

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'ANTICHITÀ

SCIENZE DELL'ANTICHITÀ

23.3 – 2017



EDIZIONI QUASAR

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'ANTICHITÀ

Direttore

Enzo Lippolis

Comitato di Direzione

Anna Maria Belardinelli, Savino di Lernia, Marco Galli, Giuseppe Lentini,
Laura Maria Michetti, Giorgio Piras, Marco Ramazzotti, Francesca Romana Stasolla,
Alessandra Ten, Pietro Vannicelli

Comitato scientifico

Graeme Barker (Cambridge), Martin Bentz (Bonn), Corinne Bonnet (Toulouse),
Alain Bresson (Chicago), M. Luisa Catoni (Lucca), Alessandro Garcea (Paris-Sorbonne),
Andrea Giardina (Pisa), Michael Heinzelmann (Köln),
Mario Liverani (Roma), Paolo Matthiae (Roma), Athanasios Rizakis (Atene),
Avinoam Shalem (Columbia University), Tesse Steck (Leiden), Guido Vannini (Firenze)

Redazione

Laura Maria Michetti

MARIANNA FERRARA

VANIFICARE IL “SACRIFICIO”:
UNA PROPOSTA METODOLOGICA A PARTIRE DALL’INDIA ANTICA

Parlare di “sacrificio” nello studio delle religioni è come addentrarsi in un territorio noto con mappe discordanti. Questa riflessione prende spunto dalla sollecitazione metodologica avviata da Jonathan Z. Smith ormai quasi trent’anni fa, quando, ragionando criticamente sull’uso delle categorie interpretative nello studio delle religioni, affermava che “map is not territory”¹. L’espressione, che diede il titolo a un volume che è ormai considerato un classico del post-modernismo americano nel panorama dei *religious studies*, fa qui da coordinata teorica per trattare la questione a partire da un caso di studio: i rituali di offerta nei *Veda*, vale a dire i *corpora* testuali delle grandi tradizioni brahmaniche dell’India antica. A partire dalle opere vediche, dunque, intendo sottoporre alcune questioni di metodo per un uso critico di “sacrificio”, quale categoria “situazionale” o “relazionale”, per dirla con Smith, dai “confini mobili che si spostano a seconda della mappa utilizzata”². Si propone di mostrare come la necessità di rivedere la mappa “sacrificio” sia ancora attuale nonostante i molti anni che ci separano dalla riflessione di Smith. Al tempo stesso si proverà a trattare il “sacrificio” come un territorio accademico e storiografico al quale applicare una mappa teorica in grado di ripensarne i limiti interpretativi e riformularne la portata comparativistica. Il proposito è dunque doppio perché, se da un lato si intende guardare al “sacrificio” come strumento interpretativo usato e abusato nello studio delle religioni, dall’altro si tenterà di rivederlo quale oggetto storico.

La coerenza di tale operazione è giustificata dal fatto che, nonostante le riflessioni sollecitate dalle critiche postmoderniste, l’uso della categoria “sacrificio” nelle diverse discipline sembra non aver risentito sufficientemente dell’urgenza di mettere in chiaro i limiti e le implicazioni di un uso convenzionale del termine in contesti diversi da quelli in cui l’etimo “sacrificio” ha una storia semantica. L’uso convenzionale spesso non equivale a una esplicitazione dei presupposti teorici, ma reitera tacite imposizioni interpretative che rischiano di alterare, se non deformare, lo studio e la comprensione delle molte pratiche religiose che costellano gli archivi etnografici e le letterature religiose del mondo.

Le fonti vediche presentano una grande varietà di pratiche rituali, tuttavia ogni prescrizione può essere ricondotta all’esigenza di onorare adeguatamente gli dèi con un buon *yajña*, cioè il rito onorifico. Questo è il termine sanscrito che in molti, tra specialisti e studiosi di religioni, hanno individuato come equivalente di “sacrificio”³, tant’è che la maggior parte della storiografia antropologico-religiosa dall’800 ad oggi è sorprendentemente unanime nell’uso dell’espressione “sacri-

¹ SMITH 1978.

² SMITH 1978, p. 291 (traduzione mia).

³ Tra gli studi che hanno maggiormente influenzato la letteratura scientifica successiva, ROBERTSON SMITH 1889; LÉVI 1898; MAUSS - HUBERT 1899. Nella seconda metà del ’900 si annoverano: THITE 1975; BIARDEAU - MALAMOU 1976; GROTTANELLI - PARISE 1988; MALAMOU 1989; LINCOLN 1991; HEESTERMAN 1993; GROTTANELLI 1995. Più recentemente il tema è stato trattato in chiave multidisciplinare e teorica in: BAUMGARTEN 2002; EKROTH 2007; McCLYMOND 2008; COLLINS 2014; McCLYMOND 2015; MURRAY 2016.

ficio vedico” per annoverare la casistica vedica tra i dati presi ad esempio a sostegno della validità della categoria “sacrificio” e per inglobare la specificità dei fatti religiosi attestati nella letteratura brahmanica tra i grandi “regimi sacrificali” dell’antichità⁴.

La proposta di ripensare il “sacrificio” quale mappa concettuale prende dunque le mosse dal tentativo di ripensare la categoria come prodotto storiografico e accademico oltre che strumento interpretativo⁵.

“TERRITORI RITUALI” DELL’INDIA ANTICA:
RIORIENTARSI TRA LE OPERE SANSCRITE CON ALTRE “MAPPE INTERPRETATIVE”

Ripartiamo dunque dallo *yajña*, la pratica che occupa un posto centrale nelle opere vediche a proposito dei rituali e nelle interpretazioni dei loro commentatori, testi che, grazie a figure come Frederick Max Müller e William Jones, hanno goduto di grande interesse tra la fine dell’800 e la prima metà del ’900 tra filologi, antropologi e teologi.

