamānam iccha stenasyetyāṃ taskarasyānu śikṣa | svapantam iccha sā ta itvā namas tu te nirṛte 'haṃ kṛṇomi ||

«[O dea Nirṛti] desidera uno che non sia patrocinatoro di *yajña*, uno che non stia pressando [il *soma*]! Memorizza la strada del ladro, del brigante! Desidera il dormiente: questa è la tua strada. Io rendo omaggio a te, o Nirṛti!» (*Atharvaveda Paippalāda* 5.27.6).

*yé pākaśamsāṃ viharanta évair yé vā bhadraṃ dūśāyanti svadhābhiḥ |
āhaye vā tān pradādātu sōma ā vā dadhātu nirṛter upāśthe ||9||
yó no rāsam dīpsati pitvó agne ásvānām gāvām yás tanūnām |
ripú stená steyakṛd dabhrám etu ní śá hīyatām tanvā tánā ca ||10||*

«Coloro che con le loro corse confondono (*viharanta*) chi parla sinceramente (*pākaśamsāṃ*) o coloro che danneggiano a loro piacimento ciò che è eccellente (*bhadra*), Soma li consegna a un serpente o li mandi nel grembo di Nirṛti. Colui che desidera danneggiare l'essenza della nostra bevanda, dei cavalli e delle vacche, che [desidera danneggiare quella] dei nostri corpi, il malintenzionato, il ladro che commette furti, vada costui nell'indigenza, scompaia con il suo corpo e con la sua prole» (*Atharvaveda Śaunakīya* 8.4.9-10)⁷⁰.

Similmente l'adempimento della norma rituale protegge da ogni avversità:

*viṣṭāriṇam odanām ye pācanti nainān āvartiḥ sacate kadā canā | āste yamā úpa yāti devānt sām gandharvair madate somyébhiḥ ||3||
viṣṭāriṇam odanām yé pācanti nainān yamāḥ pári muṣṇāti rétaḥ | rathí ha bhūtvā rathayāna iyate pakṣí ha bhūtvāti dívaḥ [Paipp: divam] sām eti ||4||*

«La rovina non si lega con nessuno di quelli che cuociono il riso Viṣṭārin (“per il dispiegamento” [dell'erba rituale]). [Ognuno di questi] si siede con Yama, arriva fino agli dèi, s'inebria con i Gandharva bevitori di *soma*. Yama non deruba il seme di quelli che cuociono il riso Viṣṭārin. Divenendo il guidatore del carro, invero, [Yama] detta l'andatura del carro; divenendo alato, invero, [chi cuoce il riso] si riunisce con il cielo» (*Atharvaveda Śaunakīya* 4.34.3-4 ~ *Atharvaveda Paippalāda* 6.22.3c-5ab)⁷¹.

La trasgressione che colpisce i rappresentanti della pratica rituale, dèi e *brāhmaṇa*, è detta avere degli effetti sia in questo mondo sia nell'altro mondo:

⁷⁰ Seguo *ibi*, p. 129.

⁷¹ Cfr. W.D. Whitney, *Atharva-Veda Saṃhitā*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, MA 1905, p. 206. Interessante è la variante nella recensione Paippalāda *viṣṭāriṇam odanām ye pācanti nainān avartiḥ sacate kutaś cana* | «La rovina non si lega in nessun dove con quelli che cuociono il riso Viṣṭārin» (4cd). Cfr. A. Griffiths, *The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda, Kāṇḍas 6 and 7: A New Edition with Translation and Commentary*, Egbert Forsten, Groningen 2009, p. 235.

aśitā lokāc chinatti brahmagavī brahmajyām asmāc cāmūśmāc ca ||

«Se ottenuta in possesso, la vacca del *brāhmaṇa* taglia fuori il molestatore del *brahman* [la formula] da questo [mondo] e da quello [celeste]» (*Atharvaveda Śaunakīya* 12.5.38)⁷².

devānt sábrāhmaṇān rtvā jihmó lokān nír ṛcchati ||

«Avendo odiato (*rt-*) dèi e *brāhmaṇa*, l'ingiurioso (*jihma*) cade giù dal mondo [di luce]» (*Atharvaveda Śaunakīya* 12.4.53c)⁷³.

devapīyús carati mártyeṣu garaḡīrṇó bhavaty ásthībhūyān | yó brāhmaṇám devābandhum hināsti ná sá pitryānam ápy eti lokám ||13||

«Colui che disprezza gli dèi (*devapīyu*) va tra i mortali come se avesse ingoiato una bevanda velenosa e diventa tutto ossa. Colui che danneggia (*hinasti*) il *brāhmaṇa*, il quale è legato agli dèi, non va neanche nel mondo dove vanno i Padri» (*Atharvaveda Śaunakīya* 5.18.13)⁷⁴.

