

Lo hindūismo

II. La prassi religiosa

di Stefano Piano

Le pratiche religiose degli hindū – quale che sia la fede che essi professano, la concezione che hanno dell'uomo, del mondo e di Dio, la scuola di pensiero alla quale aderiscono e la tradizione di maestri (*sampradāya*) nella cui scia si collocano – costituiscono non solo l'aspetto più appariscente della religiosità dell'India, ma forse anche il più importante, in quanto consentono di formulare in qualche modo l'ipotesi di una sorta di unità ideale di tutti gli hindū, pur nell'estrema varietà e frammentazione delle fedi e dei culti: ci sono infatti gesti, atteggiamenti, preghiere che vengono ripetuti da millenni con le medesime modalità in luoghi molto lontani l'uno dall'altro, da persone molto diverse fra loro per convinzioni e ideali. Anzi, proprio un fatto del tutto esteriore, come l'accesso ai templi e ai luoghi specialmente santi, sembra essere l'unico elemento sicuro in base al quale si possa attribuire a una persona un'identità come hindū. Sebbene il rigore brāhmanico si sia molto attenuato col passare del tempo, esistono ancora santuari, specialmente vaiṣṇava, ma anche śaiva – come quello di Liṅgarāja a Bhubaneśvar (Uṛīsā) –, all'interno dei quali anche la persona più devota e pia non può penetrare, se non ha l'*aspetto* di uno hindū, cioè di una persona nata in una famiglia hindū, vestita secondo il costume locale e recante sulla fronte i segni distintivi della propria casta. In altre parole, il tempio è inaccessibile a chi è straniero, barbaro (*mleccha*), o comunque estraneo (*bāhya*), «altro». Non se ne fa una questione di fede, ma è sufficiente essere indiani e non professare una diversa appartenenza religiosa (cristiana, sikh, jaina, buddhista, mazdea,

e così via) per essere considerati hindū; e non si può essere hindū a pieno titolo se non si appartiene a una casta.

1. GLI HINDŪ E LE CASTE

È cosa nota anche ai non specialisti che la società hindū è organizzata sulla base della casta (parola portoghese che significa «razza pura») e che questa struttura è talmente penetrata nella mentalità della gente che ha contagiato anche le comunità non hindū, le quali hanno finito per sviluppare al loro interno un proprio sistema castale, anche nei casi in cui, almeno in linea di principio, i fondatori o i maggiori interpreti delle diverse tendenze religiose hanno predicato una netta opposizione alla logica delle caste.

La casta è un gruppo sociale chiuso al quale si appartiene quasi esclusivamente per nascita; essa comprende più famiglie ed è spesso, ma non necessariamente correlata con un'occupazione; ha una più o meno forte caratterizzazione dal punto di vista etnico o religioso o di provenienza geografica, pratica l'endogamia e il comportamento dei suoi membri è condizionato da precise norme dietetiche e di commensalità.

Il sistema hindū delle caste, almeno apparentemente strutturato secondo una gerarchia costruita sulla base della purezza rituale (Dumont, 1966, ed. it. pp. 134 sgg.), è venuto formandosi nel corso di molti secoli attorno a due concetti espressi in sanscrito dai termini *varṇa* e *jāti*, che i testi antichi sul *dharma* sembrano ora distinguere in modo piuttosto netto, ora, al contrario, considerare interscambiabili.

La parola *varṇa* significa «colore», poiché ogni *varṇa* ha un proprio colore simbolico (cfr. *Mahābhārata* XII, 188, 5); con essa si allude a un'organizzazione della società su basi funzionali, nel senso che funzioni specifiche sono attribuite alle tre «categorie» sociali che hanno caratterizzato, sin dalle origini, la società indo-aria: i *brāhmaṇa*, brāhmani o sacerdoti, il cui colore è il bianco, gli *kṣatriya*, principi e nobili guerrieri, ai quali è attribuito il rosso, e i *vaiśya*, il popolo, il cui colore simbolico è il giallo. Le fonti sanscrite precisano che ai brāhmani vennero affidati lo studio e l'insegnamento dei testi sacri, l'esecuzione di sacrifici per sé e per altri e il diritto di dare e ricevere donazioni; agli *kṣatriya* fu imposto il dovere di proteggere i sudditi, di donare,

di offrire sacrifici, di apprendere i libri sacri e di non lasciarsi condizionare dagli oggetti dei sensi; furono infine doveri dei vaiśya la cura del bestiame, l'elemosina, l'offerta di sacrifici, l'apprendimento dei testi sacri, il commercio, il prestito di denaro a interesse e il lavoro della terra (cfr. *Manu-smṛti* I, 88 sgg.). A queste tre «categorie», riscontrabili presso le diverse popolazioni di lingua indoeuropea, se ne aggiunse in epoca molto antica, come attesta il celebre inno *puruṣa-sūkta* (*Rgveda* X, 90, 12), una quarta, quella degli *śūdra*, alla quale fu assegnato come colore simbolico il nero e nella quale confluì la massa dei non-nobili (*an-ārya*), indicati col termine generico di *dāsa* «servi»; Manu affida loro il solo compito di «servire» le tre categorie di nobili (*ārya*), che son detti anche *dvija* (rigenerati) in quanto il loro ingresso ufficiale nella società avviene attraverso un rito d'iniziazione.