In termini prettamente linguistici il tema *yajña* è un nome di azione costruito sulla radice verbale *yaj-*, pertanto, se dovessimo tradurre letteralmente questo termine, diremmo che *yajña* è “l’atto di rendere onore”. Nell’uso riscontrato nelle opere sanscrite *yajña* indica infatti la pratica per rendere onore agli dèi, per accoglierli e nutrirla. Dalla medesima radice deriva un notevole numero di temi che sono impiegati in modo specifico per indicare i protagonisti di ogni rito finalizzato ad accogliere e deliziare gli dèi nello spazio rituale:

- la forma attiva della radice verbale *yaj-* indica l’attività rituale degli officianti, pertanto, se c’è qualcuno che è detto “onorare” in forma attiva, costui è certamente il *brāhmaṇa*, cioè lo specialista rituale che agisce per conto di qualcun altro, oppure è una figura divina che incarna l’istituto brahmanico⁶;
- la forma media della radice verbale *yaj-* indica l’attività del patrocinatoro del rituale, in genere il capofamiglia laico, il guerriero o il sovrano, la cui denominazione in termini rituali deriva dal suo essere “onorante per sé” (appunto, *yajamāna*), con una sfumatura semantica che è resa dalla forma media del verbo;
- *yajatā* è denominata ogni entità extra-umana cui è diretto l’invito, l’adorazione;
- *yajus* è la formula con cui si invita l’entità extra-umana a prendere parte al rito⁷, beneficiando i partecipanti della sua benevolenza;
- *ṛtvij* è l’officiante che “offre al momento giusto”, in particolare è così denominato il poeta-officiante nel *Ṛgveda*, la raccolta di strofe più antica del canone vedico.

⁴ Così è, ad es., nei volumi collettanei VERNANT *et al.* 1981; GROTTANELLI - PARISE 1988; JACKSON - SJÖDIN 2015; con un taglio diverso BAUMGARTEN 2002.

⁵ Esempari, in questa prospettiva, sono gli studi di Ivan Strenski sul “sacrificio” come metafora degli ideali politici e civici della Francia di fine ’800. Vd. STRENSKI 2002; ID. 2003. Una breve ricostruzione storiografica di “sacrificio” si trova nei vari *companions* sul lessico storico-antropologico. Tra questi si segnalano ROBBINS 1998; BRAUN - McCUTCHEON 2000; VON STUCKRAD 2005; STEWART - STRATHERN 2015.

⁶ Cfr. BRERETON 2004, dove l’autore cerca di mostrare che “sacrificante” può essere anche l’officiante (nella terminologia di Mauss e Hubert il “sacrificatore”). In realtà, proprio le attestazioni segnalate da Brereton a sostegno di questa lettura si riferiscono al dio Agni, che è al tempo stesso colui che offre per conto di qualcuno e colui che offre per sé; ma non potrebbe essere altrimenti dal momento che Agni è il fuoco rituale e incarna la pratica stessa di rendere onore agli dèi. Anzi, proprio assumendo le due funzioni, Agni, che è anche *alter ego* divino dei *brāhmaṇa*, finisce per esaltare l’istituto brahmanico senza entrare in conflitto con la pratica rituale, per la cui realizzazione occorre invece un *brāhmaṇa* che sappia officiare (il *brāhmaṇa* è sempre “colui che sa questo”, *ya evam veda*) e un patrocinatoro che abbia desiderio di onorare gli dèi (il patrocinatoro è sempre “colui che desidera onorare”, *dīkṣita*). Cfr. FERRARA 2018, pp. 11-12, note 1-2.

⁷ ROBBINS 1998.

Fin qui è chiaro come il lessico rituale che si afferma nelle opere sanscrite sia semanticamente legato all'idea che gli dèi vanno onorati, accolti, deliziati, e che questa attività può essere espletata soltanto (a) se ci sono devoti che desiderano assurgere al ruolo di *yajamāna*, (b) se ci sono specialisti – i poeti, i dotti *brāhmaṇa*, i *ṛtvij* – in grado di soddisfare tale desiderio. L'interesse per la terminologia diventa euristico allorché, confrontandoci con la storiografia sul “sacrificio” nel mondo indiano, riscontriamo che fin dalla nascita dell'indologia, e perfino delle discipline storico-antropologiche, *yajña* è stato considerato un equivalente semantico del termine “sacrificio” in funzione di un allargamento del campo di applicazione della categoria “sacrificio” alle realtà simboliche e rituali dell'India antica. In conseguenza di questo presupposto tutta la terminologia sanscrita poc'anzi annoverata è stata interpretata e riqualficata con la semantica del “sacrificio”, specificamente del “sacrificio cruento”. Le ragioni che hanno favorito un'agevole equivalenza di “sacrificio” con le pratiche religiose “non monoteistiche” sono riconducibili a diversi fenomeni e fattori storici e culturali, tra i quali certamente il dibattito interno al cristianesimo in epoca coloniale sull'idolatria e sulla necessità di definire i “costumi”, i “riti”, in ultima analisi, le “religioni” degli altri⁸, nonché il discorso greco-centrico secondo cui il “pensiero orientale” si fonda sul rito e sulla religione⁹.