*yó adyá stená áyaty aghāyúr mártyo ripúḥ | rátrī tásya pratītya prá grīvāḥ prá síro hanat ||9||
prá pādau ná yáthāyati prá hástau ná yáthāśīṣat | yó malimlúr upāyati sá sámpīṣto ápāyati | apāyati svapāyati śuṣke sthānāv apāyati ||10||*

«A qualunque ladro che oggi venga qui, a qualunque mortale malintenzionato e ostile, la notte [oscura] spezzi il collo andandogli incontro, spezzi la testa, gli spezzi i piedi affinché non possa più camminare, gli spezzi le mani affinché non possa più mangiare. Qualunque predone verrà, se ne vada da qui frantumato. Se ne vada, se ne vada per sempre, se ne vada in un luogo arido» (*Atharvaveda Śaunakīya* 19.49.9-10)⁷⁵.

A queste stanze fanno eco quelle ṛgvediche, in cui il meritevole è espressamente il patrocinatore generoso verso i suoi officianti:

uccā diví dáksīṇāvanto asthur yé aśvadāḥ sahá té sūryeṇa | hiranyadā amṛtatvám bhajante vāsodāḥ soma prá tiranta áyuh ||

«In alto nel cielo [stiano] i donatori di compensi, quelli che donano cavalli [stiano] con il Sole; quelli che donano oro ottengano di non morire, quelli che donano ricchezza, o Soma, allunghino la durata della [loro] vita» (*Rgveda* 10.107.2)⁷⁶.

⁷² Seguo tr. it. di C. Orlandi - S. Sani, *Atharvaveda. Inni magici*, cit., p. 82.

⁷³ Seguo *ibi*, p. 78.

⁷⁴ Seguo *ibi*, p. 66.

⁷⁵ Seguo *ibi*, p. 138.

⁷⁶ Cfr. K. Geldner, *Der Rig-Veda*, cit., Teil 3, p. 327.

Per riassumere, da queste occorrenze possiamo trarre le seguenti conclusioni:

a) nelle porzioni più antiche del *Ṛgveda* il tema della ricerca della prosperità e della longevità, che sfocia nel discorso su come tenere lontana la morte, fa da sfondo alla promozione della pratica brahmanica per rendere onore agli dèi (*vajña*);

b) in tutta la raccolta del *Ṛgveda*, tanto nelle porzioni antiche quanto in quelle più recenti, si riscontra il tentativo di eticizzare il “luogo di luce”, ossia il *loka* celeste: il motivo dominante è che ottiene prosperità terrena e ultraterrena soltanto chi è in grado di conquistare il favore degli dèi;

c) tuttavia solo nell’*Atharvaveda* c’è un’eticizzazione del “luogo senza luce”, definito *nāraka*, cioè “che appartiene agli uomini” – ma si tratta di una sola occorrenza. Nel resto della raccolta il motivo dominante è che ottiene la morte e le sue privazioni solo chi offende gli dèi e i loro rappresentanti sulla terra nella persona dei *brāhmaṇa*.

Se si considera che il tentativo di demarcare il bene e il male finisce per normare il lecito e l’illecito dal punto di vista degli apologeti della norma rituale, le implicazioni sono notevoli sul piano della regolamentazione del comportamento sociale e della reiterazione delle gerarchie. L’eticizzazione insorge allorché il bene e il male vengono a coincidere con il bene e il male per i *brāhmaṇa*, là dove, invece, le porzioni più antiche del *Ṛgveda* sono incentrate sulla nozione di bene e di male per il gruppo. In questo secondo caso ciò che è bene o male per il gruppo è proiettato sulle idee di bene e di male nei confronti degli dèi, considerati la fonte di favore o di sfavore, di prosperità o di rovina per il gruppo, per il patrocinatore, non ultimo per il poeta. In entrambi i modelli le scelte semantiche sono orientate dal processo di identificazione che segna il passaggio dall’eventualità all’evento, alla norma; per cui quello che potrebbe accadere nel mondo extra-umano stabilisce i termini di ciò che accade nel mondo terreno ma finisce per indicare che cosa dovrebbe o non dovrebbe accadere⁷⁷. Di conseguenza, il regno dei morti finisce per costituire il campo di azione nel quale i *brāhmaṇa*, parlando dei morti, dicono ai vivi come vivere; il “là” assume le relazioni di forza da mantenere nel “qui”.