La parola *jāti*, derivata dalla radice sanscrita *jan-* «generare» (connessa con il latino *gignere*, da cui *gens*, ma anche *genus*), significa «nascita» e indica pertanto un gruppo di persone, ma anche, in senso lato, ciascuna delle molteplici forme di esistenza, alle quali si appartiene per nascita. In questo senso la parola indica un concetto affine al nostro «genere», contrapposto a «specie», ma anche quello di «specie» contrapposto a «individuo», e ingloba inoltre una gamma di significati che, in qualche modo e almeno in parte, sono espressi anche dalle nostre parole «famiglia, discendenza, lignaggio, parentela, rango, razza» e così via. L'aspetto funzionale – e di conseguenza quello etico e quello ereditario – della casta coesistono. Da un lato, il formarsi del primo nucleo del sistema è spiegato nelle fonti sul dharma come conseguenza di matrimoni misti, cioè di unioni fra persone appartenenti a varṇa diversi (Kane, 1968-1977², vol. II/1, pp. 69 sgg.); inoltre, la discussione epistemologica sull'argomento – avviata dal grammatico Patañjali (II secolo a.C.) che, interpretando la parola *jāti*, affermava che «ciò che fa un brāhmaṇa è l'ascesi, l'erudizione e una nascita legittima (*yoni*)» e che «se è privo di ascesi ed erudizione egli è un brāhmaṇa per nascita (*jāti-brāhmaṇa*)» (cfr. *Mahābhāṣya*, ad Pāṇini 2. 2. 6) – è pervenuta a conclusioni quasi unanimi da parte dei principali rappresentanti dei *darśana* classici nel senso dell'ereditarietà della casta, per cui un brāhmano differisce da uno kṣatriya, per fare un esempio, come un leone differisce da un elefante (Halbfass, 1992, pp. 376 sg.). D'altro canto, l'istanza etica è ben presente in fonti importanti, come il *Mahābhārata*, che in un passo del *Vana-parvan* (216, 13cd-15ab) sostiene – ed è un brāhmano che parla – che si è *dvija* in base al comportamento, giacché un brāhmaṇa che

compia azioni riprovevoli diventa simile a uno śūdra, mentre uno śūdra sempre attento al rispetto dei valori etici deve essere considerato alla stregua di un brāhmaṇa; è interessante notare come il medesimo testo, in un altro passo, adotti lo stesso criterio nella valutazione di un nobile (*ārya*), considerato tale «per il suo comportamento e non per la ricchezza né per il sapere» (*Udyoga-parvan* 90, 53).

Le caste (sia dal punto di vista dei varṇa, sia da quello delle jāti) rientrano in un ordine gerarchico ben preciso, che costituisce, nella classificazione operata dalla *Manu-smṛti* (XII, 42-50) sulla base dei tre *guṇa*, soltanto un settore della ben più ampia gerarchia che comprende tutte le forme di esistenza, a partire da Brahmā fino a un ciuffo d'erba (Halbfass, 1992, p. 349); non necessariamente, però, la gerarchia determinata dallo *status* corrisponde a quella del potere (Dumont, 1966, ed. it. p. 169). Inoltre, è spesso assai difficile inserire la vasta molteplicità delle caste nello schema dei varṇa, giacché quello delle caste è un sistema relazionale e ogni casta è strutturata gerarchicamente a seconda della funzione rituale che svolge nei confronti della casta dominante (costituita di solito, ma non sempre, dai proprietari della terra), alla quale fornisce regolarmente un certo servizio; l'organizzazione castale, pertanto, non si fonda sul trasferimento ereditario dell'occupazione, come molti suppongono, bensì sul trasferimento ereditario delle funzioni rituali che collegano ogni gruppo alla casta dominante (Quigley, 1993, p. 164). Per quanto riguarda, poi, l'occupazione, essa costituisce certo un aspetto importante della struttura sociale basata sulle caste, ma non sempre determina l'appartenenza a un gruppo piuttosto che a un altro. Altri elementi ancora – etnici, religiosi o di provenienza geografica – concorrono ad accrescere il numero e l'articolazione delle caste all'interno della società hindū: ne risulta un quadro estremamente variegato e spesso di non facile lettura. Le ricerche sulla natura della casta, infatti, hanno avuto e hanno esiti molto diversificati, che però si possono collocare in una duplice tendenza (Quigley, 1993, pp. 2 sg.): quella che ha visto la casta come lo specchio di una situazione oggettiva di diseguaglianza (concezione materialista) e quella che, al contrario, l'ha considerata una «costruzione culturale» o il prodotto di idee di tipo religioso (concezione idealista). In una situazione ancora molto fluida, nella quale si è comunque lontani da rassicuranti certezze, sembra ragionevole tenere conto della possibilità di illustrare la realtà delle caste non tanto mediante uno schema verticale di tipo gerarchico, quanto piuttosto mediante