Tuttavia l'esigenza di una terminologia adeguata a definire che cosa il “sacrificio” fosse o significasse si è affermata in epoca post-illuministica, contestualmente alla nascita delle grandi scuole antropologiche e sociologiche. Più specificamente, i termini “sacrificante” e “sacrificatore”, poi resi in inglese rispettivamente con *sacrifier* e *sacrificer*, sono stati conati da Marcel Mauss e Henri Hubert e divulgati con la pubblicazione dell'*Essai sur la fonction et la nature du sacrifice* (1899). La distinzione formulata da Mauss e Hubert ricalcava quella presente nella lingua sanscrita, in cui la forma media della radice verbale *yaj-* indica l'attività del patrocinatore onorante (colui che *yajate*, lo *yajamāna*, dunque *sacrifiant*) distinguendone il ruolo da quello dello specialista (colui che *yajati*, dunque *sacrificateur*), il quale svolgeva concretamente il lavoro rituale. Ma l'uso convenzionale di “sacrificio”, quale categoria designante – per Mauss e Hubert, una gamma di pratiche che presupponevano la trasformazione “morale” del sacrificante – non era limitato a *yajña*. Nell'*Essai* i due sociologi arrivano a una definizione di “sacrificio” generalizzante che ambiva a fungere da paradigma per leggere il repertorio rituale di *tutte* le religioni¹⁰.

Sulla scia di Mauss e Hubert, il termine “sacrificio” è stato impiegato da molti e in diversi ambiti disciplinari per indicare ogni pratica rituale che implicasse un'offerta (cruenta o incruenta) rivolta a un'entità extra-umana¹¹. È pertanto comune trovare espressioni come “sacrificio del cavallo” per designare l'*aśvamedha*, ovvero il rito vedico che prende il nome dalla pratica di estrarre il grasso (*medha*) dalle carni del cavallo (*aśva*) che, finché in vita, si dice fosse lasciato libero di cavalcare fuori dai confini del regno per mesi interi, al fine di marcare nuovi territori e legittimare nuove conquiste; “sacrificio umano” per tradurre il sscr. *puruṣamedha*, vale a dire il rito caratterizzato dall'estrazione del grasso dal corpo di un uomo (*puruṣa*), un rito che è descritto nelle fonti in poche occasioni e con toni che fanno pensare più a uno stratagemma retorico che alla prescrizione di una pratica effettivamente compiuta (la menzione esigua di questo rito contribuisce a marcare il disaccordo tra gli specialisti che ne hanno sostenuto la storicità e quelli che lo hanno interpretato come pura finzione); “sacrificio animale” per riferirsi al *paśubandha*, ovvero il rito durante il quale

⁸ JOHNSON 2006, MACCORMACK 2006, SHEEHAN 2006, STROUMSA 2015.

⁹ A fronte di una letteratura sterminata sull'interpretazione dicotomica di Oriente/Occidente, rimando alle analisi condotte in HALBFASS 1988; SQUARCINI 2007.

¹⁰ MAUSS - HUBERT 1899, p. 14: “*Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse*” (corsivo nell'originale).

¹¹ Cfr. il *Reader* in CARTER 2003.

un animale (*paśu*) veniva legato (*bandha*) prima di essere ucciso per rendere onore alla divinità. Benché queste tre pratiche abbiano l'uccisione di una creatura vivente come comune denominatore, è altrettanto comune riscontrare l'uso di "sacrificio" per denominare anche la vasta gamma di pratiche di offerta che non prevedono l'uccisione di creature viventi: ad es., "sacrificio del fuoco" per *agnihotra*, "sacrificio vegetale" per *iṣṭi*, "sacrificio del soma" per *somayajña*, e così via¹².

Mentre l'etichetta "sacrificio" potrebbe suggerire che l'elenco delle pratiche menzionate sia caratterizzato da elementi di somiglianza o da analogie, in sanscrito tutti questi termini sono formati su temi o composti che presentano un campo semantico variegato, che connota più le specificità che le somiglianze. Il lessico sanscrito fornisce informazioni sulle modalità di manipolare una sostanza, sia essa di origine animale o vegetale, liquida o solida, cruda o cotta, tanto che recentemente è stato proposto di restringere il significato e il valore di "sacrificio" all'arte di manipolare le sostanze dell'offerta¹³, a favore di una comparazione immune da generalizzazioni omologanti interpretative.

REGOLARITÀ E IRREGOLARITÀ DELLA "MAPPA SACRIFICIO"

È evidente che il termine "sacrificio" è polivalente. La storia degli studi è prova di come questo concetto sia stato assiduamente oggetto di studio e di come sia stato variamente posto al centro di diverse teorie sul rituale¹⁴. Pertanto diventa problematico servirsi di questo termine senza esplicitarne in via preliminare l'uso che si intende farne¹⁵. Un primo livello di sorveglianza è certamente legato alla funzione interpretativa della categoria, che come tale veicola i presupposti teorici attraverso cui leggere i fatti religiosi sotto indagine. Ma in virtù della sua funzione descrittiva e interpretativa, la categoria lascia entrare nell'indagine anche ogni precomprensione suggerita dal contesto storico-culturale nel quale essa è stata elaborata¹⁶.

Dunque l'attenzione al lessico categoriale coinvolge anche l'uso descrittivo delle categorie¹⁷. Anche quando il termine "sacrificio" è usato semplicemente per descrivere, ad es., la caratteristica di deporre o distruggere un'offerta, occorre aver chiaro che il descrittore non è il fatto religioso storicamente inteso – come volevano Mauss e Hubert. Sebbene l'uso descrittivo di "sacrificio" possa apparire "innocuo", scevro cioè da implicazioni ideologiche, produce invece una fallacia metodologica ulteriore perché dà l'illusione che ci sia un fatto religioso definibile "sacrificio", mentre invece ci troviamo dinanzi a un'astrazione teorica, un modello ricostruito a partire da casi concreti.