Nelle porzioni tarde del *Ṛgveda*, da cui ho tratto la configurazione del M-zero, l’assenza di un luogo dei morti nel quale proiettare i discorsi sul come vivere coincide con una rappresentazione materialistica della vita terrena, oltre la quale non era pensato nient’altro che il buio. Con questo non intendo sostenere che i poeti che rispondono al M-zero non avessero un’idea di che cosa accadeva al defunto dopo la morte, bensì che in questa fase storica il tema del *post-mortem* non suscitava un immaginario positi-

⁷⁷ Sul “movimento ascensionale” del processo di significazione normativa, si veda F. Squarcini, *Forme della norma. Contro l’eccentricità del discorso normativo sudasiatico*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012, pp. 160 ss.

vo, non era perciò utile alla promozione della loro pratica e del loro ruolo nella società. Fra l'altro, le porzioni più antiche del *Rgveda* esprimono una fase critica anche per l'istituzione dello *yajña* come pratica per eccellenza attraverso cui rendere onore agli dèi. In questa fase della codifica gli agonismi fra lignaggi sono un elemento di disturbo per l'acquisizione di un consenso stabile presso i potenziali fruitori della pratica; non deve stupire pertanto che il *post-mortem* non fosse un tema di interesse per tali poeti, ma che lo fossero invece la vita, la lunga vita, la salute, la prosperità, la ricchezza, la discendenza, cioè tutti quei temi sui quali la promozione della pratica poteva essere costruita con successo. Il modo brahmanico di onorare gli dèi è stato promosso e costruito con la semantica della battaglia da vincere, della virilità che risplende e della forza fisica che trionfa. In tutto questo dire sul successo e sulla vittoria non c'era spazio per la morte empirica che, come si evince dalle esigue strofe in cui vi si fa cenno, era percepita come la fine di quanto la vita poteva offrire: la fine della vita, della salute, della prosperità, della ricchezza, della discendenza. Ma la morte era percepita anche come la disfatta in battaglia. Là dove compare qualche riferimento al morire, si tratta perciò di richieste agli dèi di preservare la longevità, di non interrompere prematuramente il corso dell'esistenza sulla terra.

Tuttavia, come si è cercato di sostenere, a un certo punto qualcosa è cambiato. Tra le strofe più recenti della raccolta, il tema del *post-mortem* sembra suscitare interesse tra i poeti: si menziona l'aldilà contestualmente al luogo nel quale i morti proseguono la loro esistenza con lo status di Padri; c'è uno "spazio localizzato" (*loka*), verso il quale i defunti s'incamminano, che coincide con il regno extra-umano di Yama. L'oscurità come fine della vita assume i tratti di un luogo non desiderabile destinato ai malvagi. Come per dire che per fissare i confini dei luoghi oltre la morte, occorre tracciarne le coordinate. Sono i poeti dello strato più recente della raccolta, dunque, che parlano della morte e della destinazione dei morti con una netta separazione fra il "luogo" (*loka*) e il "percorso" (*panthan*) di quelli che "hanno ben fatto o agito" (*sukṛt*)⁷⁸ e di quelli che "hanno fatto o agito male" (*duṣkṛt*)⁷⁹.

Per quanto concerne la fase più antica, il M-zero e il M1 hanno in comune che, nel tenere la morte lontana dai patrocinatori, i poeti non chiedevano immunità dal morire, bensì di non esserne colpiti prematuramente, in malattia o sotto i colpi dei nemici, di esserne colti il più tardi possibile. Da qui la retorica sull'accrescimento dell'*āyus*, che da un lato potenziava lo scongiuro di morire in battaglia, dall'altro esprimeva

⁷⁸ *Rgveda* 10.16.4d: *sukṛtām ulokām*, «il luogo di coloro che hanno ben fatto»; *Rgveda* 10.71.6d: *sukṛtāsya pānthām*, «il percorso di colui che ha ben fatto».

⁷⁹ *Rgveda* 9.73.6d: *ṛtāsya pānthām nā taranti duṣkṛtaḥ*, «quelli che hanno fatto male non attraversano il percorso dell'ordine».

il desiderio di perpetuare il nome del patrocinatoro del rituale attraverso buona discendenza, salute e ricchezza. Il timore di essere raggiunti dall'oscurità o di cadere in una fossa per sempre era, dunque, il timore della sconfitta, di sparire prematuramente dalla faccia della terra; e, siccome la morte prematura del capofamiglia o del *leader* del gruppo o l'insuccesso in battaglia potevano avere delle gravi ripercussioni sul sostentamento della famiglia e del gruppo, il tenersi lontano dalla "caduta nel luogo senza luce" era un tentativo di scongiurare la sciagura, la rovina.