uno schema orizzontale, nel quale i diversi gruppi sociali siano posti o all'interno o all'esterno di un centro ideale in cui si colloca la massima sintonia con la norma cosmica (*dharma*) che ispira l'ordine sociale (cfr. Halbfass, 1992, p. 349). Infatti, uno dei concetti fondamentali che governano la società hindū è quello di «separazione» – già percepito in modo chiaro dal Sasseti nel 1583 (lettera 380, cfr. Cortelazzo-Zolli, 1979, vol. I, p. 214) – con particolare riferimento al matrimonio e alla commensalità; ne consegue che non è tanto importante che i brāhmaṇa siano o no «superiori» agli kṣatriya, quanto piuttosto che essi siano «separati», giacché il primo nemico dell'ordine sociale è la «confusione dei varṇa» (cfr. *Bhagavad-gītā* 1, 41 e 3, 24). Questa separazione dei gruppi umani è molto importante, perché va di pari passo con la separazione delle «competenze» (*adhikāra*), cioè dei compiti e dei doveri peculiari di ciascuno, così come essi sono stabiliti dal dharma nel suo aspetto particolare o personale.

Occorre ancora aggiungere che i primi tre varṇa, quelli degli dvija, costituiscono, almeno teoricamente e fin dalle origini, altrettante jātī, le cui suddivisioni interne vengono di solito considerate come *upajātī* o «sottocaste» e si differenziano fra loro principalmente in base alla «famiglia» o alla «specializzazione», o ancora alla «provenienza», mentre confluiscono nel varṇa degli sūdra moltissime jātī, prevalentemente distinte sulla base dell'occupazione o del servizio reso alla casta dominante.

Sembra quindi di poter concludere che la società hindū antica, fortemente impregnata di sacralità e caratterizzata da una rete complessa e intricata di relazioni non tanto fra singole persone, quanto piuttosto fra gruppi umani (le caste), ponesse ai propri vertici la figura del re accompagnato dal proprio cappellano (il *purohita*, di casta brāhmaṇica); nella realtà dei villaggi alla figura del re corrispondeva – e corrisponde tuttora – una casta dominante, di solito di proprietari terrieri, e al cappellano il sacerdote che s'incarica dell'esecuzione dei riti per tale casta. Il resto della scala sociale vede susseguirsi i vaiśya, e, infine, le molteplici caste di sūdra.

Il quadro sin qui sommariamente delineato non sarebbe completo se non si accennasse a un'ultima componente della società hindū: si tratta, da un lato, di coloro che erano fin dalle origini esterni alla società degli ārya, e dall'altro, di coloro che ne sono stati banditi, sia perché nati da matrimoni misti considerati illegittimi, sia per aver mancato ai propri doveri; tutti costoro sono considerati *avarṇa*, cioè «privi di un colore». Si tratta delle po-

polazioni tribali e dei cosiddetti «intoccabili», i quali, dopo l'inserimento degli śūdra, in origine considerati «esterni» alla società degli ārya, nel sistema dei quattro varṇa, si sono fatti carico delle occupazioni e dei servizi più «impuri»; sono persone indispensabili in qualsiasi struttura sociale, come lavandai, spazzini, conciatori, ciabattini e altri, di cui perfino l'ombra era un tempo considerata contaminante per uno dvija. Inutile dire che anche costoro si sono organizzati, nel corso dei secoli, secondo strutture che rispecchiano quelle degli hindū «di casta» e hanno quindi templi propri e propri «sacerdoti».