Nel caso di *yajña*, l'affermarsi dell'equivalenza con "sacrificio", tanto fra gli indologi quanto fra gli studiosi di religioni, ha portato alla concettualizzazione del "brahmanesimo" quale religione fondata sul "sacrificio"¹⁸ – quale che sia la definizione più adeguata –, dove invece le opere sanscrite prescrivono un istituto religioso e un sistema sociale e politico fondati sullo *yajña* quale pratica

¹² Oltre agli ormai classici di fine '800 e inizio '900 (ad es., HILLEBRANDT 1897; KEITH 1914), cfr., tra i volumi ad opera di specialisti, THITE 1975; GONDA 1975; BIARDEAU - MALAMOUD 1976; MALAMOUD 1989; HEESTERMAN 1993; nonché i più recenti McCLYMOND 2008; COLLINS 2014; HOUBEN 2014; JACKSON - SJÖDIN 2015.

¹³ McCLYMOND 2008.

¹⁴ Cfr. SMITH 1987; GROTTANELLI 1988 e 1995.

¹⁵ Questa posizione è la soluzione proposta da DETIENNE - VERNANT 1979 per il contesto greco, cfr. PRESCENDI 2007 per quello romano.

¹⁶ In tal senso Cristiano Grottanelli, e più recentemente il già citato Ivan Strenski, hanno messo in evidenza il rapporto tra alcune teorie del "sacrificio" e le ideologie del '900. Cfr. GROTTANELLI 1995; STRENSKI 2002 e 2003.

¹⁷ Questo uso è particolarmente diffuso nella disciplina antropologica (cfr. SPERBER 1974) e tra gli indologi che, soprattutto tra gli anni '70 e '90, hanno prodotto una vasta letteratura scientifica sui rituali della tradizione vedica. Cfr., ad es., GONDA 1975; BIARDEAU - MALAMOUD 1976; SMITH F.M. 1987; MALAMOUD 1989; STAAL 1990; SELVANAYAGAM 1996.

¹⁸ Cfr. LARDINOIS 2007, pp. 223-227; FERRARA 2013.

di esclusiva competenza brahmanica per onorare, invitare, accogliere gli dèi. Questo dettaglio è in realtà cruciale, dal momento che le opere vediche sono state composte, trasmesse e poi redatte da esponenti delle *élite* brahmaniche che operavano per conto dei membri autorevoli della società¹⁹.

A questo si aggiunge che, tra le forme rituali e i linguaggi adoperati nel discorso religioso brahmanico, la modalità cruenta di onorare gli dèi è soltanto *una* delle occasioni possibili. *Una*, dunque, non l'unica. Dettaglio assai rilevante sul piano del metodo, l'uccisione quale opzione possibile ma non esclusiva è stata al centro di importanti simposi sui “regimi sacrificali” dell'antichità, per lo più tra studiosi delle religioni classiche, sollecitati proprio dall'assenza di regolarità descrittive e interpretative in tema di “sacrificio”²⁰. È degno di nota che, nel tentativo di abolire ogni generalizzazione omologante, Cristiano Grottanelli²¹ pose l'attenzione sul “sacrificio cruento” e sulle relazioni con il consumo e la spartizione della carne nel banchetto rituale per riflettere sul “sacrificio” quale modalità del linguaggio simbolico, che codifica comportamenti che vanno al di là della dimensione religiosa, che investono il ruolo dei partecipanti nella società e l'autorità di alcuni partecipanti sulla comunità.

Da parte mia, intendo invece sollecitare una riconsiderazione del “sacrificio” non più quale occasione privilegiata fra altre attività rituali, attraverso le quali pure si formano i valori sociali e i mezzi di valutazione, in quanto anche la centralità del “sacrificio” nelle teorie del rito è frutto di una costruzione teorica e di condizionamenti storico-culturali²². Propongo di guardare allo *yajña* dal punto di vista del lessico sanscrito, quale occasione metodologica per vanificare la centralità del “sacrificio”, rinunciando così definitivamente alla traduzione convenzionale di *yajña* con “sacrificio”. Mostrerò come questa rinuncia, motivata da una maggiore attenzione alla semantica, faccia altresì guadagnare un nuovo sguardo sul rito quale linguaggio legittimante, che giustifica e reitera gerarchie, differenze, posizioni di potere, e che contribuisce a fondare e a preservare un istituto religioso: in tal caso, lo *yajña* quale pratica esclusivamente brahmanica per onorare, accogliere e deliziare gli dèi, rivolta alle figure autorevoli della comunità.

IL DISCORSO RELIGIOSO SULLA PRATICA “LEGITTIMATA” E “LEGITTIMANTE”
CHE VANIFICA LA SPECIFICITÀ DEL “SACRIFICIO”

Da una disamina della semantica dello *yajña* quale pratica di invito e ospitalità degli dèi, si riscontra un uso notevole della metafora dell'estensione, quale proprietà del rito di manifestarsi nel tempo e nello spazio. Nelle opere vediche si recita spesso che lo *yajña*, quale pratica manuale e verbale per onorare gli dèi, si dispiega, si estende. La radice verbale impiegata è *tan-*, appunto, “tendere, estendere, dispiegare, allungare”. Per comprendere meglio il nesso tra il dispiegamento e l'attività rituale, cito un brano dello *Śatapatha Brāhmaṇa* in cui si dice che lo *yajña* si chiama così per la sua natura di nascere nel movimento, da intendersi come dinamismo proprio del lavoro rituale²³:

Śatapatha Brāhmaṇa 3. 9. 4. 23:

E ora [esporrò] il perché del nome *yajña*. Quando essi spremono [= la pianta del *soma* per produrre la bevanda rituale], invero, lo uccidono (*ghnanti*), quando [fanno] questo, lo gene-

¹⁹ PROFERES 2007; WHITAKER 2011; FERRARA 2018.