Il salto etico schematizzato nel M2 riguarda sia il *Ṛgveda* sia l'*Atharvaveda*, ma vi è una differenza significativa che acquisisce importanza nella disposizione diacronica delle fonti. Mentre nel *Ṛgveda* v'è enfasi sull'eticizzazione del luogo di luce, nell'*Atharvaveda*, la cui composizione è fino a prova contraria posteriore, è sul luogo senza luce: dal primo apprendiamo che prosperità e interruzione della morte erano destinati a quanti praticavano lo *yajña*, erano generosi con i loro praticanti; dal secondo apprendiamo che per colui che sottraeva i beni del *brāhmaṇa* e che offendeva gli dèi nella persona del *brāhmaṇa* era destinato a patire le pene dell'esistenza umana sia in terra che nel luogo sotterraneo. In definitiva, la trasgressione era qualificata al fine di tutelare la persona e i beni del *brāhmaṇa*.

Se, come sostiene J.Z. Smith⁸⁰, la costruzione del "qui" è connessa alla sfera domestica della religione, in cui trovano spazio gli affetti, la memoria, la continuità del clan, distinguendosi nettamente dalla sfera civica del "là", in cui si affermano le relazioni di potere, si potrebbe ipotizzare che la crescente demarcazione dell'aldilà nel *Ṛgveda* e poi nell'*Atharvaveda* sia connessa alla formazione di nuove relazioni di potere. Nei libri famigliari della raccolta i patrocinatori sono *leader*, capi di piccole comunità seminomadiche, per i quali la sfera familiare costituisce la quotidianità e la sopravvivenza. La formazione di entità politiche stratificate e strutturate si riscontra soltanto nei rituali prescritti nello *Yajurveda* e nei testi *Brāhmaṇa*⁸¹, dove il "là" smithianamente inteso viene dislocato e nettamente separato con una conoscenza rituale altamente specializzata. Se, come ha sostenuto Witzel⁸², la formazione di un'entità statale (sotto la dinastia dei Kuru) ha sollecitato la compilazione del *Ṛgveda*, in tal caso gli inni del periodo più recente potrebbero essere espressione di questo cambiamento, allorché la confederazione di clan si sostituisce alle piccole alleanze tribali.

⁸⁰ Cfr. J.Z. Smith, *Here, there, and anywhere*, cit., pp. 325-329.

⁸¹ Cfr. K. Roy, *The Emergence of Monarchy in North India*, cit., cap. 4; H. Scharfe, *The State in Indian Tradition*, cit., pp. 26 ss., 127-130, 228 ss.

⁸² M. Witzel, *The development of the Vedic canon and its schools*, cit., pp. 257 ss.; Id., *Early sanskritization. Origins and development of the Kuru state*, in «Electronic Journal of Vedic Studies» 1-4 (1995) pp. 1-26; Id., *The realm of the Kurus: Origin and development of the first state in India*, in *Nihon Minami Aija Gakkai Zenkoku Taikai, Hōkoku Yōshi (Summaries of the Congress of the Japanese Association for South Asian Studies)*, Kyoto 1989, pp. 1-4.

7. Vorrei concludere con un tema aperto che riguarda il *post-mortem* nei testi molto posteriori rispetto al *Rgveda*, ma che potrebbe essere assunto come oggetto di indagine proprio a partire da quanto è stato sostenuto nelle pagine precedenti. Mi sto riferendo al concetto di “morire di nuovo” individuato nell’espressione *punar mṛtyu*, “la morte di nuovo”, che alcuni studiosi hanno cercato di interpretare in continuità con l’idea di rinascita⁸³, un tema che è al centro degli insegnamenti sull’azione retributiva promossi in modi diversi nelle *Upaniṣad*, nei testi buddhisti e jaina. Ma le attestazioni dell’espressione *punar mṛtyu* sono esigue e concentrate nei testi *Brāhmaṇa – Aitareya*, *Kauṣītaki*, *Śatapatha* e *Jaiminīya*, tutti e quattro pre-buddhisti e pre-upaniṣadici –, testi che rispondono ai parametri del M2 e che ne affinano ulteriormente le coordinate: la distinzione tra *insider* e *outsider* si restringe fino a designare i bravi patrocinatori e i bravi praticanti.