Si può concludere questa breve sintesi dicendo che, per determinare la posizione castale di uno hindū, occorre tener conto, per il passato come per il presente, di una serie di fattori, e precisamente: *jāti*, stato sociale acquisito per nascita; *kula*, famiglia o lignaggio (termine con cui si indica in primo luogo la «casa», il domicilio della famiglia, e poi la famiglia stessa); *gotra*, insieme di persone che hanno in comune la discendenza da un unico antenato; *pravara*, serie di nomi di antichi saggi che consentono di distinguere fra loro i diversi gotra; *śreṇi*, gruppo di persone che praticano il medesimo mestiere e, infine, *varṇa*, il «colore» che simboleggia una delle quattro funzioni sociali tradizionali. Un vero sistema di gotra e pravara esiste solo per le caste brāhmaniche, le quali tracciano la propria discendenza da antichi veggenti (*ṛṣi*); questi erano in origine sette (Atri, Bharadvāja, Gotama, Jamadagni, Kaśyapa, Vasiṣṭha e Viśvāmitra), divenuti otto con l'aggiunta di Agastya, ma le fonti forniscono in proposito dati molto diversi e il numero globale dei ṛṣi menzionati dai testi è diventato col tempo molto elevato. Il gotra, almeno in teoria, dovrebbe essere l'insieme delle persone che possono vantare una discendenza ininterrotta per linea maschile da un comune antenato sulla base di liste tramandate all'interno della famiglia; ogni gotra, poi, è associato, soprattutto per scopi rituali, a tre (ma talvolta anche a uno, due o cinque) ṛṣi, i quali costituiscono il *pravara* di quel gotra (Kane, 1968-1977², vol. II/1, pp. 484-486).

2. GLI STADI DI VITA

Le fonti della *smṛti* («memoria», tradizione) sul Dharma completano la dottrina dei varṇa con quella degli *āśrama*, ovvero degli «stadi di vita». Secondo questa dottrina, che dovette essere conosciuta, almeno in parte, fin dall'epoca del *Rg-veda* e che ven-

ne formulata in modo più chiaro prima dalle *Upaniṣad* e poi dai *Dharma-sūtra* e dai *Dharma-śāstra* (cfr. Kane, 1968-1977², vol. II/1, pp. 418 sgg.) la vita d'un uomo si svolge in quattro stadi successivi, nei quali egli acquista progressivamente la consapevolezza del suo fine ultimo e si adopera per conseguirlo: la parola *āśrama* deriva infatti dalla radice sanscrita *śram-*, che significa «sforzarsi, impegnarsi per (ā-) [raggiungere qualche cosa]». Ne deriva una serie di norme (*āśrama-dharma*) che, applicate in origine solo ai brāhmani maschi, vennero poi estese anche agli kṣatriya e ai vaiśya, e che illustrano nei dettagli il comportamento ideale da seguire in ciascuno dei quattro stadi.

Si tratta di norme che oggi trovano un'applicazione sempre più rara, ma che, in antico, regolavano ogni aspetto della vita dei maschi di alta casta. L'ingresso nel primo stadio, detto *brahmacarya* (sequela del *Brāhman*; comportamento, stile di vita in armonia col *Brāhman*), avveniva con la cerimonia d'iniziazione (*uṣanayana*). Durante questo primo stadio, il ragazzo viveva come «studente religioso» (*brahmacārin*) nella casa di un maestro, dalla cui viva voce apprendeva i testi sacri della rivelazione (*śruti*, «audizione»), imparando nel medesimo tempo l'obbedienza, il rispetto e il controllo di emozioni e sentimenti e praticando la castità; per questo motivo ancor oggi si usa la parola *brahmacarya*, resa famosa soprattutto da Gandhi, per indicare appunto la castità.

Particolari restrizioni, specialmente riguardo al cibo e al giaciglio, caratterizzavano gli inizi dello studentato religioso, durante il quale il ragazzo doveva poi alimentare quotidianamente il fuoco con offerte di pezzi di legno (*samidh*) di alberi speciali compiute per conto proprio e per conto del maestro, doveva elemosinare il cibo (*bhikṣā*) e recitare le preghiere della triplice *saṃdhyā* (al mattino, a mezzogiorno e alla sera). Questo rito – che, almeno in origine, era un rito del «crepuscolo», come dice il suo nome, e si celebrava quindi solo due volte al giorno (all'alba e al tramonto) – è molto importante, e non solo per il *brahmacārin*; detto anche *saṃdhyopāsana*, esso comporta una serie di gesti che vanno dal sorseggiare acqua (*ācamana*) dal palmo della mano con le tre dita centrali unite e accostando le labbra alla parte della mano che sta alla base del pollice e che vien detta *brāhma-tirtha* (guado sacro di *Brāhman*), al controllo della respirazione (*prāṇāyāma*), dalla triplice aspersione con un'erba sacra (detta *kuśa* o *darbha*) dopo averla immersa nell'acqua (*mārjana*) alla dispersione dell'impurità rituale (*aghamarṣaṇa*), dall'offerta d'acqua al sole (*arghya*), recitando la sacra *gāyatrī*, alla pronuncia di versetti vedici e altre preghie-

re (*upasthāna*) in onore del sole e di Varuṇa. Il rito della *samdhya* è molto celebrato ancor oggi, specialmente nei luoghi santi, dopo il bagno lustrale, ed è diventato quasi un simbolo del costume religioso dell'India tradizionale.