²⁰ GROTTANELLI - PARISE 1988; VERNANT *et al.* 1981; PRESCENDI 2007.

²¹ GROTTANELLI 1988.

²² Cfr. BELL 1992 e 1997.

²³ Cfr., su questo aspetto, FERRARA 2013.

rano (*janayanti*). Esso [lo *yajna*] nasce estendendosi (*sa tāyamāno jāyate*), nasce avanzando (*sa yan jāyate*). Per questo [il nome] *yañja* [lett. “avanzando nasce”]: invero, *yajña* è il nome di ciò che nasce avanzando (*yañ jah*)²⁴.

ātha yāsmād yajño nāma ghnānti vā enam etad yād abhiṣunvānti tad yād enam janayanti sā tāyamāno jāyate sa yan jāyate tasmād yañjō yañjō havai nāmaitad yād yajña iti

La concretezza dello *yajña* sta nella sequenza di atti rituali, dispiegata nel tempo e nello spazio, dal momento in cui ha inizio al momento del suo completamento. In tal senso, dire che lo *yajña* nasce estendendosi o dispiegandosi è come dire che lo *yajña* “nasce” concretamente con l’inizio dall’attività rituale, prende avvio con la serie regolamentata di azioni e avanza (*yañ jah*) sequenza dopo sequenza, atto dopo atto. Questa metafora è un *Leitmotiv* nelle opere vediche a riguardo dei rituali, ma spesso è obliata dalla traduzione convenzionale di *yajña* con “sacrificio” e della radice verbale *yaj-* con “sacrificare”. È esempio di questo oblio il modo in cui il medesimo brano è interpretato da Sylvain Lévi ne *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (1898), allorché Lévi, che era un fine conoscitore del linguaggio rituale vedico, è irretito dall’idea che il “sacrificio” fosse la pratica tra le pratiche, il rito tra i riti, il momento topico, per lo più cruento, del sistema religioso brahmanico.

“Les prétendues étymologies où les Brāhmaṇas se complaisent, sans en être les dupes, ont un avantage sur les étymologies correctes; elles traduisent clairement l’idée qui s’attache au mot en question. **L’explication du mot *yajña* ‘sacrifice’ est, sous ce point de vue, particulièrement heureuse. ‘Pourquoi ce nom de *yajña*? En vérité, on le tue quand on fait le pressurage (du *soma*); quand on le fait, alors on l’engendre; il naît en s’étendant; il naît en mouvement (*yañ-ja*); de là son nom; *yañ-ja* est la même chose que *yajña*’**”²⁵.

Di fronte alla pseudo-etimologia di *yajña/yañja*, Lévi credeva che l’associazione fosse sottesa dalla centralità del “sacrificio” e si compiace di questo accostamento perché pensa di trovarvi una chiara connessione fra *yajña*, uccisione e movimento, dunque fra “sacrificio”, uccisione e genesi del rito. Lévi assume tacitamente che la chiave di lettura dell’accostamento *yajña/yañja* sta nell’idea che gli officianti “uccidono” (*ghnanti*) il *soma* pestandolo e spremendolo, e conclude che la pseudo-etimologia è *heureuse* perché esprime in modo chiaro che l’uccisione del *soma* dà vita allo *yajña*, altrimenti detto, che “sacrificando nasce lo *yajña*”²⁶.

Per affrancarci dalla lettura di Lévi, che cito qui a titolo di esempio di una lunga tradizione storiografica sacrificio-centrica dei rituali non cristiani²⁷, e a conclusione della ricognizione metodologica avviata, propongo un esperimento, che ha per oggetto un noto inno della tradizione brahmanica, il cosiddetto *Puruṣasūkta* (“inno del Puruṣa”, l’uomo cosmogonico), contenuto nel *Rgveda* e recepito poi come *proof text*²⁸ che legittima la gerarchia sociale in quattro gruppi sociali ideali: *brāhmaṇa*, guerrieri, lavoratori (o produttori di risorse), servi. In particolare, vorrei porre l’attenzione sui versi evidenziati, per la cui interpretazione propongo di rinunciare sistematicamente ai termini “sacrificare” e “sacrificio” optando per una traduzione letterale.

²⁴ Traduzione mia.

²⁵ LÉVI 1898, p. 79.

²⁶ Per una disamina più dettagliata di questo brano, rimando a FERRARA 2013.

²⁷ L’interpretazione cruenta e prettamente manipolatoria del “sacrificio vedico” è spesso reiterata in opposizione alla diffusione delle pratiche ascetiche e speculative, attraverso il paradigma dell’interiorizzazione del rito quale “fine del rito” e inizio dell’attività filosofica (tra gli studi più recenti, COLLINS 2014; JACKSON - SJÖDIN 2015). Tuttavia il presupposto che l’attività speculativa si sviluppi in contrapposizione a quella tecnica è esso stesso espressione di una considerazione di valore, che affonda le sue radici nella demonizzazione platonica della *techne* e nell’affrancamento cristiano dal ritualismo giudaico e greco-romano (cfr. DETIENNE - VERNANT 1979; GROTTANELLI 1988).

²⁸ Cfr. FERRARA 2007.