Proprio in continuità con il discorso sull’aldilà promosso nei testi che rispondono al M2, il timore che la morte potesse ripetersi anche nel mondo extra-umano sembrerebbe invece l’esito di un’ulteriore riqualificazione del concetto di longevità: l’idea di temporaneità, fino a quel momento riservata al viaggio verso il cielo che il patrocinatore intraprendeva durante i rituali compiuti in vita, viene proiettata anche nel viaggio *post-mortem*, rilevando un nuovo interesse a prolungarne la durata. Il timore del ripetersi della morte, timore che deduciamo dal contesto in cui l’espressione *punar mṛtyu* compare, suggerisce la convinzione che la condizione di longevità non era conseguita una volta per tutte, ma andava preservata anche nel luogo altro. Jan Gonda interpreta questo senso di precarietà come una sorta di pessimismo culturale⁸⁴; semmai, il timore che la morte si ripetesse rispondeva efficacemente agli interessi emici dei testi, vale a dire adempiva alla reiterazione del discorso sull’aldilà legittimato attraverso gli inni, le formule e le prescrizioni, e preservato attraverso i rituali: ossia che la pratica brahmanica fosse la migliore risposta all’ansia della perdita con promesse ultraterrene che, ancora, erano in grado di raggirare l’attività nefasta di *mṛtyu*. Lo slogan del *punar mṛtyu* sembrerebbe quindi un modo rinnovato ma non inedito di comunicare che l’esperto praticante era colui che, sapendo e conoscendo, era in grado di manipolare la morte ogni volta che si sarebbe presentata.

⁸³ Cfr. H.W. Bodewitz, *The Hindu doctrine of transmigration. Its origin and background*, in «Indologica Taurinensia» 23-24 (1998), pp. 583-605: pp. 592 ss.

⁸⁴ J. Gonda, *A note on Indian “pessimism”*, cit., pp. 302-316.

ABSTRACT

In questo contributo si cercherà di mostrare che le scelte semantiche per qualificare l'aldilà e la sua topografia sono funzionali alla definizione della soglia fra mondo terreno e mondo ultraterreno, ma sono orientate dalle strategie per controllarne gli accessi, i passaggi, le chiusure. Il confronto tra diversi strati della letteratura vedica più antica (rispettivamente i "libri famigliari" del Ṛgveda, Ṛgveda I e X, Atharvaveda, i testi in prosa) ci consente di sostenere che c'è un mutato interesse per le rappresentazioni della morte e dei luoghi ultraterreni a essa connessi. Questo cambiamento ci fornisce un nuovo parametro per ripensare le ragioni che percorrono il crescente interesse per la sorte dell'uomo dopo la morte nel Ṛgveda. Prendendo le mosse da questa constatazione cercherò di illustrare che la concettualizzazione e la delimitazione spaziale del post-mortem ha due effetti retorici dalla funzione altamente performativa: da un lato l'aldilà inteso come luogo celeste era il luogo ideale nel quale i vivi e i morti del gruppo si riconoscevano come nucleo identitario; dall'altro lato la pratica brahmanica per rendere onore agli dèi (yajña) era promossa come la porta sull'aldilà che consentiva ai meritevoli del gruppo di distinguersi nel post-mortem non solo dai nemici e dai rivali, ma anche dai trasgressori di quelle norme che tutelavano i praticanti dello yajña in veste di rappresentanti in terra degli dèi.

In this essay I will try to show that the semantic construction of the afterlife and of its topography are functional for defining the boundaries between earth-world and netherworld, but they are orientated by the strategies to control the access, passage, and closure to afterworld. A comparison between the different strata of the earliest Vedic texts (the family books of Ṛgveda, Ṛgveda I and X, Atharvaveda, and the prose-texts, respectively) allows us to hold that the interest in talking about death and afterlife changed from a certain point onwards. This change provides us with a new parameter to rethink why and for what reasons the interest in talking about afterlife increased in the latest strata of the Ṛgveda. I will try to illustrate that the increasing interest for afterlife and the claim to mark the boundaries of the otherworldly places had two rhetoric effects: on the one hand the afterlife was represented as the celestial world, the ideal place where the leaving and the dead members of the group reckoned their common identity; on the other one the brahmanical practice to honour gods, namely, yajña, was furthered as being the gateway to the afterlife world, but also the means that provided the most meritorious people with a distinguishing mark from their enemies and rivals, and from those who transgressed the rules devoted to defend the yajña-practice and its eminent practitioners.

KEYWORDS

Aldilà, morte, lunga vita, *loka*, prosperità ultraterrena, rovina ultraterrena
Afterlife, death, long life, *loka*, otherworldly prosperity, otherworldly
ruin