Un secondo rito di passaggio, il matrimonio, determinava l'ingresso nel successivo stadio di vita, che è quello del *gṛhasthya*; il giovane, chiamato anche *snātaka* per aver eseguito l'abluzione (*snāna*) che concludeva lo studentato religioso, faceva «ritorno» (*samāvartana*) in seno alla famiglia per prepararsi al matrimonio e per condurre quindi la vita di «colui che sta in casa» (*gṛhastha*), cioè di marito e padre, eseguendo puntualmente e regolarmente le abluzioni e i riti religiosi quotidiani di cui diremo e godendo nel medesimo tempo i legittimi piaceri di questo mondo. La figura del *gṛhastha* era – e, in qualche misura, è ancor oggi, almeno negli ambienti tradizionali – la replica, all'interno della famiglia, della figura del sovrano sul piano dello Stato; e come il sovrano era il garante del rispetto del *dharma* nel suo regno, così il capofamiglia era colui che, pagando con una serie appropriata di doveri religiosi i propri debiti nei confronti degli antenati, degli dèi e dei veggenti antichi, diventava il garante di quell'equilibrio fra umano e divino, fra divenire e trascendenza su cui si fonda la società degli uomini. L'importanza della condizione di capofamiglia non deve essere sottovalutata, così come nel quadro globale della società non si deve sottovalutare la centralità della funzione regale accanto a quella sacerdotale, se si vuole evitare il luogo comune che descrive l'India tradizionale quasi esclusivamente come la patria dell'asceti e della rinuncia alla vita nel mondo. Le principali fonti della *smṛti* non mancano di esaltare l'importanza della condizione di *gṛhastha*; fra esse non fa eccezione il *Codice di Manu*, il quale afferma che i membri degli altri *āśrama* hanno bisogno del *gṛhastha* come tutte le creature ne hanno dell'aria e in lui trovano asilo come i fiumi lo trovano nel mare, perché è il *gṛhastha* che garantisce il sostegno a tutti gli altri (cfr. *Manu-smṛti* III, 77-79 e VI, 89 sg.).

«Dopo aver visto le proprie rughe e la propria canizie e dopo aver conosciuto i figli dei propri figli» (*Manu-smṛti* VI, 2), cominciando a percepire la vanità dei beni terreni, l'uomo si ritirava (da solo o in compagnia della moglie) ai margini del villaggio o in qualche eremitaggio della foresta (*vana*), diventando così un *vānaprastha* (uno che dimora nelle selve) dedito alla nonviolenza, alla meditazione e alla ricerca interiore, con lo scopo di realizzare un progressivo distacco dai beni di questa vita. Du-

rante la sua vita eremitica l'uomo conservava ancora delle incombenze rituali (per esempio, doveva continuare a compiere oblazioni nel fuoco sacro e manteneva l'obbligo delle abluzioni e dei «cinque sacrifici» quotidiani di cui diremo), ma doveva nel medesimo tempo assumere comportamenti ascetici, come indossare una pelle di daino o un abito fatto di corteccia, lasciarsi crescere barba, capelli e unghie, imparare a nutrirsi di prodotti spontaneamente offerti dalla natura, dormire sulla nuda terra, rinunciare gradualmente a un'abitazione o a un riparo e cominciare ad abituare il proprio corpo a mortificazioni, privazioni e digiuni (come quello regolato sulle fasi della luna), mettendosi alla prova con pratiche come quella dei cinque fuochi (penitenza eseguita nella stagione calda, sedendo fra quattro fuochi sotto il sole cocente come quinto fuoco). Il suo principale dovere consisteva, però, nella meditazione dei testi vedici, nel perfetto raccoglimento conseguibile con gli esercizi dello *yoga* e nella continenza accompagnata da sentimenti di compassione verso tutte le creature. E se per caso, a causa di qualche grave infermità, sentisse approssimarsi la fine, doveva anticipare il grande viaggio (*mahāprsthāna*) verso Nord-Est, nutrendosi solo di acqua e aria, fino alla dissoluzione del proprio corpo fisico (cfr. *Manu-smṛti* VI, 3-31).

Seguendo le regole fissate dai sacri testi per lo stadio del *vānaprastha*, l'uomo si preparava gradualmente all'ingresso nell'ultimo stadio della sua esistenza, quello del *saṃnyāsa* (completa rinuncia), che egli trascorrevva in solitudine come asceta errabondo (*saṃnyāsin*, *parivrājaka*, *yati*), privo di ogni possesso, nutrendosi soltanto di ciò che gli venisse spontaneamente offerto, con la mente tutta intenta al suo solo fine ultraterreno. Le norme che regolano la vita degli asceti (*yati-dharma*) sono molto numerose e sono illustrate ampiamente nei principali *Dharma-śāstra* (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* VI, 33-86) e nei *Purāṇa* (cfr., per esempio, *Agni-purāṇa* 161 e *Kūrma-purāṇa* II, 28): prima di entrare in questo stadio di vita totalmente proteso al conseguimento della liberazione (*mukti*, *mokṣa*), al quale si poteva accedere anche direttamente da quello di capofamiglia, senza passare attraverso lo stadio di anacoreta, il pio hindū doveva compiere un rito conosciuto come «sacrificio di Prajāpati» o, secondo altri testi, «sacrificio di Agni», durante il quale egli doveva offrire tutto quanto possedeva ai brāhmani e ai poveri, trasferendo dentro di sé il fuoco sacrificale (cfr. *Manu-smṛti* VI, 38). Doveva poi tagliarsi le unghie e radersi i capelli e la barba e uscire di casa per vivere sen-