Rgveda 10. 90

6. Quando gli dèi dispiegarono [hanno iniziato] lo *yajña* [impiegando] il Puruṣa come oblazione, la primavera fu il burro fuso, l'estate la legna da ardere, l'autunno l'offerta.

yát puruṣeṇa haviṣā devā yajñám átanvata | vasantó asyāsīd ājyaṃ grīṣmá idhmāḥ śarād dhavīḥ ||

7. Quel Puruṣa, nato ai primordi, essi lo aspersero come lo *yajña* [la pratica dispiegata, avviata] sull'erba rituale. Con lui gli dèi, i Sādhya e i veggenti hanno onorato [per la prima volta].

tám yajñám barhiṣi praukṣan puruṣam jātám agratāḥ | téna devā ayajanta sādhyā ṛṣayaś ca yé ||

8. Da quella [sostanza] completamente versata fu raccolto il burro coagulato.

tásmād yajñāt sarvahútaḥ sámhṛtam pṛṣadājyám

11. Quando disposero qua e là il Puruṣa, in quante parti lo divisero? Che cosa divenne la sua bocca? Che cosa le sue braccia? Come sono chiamate ora le sue cosce? E i suoi piedi?

yát puruṣam vy ádadhuḥ katidhā vy ákalpayan | múkham kím asya kaú bāhā ká ūrú pādā ucyete ||

15. Sette furono i legni di contorno, tre volte sette furono i legni da bruciare posti sul fuoco, quando gli dèi, estendendo [avviando] lo *yajña*, legarono Puruṣa come un animale [utilizzato nei rituali].

saptāsyāsan paridhāyas trīḥ saptá samídhaḥ kṛtāḥ | devā yád yajñám tanvānā ábadhman puruṣam paśúm ||

16. Gli dèi resero onore alla pratica [brahmanica] con cui si onorano gli dèi, per mezzo della pratica stessa [cioè compiendola per la prima volta]: questi furono i primi fondamenti.

yajñéna yajñám ayajanta devās táni dhármāṇi prathamāny āsan

La proposta di rileggere questi versi rinunciando all'equivalenza consolidata di *yajña* (e i suoi derivati) con “sacrificio” offre un nuovo quadro interpretativo, soprattutto quando si giunge alla str. 16, dove si attribuisce la fondazione della pratica brahmanica agli dèi: i primi praticanti, proiettati nella dimensione trascendente, sono quelli che stabiliscono la genesi della pratica e alla pratica stessa dedicano un atto di adorazione compiendola per la prima volta.

CONCLUSIONI

Se c'è una pratica che possa dirsi topica nell'attività rituale vedica, questa è certamente lo *yajña* quale modalità rituale che rende onore agli dèi alla maniera dei *brāhmaṇa*. Questa centralità ha portato molti studiosi a individuare nello *yajña* un equivalente semantico di “sacrificio”. In particolare, Cristiano Grottanelli ha allargato l'indagine comparativa al contesto indiano tentando di verificare un'opzione teorica che superasse la proposta esclusivista – e anticomparativa – sostenuta da Detienne e Vernant, che restringevano la nozione di “sacrificio” al rapporto tra uccisione, pasto e costruzione della *polis*, e quella descrittiva argomentata da Sperber, che auspicava di rileggere i dati etnografici e letterari classificati come “sacrifici” per ricostruire “una categoria di comportamenti o di concezioni umani [...] in parte coestensiva con le realtà empiriche che per secoli erano

state studiate, o comunque ‘interpretate’, sulla base della generalizzazione descrittiva ‘sacrificio’²⁹. Tuttavia, nel tentativo di produrre una definizione di “sacrificio” funzionale alla comparazione, anche Grottanelli finisce per reiterare un *a priori*: quello della centralità del “sacrificio” e di una sua funzione considerata profonda nella religione, nell’etica, nella politica, e della rilevanza della sua componente cruenta nel sistema sociale. Con questo presupposto, Grottanelli ha sì cercato di superare il limite di una definizione che Detienne e Vernant volevano ristretta al caso greco, ma ne ha imposto un altro: che il “sacrificio” è l’occasione in cui si formano i valori sociali e i mezzi per la loro valutazione. Questa prospettiva, come si è cercato fin qui di mostrare, rischia di alterare la comprensione dei linguaggi perché preclude *a priori* il codice utile a decodificare i linguaggi e a riportarli alla loro dimensione sociale e contingente.

Gli esegeti che hanno voce nelle opere brahmaniche distinguono lo *yajña* da una vasta gamma di riti destinati a soddisfare vari aspetti della vita (privata e pubblica), perché lo *yajña* era innanzitutto una pratica identitaria che identificava il retto modo di onorare gli dèi con i suoi praticanti: i *brāhmaṇa* e i loro altolocati patrocinatori. Non è un caso, infatti, che, quando i gruppi buddhisti e jaina guadagnano visibilità nei primi secoli precedenti l’era corrente, la loro polemica sia indirizzata contro lo *yajña*, quale simbolo di *élite* religiose che, a detta dei gruppi rivali, predicavano false verità e inefficaci vie di liberazione³⁰.

Il caso vedico, che è soltanto una finestra spalancata sulle realtà rituali dell’India antica, mostra che la formazione dei valori e delle strutture sociali non è un’operazione che riguarda determinate modalità (cruente o non cruente) di rendere onore agli dèi, ma ognuna di queste. La percezione dell’extra-umano è qui codificata con comportamenti che stabiliscono la comunicazione con gli dèi, in modalità regolamentate da norme e gerarchie, e offre uno spazio privilegiato, un lavoro specializzato nel quale, e tramite il quale, le gerarchie e le differenze sono legittimate al livello della trascendenza, con un’autorevolezza, quella brahmanica, che ambisce ad essere parimenti trascendente³¹.