za casa. Da quel momento egli non aveva più un focolare, né una moglie, né figli, né altro possesso terreno; doveva vivere in solitudine, senza legami, continuamente in cammino, riposando ai piedi di un albero là dove lo cogliesse il tramonto del sole, rinunciando ad accendere il fuoco e a cuocere qualsiasi cibo, ma mendicando una sola volta al giorno il necessario per il proprio sostentamento. La ciotola per le elemosine, la brocca per l'acqua, un bastone di bambù e qualche cencio per coprirsi diventavano il segno esteriore del suo approssimarsi al fine supremo. Doveva inoltre coltivare il silenzio e il raccoglimento, «non rallegrarsi della morte, non rallegrarsi della vita, ma attendere il compiersi del suo tempo, come un servo attende l'ordine del padrone» (*Manu-smṛiti* VI, 45; *Mahābhārata* XII, 237, 15; *Agni-purāṇa* 161, 5-6); doveva render puri i suoi passi guardando con attenzione dove posare i piedi (per evitare di nuocere a qualche essere vivente), render pura l'acqua da bere filtrandola, render pure le proprie parole con la verità e compiere gesti e atti resi puri dalla vigilanza della mente; doveva sopportare ogni ingiuria e umiliazione e non disprezzare nessuno, né serbare rancore, ma rispondere con dolcezza alle offese. Come una rocca inaccessibile ai desideri, immerso nella contemplazione dello Spirito supremo, senza altra compagnia che quella del proprio spirito; equanime, indifferente a gioia e dolore e insensibile alle coppie di opposte sensazioni, consapevole del perenne trasmigrare delle creature tormentate dalla separazione dalle persone care e dall'unione con persone non care, dalla vecchiaia e dalla malattia, doveva cercare di conseguire, mediante il controllo del respiro e altri aspetti della disciplina dello yoga, uno stato di perfetto raccoglimento, osservando nella meditazione profonda il mistero del *samsāra* e disponendosi ad abbandonare per sempre quella dimora che è il corpo mortale.

In origine il *saṃnyāsa* doveva essere una sorta di punto d'arrivo dell'esperienza umana nel mondo, ma, col passare del tempo, divenne possibile entrare nello stadio della completa rinuncia anche senza aver percorso quello della vita di famiglia; sembra che l'iniziatore di questa consuetudine sia stato il grande *advaitin* Śaṅkara (VII-VIII secolo), che avrebbe abbracciato la vita ascetica subito dopo lo studentato religioso, diventando un *naiṣṭhika-brahmacārin* (perfettamente, o definitivamente casto).

3. I QUATTRO FINI DELL'UOMO

Strettamente collegata con la struttura dei varṇa e degli āśrama (*varṇāśrama-dharma*) è la dottrina dei quattro fini dell'uomo (Malamoud, 1989, ed. it. pp. 148 sgg.), detti in sanscrito *puruṣārtha*, i quali, non diversamente da altre serie di quattro elementi che caratterizzano il pensiero brāhmanico, costituiscono un insieme di tre fini, ai quali se ne aggiunge un quarto che li trascende. I primi tre fini (*trivarga*) sono il *kāma* (piacere, soddisfazione del desiderio e conseguimento degli obiettivi della sessualità), l'*artha* (ricchezza, benessere, successo e, anche, esperienza «politica») e il *dharma* (ordine, giustizia, insieme dei valori morali e anche, a un di presso, quel che noi chiamiamo «religione») e devono essere armoniosamente conseguiti dall'uomo nel corso della sua vita; fra essi il *dharma*, su cui torneremo fra breve, assume un valore inglobante, non solo perché ci si deve uniformare a un modo «ordinato» di fruire dei piaceri e delle ricchezze, ma anche perché, in caso di dubbio, esso prevale sugli altri, in quanto costituisce, nell'esperienza della vita umana, lo specchio di quell'Ordine universale esistente da sempre che è uno dei valori più alti della tradizione religiosa brāhmanica. Il quarto fine dell'uomo è anche il fine per eccellenza della vita, di ogni vita, e consiste nella libertà assoluta (*mokṣa* o *mukṭi*) dal continuo rinnovarsi dell'esperienza del nascere e del morire; e se il brahmacārin ha come obiettivo principale il *dharma*, il principe l'*artha* e la donna il *kāma*, il *mokṣa* è l'obiettivo unico del rinunciante, cioè di colui che vive nella quarta età della vita. Ma c'è una figura nella quale i primi tre obiettivi sono compresenti in un insieme armonioso e ordinato al conseguimento del fine ultimo: si tratta del *gṛhastha*, la persona il cui compito specifico (*adhikāra*) è l'esecuzione dei riti che garantiscono la continuità dell'ordine universale e sociale.