I risultati di questa riflessione hanno delle ricadute sul modo in cui ci si può ancora servire della categoria “sacrificio” per indagare comparativisticamente le pratiche religiose nel loro contesto storico-culturale e linguistico-semantic. Innanzitutto ci porta a distinguere i diversi usi che possiamo fare di “sacrificio”: come fatto osservabile (storicamente inesistente); come categoria interpretativa (storicamente e culturalmente condizionata); come “costruzione” di un concetto utile a rileggere la storiografia che costruisce l’oggetto “sacrificio”. Che non si possa parlare di “sacrificio” quale “fatto religioso” lo deduciamo dalle fonti e dalla semantica che sottende a linguaggi altri da quelli che sono familiari, per formazione o per condizionamenti storici, al lessico storico-antropologico della modernità occidentale.

Tuttavia anche il “sacrificio” quale categoria generalizzante interpretativa è soggetto a incongruenze che derivano dalle teorie entro le quali questa categoria è stata artificialmente messa a punto. In sede di disamina storico-religiosa bisognerà dunque guardare alla centralità del “sacrificio” e alla sua inadeguatezza come esiti, e non punti di partenza, di un’operazione storiografica e accademica che andrebbe riletta a partire dai bisogni e dagli obiettivi degli autori che vi hanno preso parte.

Marianna Ferrara
Sapienza Università di Roma
marianna.ferrara@uniroma1.it

²⁹ Grottanelli 1988, p. 15.

³⁰ Cfr. Ferrara 2018, pp. 259-301.

³¹ Cfr., su questo punto, la seconda tesi di Bruce Lincoln sul metodo: “Religion, I submit, is that discourse whose defining characteristic is its desire to speak of things eternal and transcendent with an authority equally transcendent and eternal” (Lincoln 1996, p. 225).

Abbreviazioni bibliografiche

- BAUMGARTEN 2002: A.I. BAUMGARTEN, *Sacrifice in Religious Experience*, Boston-Leiden 2002.
- BELL 1992: C.M. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York 1992.
- BELL 1997: C.M. BELL, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York 1997.
- BRAUN - McCUTCHEON 2000: W. BRAUN - R.T. McCUTCHEON (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London-New York 2000.
- BRERETON 2004: J. BRERETON, *Bráhmaṇ, Brahmán, and Sacrificer*, in A. GRIFFITHS - J.E.M. HOUBEN (eds.), *The Vedas: Texts, Language and Ritual*, Proceedings of the Third International Vedic Workshop (Leiden 2002), Groningen 2004, pp. 325-344.
- CARTER 2003: J. CARTER, *Understanding Religious Sacrifice: A Reader*, London-New York 2003.
- COLLEYN 1976: J.P. COLLEYN, *Le sacrifice selon Hubert et Mauss*, in *Systèmes de pensée en Afrique noire* 2, 1976, pp. 23-42.
- COLLINS 2014: B. COLLINS, *The Head Beneath the Altar. Hindu Mythology and the Critique of Sacrifice*, East Lansing (MI) 2014.
- DETIENNE - VERNANT 1979: M. DETIENNE - J.P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979.
- DREXLER 2015: J. DREXLER, *Sacrifice*, in K. VON STUCKRAD, *The Brill Dictionary of Religion*, Leiden 2005, pp. 1657-1666.
- EKROTH 2007: G. EKROTH, *The Importance of Sacrifice: New Approaches to Old Methods*, in *Kernos* on line 20, 2007, <<http://kernos.revues.org/204>>.
- FERRARA 2007: M. FERRARA, *Origini e ambiguità delle disuguaglianze nell'India bráhmaṇica*, in F. SQUARCINI (ed.), *Mai praticamente uguali: studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull'inferiorità nelle tradizioni*, Firenze 2007, pp. 209-234.
- FERRARA 2013: M. FERRARA, *La lotta per il sacrificio. Rappresentazioni, categorie, metodologie nello studio dell'India antica* (Chi siamo, 47), Roma 2013.
- FERRARA 2018: M. FERRARA, *Il rito inquieto. Storia dello yajña nell'India antica*, Firenze 2018.
- GONDA 1975: J. GONDA, *Vedic Literature (Samhitās and Bráhmaṇas). A History of Indian Literature*, vol. I, fasc. 1, Wiesbaden 1975.
- GROTTANELLI 1988: *Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico*, in C. GROTTANELLI - N. PARISE (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma 1988, pp. 3-53.
- GROTTANELLI 1995: C. GROTTANELLI, *Il sacrificio*, Roma-Bari 1995.
- GROTTANELLI - PARISE 1988: C. GROTTANELLI - N. PARISE (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma 1988.
- HALBFASS 1988: W. HALBFASS, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany (NY) 1988.
- HEESTERMAN 1993: J.C. HEESTERMAN, *The Broken World of Sacrifice*, Chicago 1993.
- HILLEBRANDT 1897: A. HILLEBRANDT, *Ritualliteratur: Vedische Opfer und Zauber*, Strassburg 1897.
- HOUBEN 2014: J.E.M. HOUBEN, *The Vedic Horse Sacrifice and the Changing Use of the Term ahimsā: An Early insertion in TB 3.9. 8?*, in *Studia Orientalia Electronica* 94, 2014, pp. 279-290.
- JACKSON - SJÖDIN 2015: P. JACKSON - A.P. SJÖDIN (eds.), *Philosophy and the End of Sacrifice: Disengaging Ritual in Ancient India, Greece and Beyond*, Sheffield (UK)-Bristol (CT) 2015.
- JOHNSON 2006: C.L. JOHNSON, *Idolatrous Cultures and the Practice of Religion*, in *Journal of the History of Ideas* 67, 2006, pp. 597-622.

- KEITH 1914: A.B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 Vols., Cambridge (MA)-London 1914.
- LARDINOIS 2007: R. LARDINOIS, *L'invention de l'Inde: entre ésotérisme et science*, Paris 2007.
- LÉVI 1898: S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris 1898.
- LINCOLN 1991: B. LINCOLN, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago 1991.
- LINCOLN 1996: B. LINCOLN, *Theses on Method*, in *Method & Theory in the Study of Religion* 8, 1996, pp. 225-227.
- MACCORMACK 2006: S. MACCORMACK, *Gods, Demons, and Idols in the Andes*, in *Journal of the History of Ideas* 67, 2006, pp. 623-648.
- MALAMOUD 1989: C. MALAMOUD, *Cuire le monde: rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris 1989.
- MAUSS - HUBERT 1899: M. MAUSS - H. HUBERT, *Essai sur la fonction et la nature du sacrifice*, in *Année sociologique* 2, 1899, pp. 29-138.
- McCLYMOND 2008: K. McCLYMOND, *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice*, Baltimore 2008.
- McCLYMOND 2015: K. McCLYMOND, *Sacrifice*, in P.J. STEWART - A. STRATHERN (eds.), *The Ashgate Research Companion to Anthropology*, Routledge Farnham, Surrey-Burlington (VT) 2015, pp. 85-97.
- MURRAY 2016: C.A. MURRAY, *Diversity of Sacrifice: Form and Function of Sacrificial Practices in the Ancient World and Beyond*, New York 2016.
- PRESCENDI 2007: F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice: les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart 2007.
- PROFERES 2007: N.T. PROFERES, *Vedic Ideals of Sovereignty and the Poetics of Power*, New Haven (CT) 2007.
- ROBBINS 1998: J. ROBBINS, *Sacrifice*, in M.C. TAYLOR (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998, pp. 285-297.
- ROBERTSON SMITH 1889: W. ROBERTSON SMITH, *Religion of the Semites*, New York 1889.
- SELVANAYAGAM 1996: I. SELVANAYAGAM, *Vedic Sacrifice. Challenge and Response*, New Delhi 1996.
- SHEEHAN 2006: J. SHEEHAN, *The Altars of the Idols: Religion, Sacrifice, and the Early Modern Polity*, in *Journal of the History of Ideas* 67, 2006, pp. 649-674.
- SMITH 1978: J.Z. SMITH, *Map is not territory. Studies in the history of religions*, Leiden 1978.
- SMITH 1987: J.Z. SMITH, *Domestication of Sacrifice*, in R.G. HAMERTON-KELLY (ed.), *Violent Origins: Walter Burkett, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford (CA) 1987, pp. 191-205.
- SPERBER 1974: D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris 1974.
- SQUARCINI 2007: F. SQUARCINI, *Fascino e disincanto. Una disamina storico-religiosa dei rapporti fra religioni sudasiatiche e modernità*, Roma 2007.
- STAAL 1990: F. STAAL, *Jouer avec le feu: pratique et théorie du rituel védique* (Publications de l'Institut de civilisation indienne, 57), Paris 1990.
- STRENSKI 2002: I. STRENSKI, *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France*, Chicago 2002.
- STRENSKI 2003: I. STRENSKI, *Theology and the First Theory of Sacrifice*, Leiden 2003.
- STROUMSA 2015: G. STROUMSA, *The Scholarly Discovery of Religion in Early Modern Times*, in M.E. WIESNER-HANKS, S. SUBRAHMANYAM (eds.), *The Cambridge History of the World*, vol. 6, Cambridge (MA) 2015, pp. 313-333.

THITE 1975: G.U. THITE, *Sacrifice in the Brāhmaṇa Texts*, Poona 1975.

VERNANT *et al.* 1981: J.P. VERNANT - J. RUDHARDT - O. REVERDIN (eds.), *Le sacrifice dans l'Antiquité: huit exposés suivis de discussions* (Vandœuvres-Genève 1980), Genève 1981.

WHITAKER 2011: J. WHITAKER, *Strong Arms and Drinking Strength: Masculinity, Violence, and the Body in Ancient India*, Oxford-New York 2011.

ABSTRACT

Sacrifice is a problematic category and a fuzzy concept for the study of religions. The big misunderstanding arises since there is the illusion of a conventional use of the term “sacrifice”. While the boundaries of application can vary considerably according to context or fields of study, one has to face the impossibility of defining “sacrifice” in a consistent manner. Hence, this paper puts forward a methodological approach that advocates to abandon a category lacking a precise meaning, in favour of the analysis of ancient sources as the proper method. It means looking at “sacrifice” as a historical object of analysis, whose fortune in the scholarship grows at the end of the 19th century, at the crossing point between Indology as a new philological discipline, anthropology, and sociology. This paper suggests also a rethinking of “sacrifice” as an interpretative “map”, starting from the study of Vedic rituals as “territories” which show the imperfection of the map.

Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.
via Ajaccio 41/43 – 00198 Roma
tel. 0685358444, fax 0685833591
www.edizioniquasar.it

per informazioni e ordini
qn@edizioniquasar.it

ISSN 1123-5713

ISBN 978-88-7140-886-6

Finito di stampare nel mese di maggio 2018
presso Global Print – Gorgonzola (MI)