4. LA NORMA RELIGIOSA PARTICOLARE

Due sono gli aspetti fondamentali del *dharma* hindū. Il primo di essi, detto «comune» (*sādhāraṇa* o *sāmānya*), si fonda su due principi considerati dalle fonti come l'essenza stessa del *dharma*: l'astensione da ogni forma di violenza (*ahiṃsā*) e la veracità (*satya*), con l'aggiunta dell'elemosina (*dāna*) come virtù caratterizzante della presente era cosmica; il secondo è quello «specifico» (*viśeṣa*), detto anche *sva-dharma* in quanto «proprio» di ciascuna

casta. Questi due aspetti della norma sono compresenti nell'esperienza del gr̥hastha, in quanto l'osservanza di tutti i doveri non ha alcun valore se non si accompagna alla virtù; tuttavia, l'aspetto «peculiare» del dharma finisce per determinare fin nei minimi dettagli il comportamento (*ācāra*) della persona che vive nel mondo, in quanto si frammenta in una serie assai complessa di dharma (al plurale), ciascuno dei quali illustra un preciso dovere.

Il *Mahābhārata*, nell'ampia sezione (libri XII e XIII) che contiene gli insegnamenti sul dharma impartiti da Bhīṣma morente agli altri eroi, espone i doveri del re (*rāja-dharma*), l'insieme delle norme vigenti nelle avversità (*āpad-dharma*) e di quelle che consentono di conseguire la liberazione (*mokṣa-dharma*) e, infine, le regole che riguardano la pratica dell'elemosina come strumento di salvezza privilegiato nell'attuale Kali-yuga (*dāna-dharma*). Ma, al di là di questo schema molto generale, ci sono impegni ben definiti da rispettare in quanto si appartiene a un varṇa piuttosto che a un altro (*varṇa-dharma*), norme correlate, come abbiamo visto, allo stadio di vita (*āśrama-dharma*), regole che tengono conto di entrambi i fattori (*varṇa-āśrama-dharma*) e altre che invece sono commisurate alle qualità intrinseche di ciascuno (*guṇa-dharma*); ci sono, poi, doveri religiosi che debbono considerarsi obbligatori sempre (*nitya-dharma*) e altri ritenuti, al contrario, occasionali (*naimittika-dharma*) in quanto costituiscono un obbligo solo in determinate circostanze e sono quindi distinti sia da quelli «obbligatori», sia da quelli che vengono chiamati «opzionali» (*kāmya-dharma*), in quanto vengono ottemperati solo per conseguire qualche scopo particolare. Rientrano in quest'ultima categoria i diversi voti (*vrata*), alcuni dei quali sono di antichissima origine e che costituiscono ancor oggi una pratica molto comune fra gli hindū, in quanto sono aperti a tutti, indipendentemente dal sesso o dalla casta di appartenenza.

Sembra quindi ovvio che, mentre esiste un solo dharma sul piano universale, nella sfera particolare di ciascuno – ovvero nella sfera dello *sva-dharma* –, ne esistono al contrario molti; e la frammentazione delle norme giunge al limite estremo, in quanto si può affermare che in qualche modo esiste un dharma per ciascun individuo, una via propria a ogni uomo per conseguire non solo l'armonia con la natura e con la società umana, ma anche – e soprattutto – la consapevolezza della propria realtà spirituale e della propria finale identità col Tutto.

Nella sfera dominata dal *viśeṣa-dharma* la Norma universale diventa, da assoluta, relativa: in altre parole, le nozioni di giusto e

ingiusto perdono il loro valore assoluto, dal momento che ciò che è giusto, per esempio, per un brāhmano, o un asceta, può essere ingiusto per un principe e viceversa; o ancora, quel che è giusto in un'era cosmica (*yuga*) può rivelarsi ingiusto in un'altra era (*Mahābhārata* XII, 231, 27) e un atto che appare ingiusto (*adharmā*) in tempi normali può diventare giusto, se compiuto in tempi di sventura o di avversità (*Mahābhārata* XII, 130, 16ab); e il fatto che, sul piano dei principi universali, sia indiscutibile il valore della nonviolenza (*ahimsā*), non impedisce alla *Bhagavad-gītā* di affermare che «per uno kṣatriya nient'altro è meglio che una giusta guerra!» (II, 31). Se vogliamo dar credito a questa fonte indiscussa della spiritualità hindū, dobbiamo pensare che, nel caso in cui un dubbio sorga dal contrasto evidente fra la norma universale e quella particolare dell'agire, non sia lecito fare ricorso alla coscienza individuale; il dovere di casta prevale nettamente sulle problematiche di tipo personale; secondo la *Bhagavad-gītā* il principe *deve* combattere e uccidere e molti passi del *Mahābhārata* ci confermano che, a volte, egli *deve* mentire. Ed è ancora la *Bhagavad-gītā* che sostiene che «è meglio compiere, anche in modo imperfetto, il proprio dovere che adempiere bene il dovere altrui» (III, 35ab e XVIII, 47ab), poiché «compiendo con gioia il dovere che gli è proprio l'uomo consegue la perfezione» (XVIII, 45ab).

5. I RITI DELLA VITA (SAMSKĀRA)

Nel parlare degli stadi di vita degli ārya abbiamo già avuto modo di accennare a due importanti riti di passaggio nella vita religiosa degli hindū: l'iniziazione e il matrimonio. Tali cerimonie fanno parte di una serie complessa di atti rituali che un tempo caratterizzavano i momenti salienti dell'esistenza e che oggi sono almeno in parte dimenticati: il loro nome è *samskāra*, una parola di assai difficile traduzione, che veicola un significato in parte simile a quello del nostro «sacramento», comprendendo in sé concetti diversi, come quelli di consacrazione, iniziazione, purificazione, e così via. Etimologicamente la parola, derivata dalla medesima radice da cui deriva anche «sanscrito» (*samskṛta*), indica un rito che abilita, che rende pronto a, o capace di compiere qualche particolare dovere, nel modo in cui, per esempio, l'*upanayana* abilita allo studio del *Veda*; in termini indiani potremmo dire che il *samskāra* è una cerimonia che conferisce un

particolare *adhikāra*. Le liste di *saṃskāra* cominciarono a formarsi all'epoca dei *grhya-sūtra* e dei *dharmas-sūtra* e vennero poi ulteriormente elaborate nelle diverse *smṛti* (la *Manu-smṛti* [II, 26 sgg.] ne ricorda dodici) e nei *nibandha* (digesti medievali); le fonti più antiche nominano globalmente alcune decine di *saṃskāra*, ma i *nibandha* e le più recenti *paddhati* (manuali di rituale) ne hanno recepito una lista divenuta canonica, che ne comprende sedici (Pandey, 1969², p. 23).

Alcune componenti rituali sono comuni a tutti i *saṃskāra*, a cominciare dalla scelta di un giorno fausto dal punto di vista astrologico e dall'esecuzione di una serie di oblazioni nel fuoco domestico (*homa*); il *grhastha*, inoltre, doveva in ogni occasione nutrire i *brāhmani*, purificarsi sorseggiando acqua (*ācamana*) dal cavo della mano destra e toccandosi poi, con la mano bagnata, gli occhi, gli orecchi, il naso, il cuore e il capo, praticare il controllo del respiro (*prāṇāyāma*), fare allusione al luogo (*deśa*) e al tempo (*kāla*) e dichiarare quale rito intendesse compiere e per quale scopo (*saṃkalpa*); i *nibandha* aggiungono altri dettagli, fra i quali il culto di Gaṇeśa e delle Madri divine. Prima di ogni rito era prescritto un bagno rituale e occorreva inoltre predisporre uno spazio reso puro con sterco di vacca e delimitato da linee colorate, sul quale si disponevano due brocche (*kalaśa*) piene d'acqua e tutti gli altri oggetti necessari per il rito. Il sacrificante prendeva posto davanti all'area sacra, guardando verso Est, con la moglie alla sua destra, mentre i *brāhmani* invitati sedevano, un po' discosti, sullo stesso lato.

I primi tre *saṃskāra* sono prenatali e riguardano l'embrione (i primi due) e la madre (il terzo). Il primo di essi, detto *garbhādhāna* (lett. «deposizione del seme nel grembo», cioè fecondazione/concepimento) è di origine molto antica, come dimostra un inno dell'*Atharva-veda* (V, 25) ripreso in parte dalla *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (VI, 4, 21). Eseguito, a seconda delle fonti, una sola volta, oppure ripetuto dopo ogni mestruazione, sempre nella «stagione» (*ṛtu*) naturalmente feconda della donna, fino al primo concepimento, il *garbhādhāna* comportava una serie di libagioni nel fuoco domestico e la pronuncia di *mantra* (formule di preghiera) appropriati, che intendevano favorire il buon esito del rapporto coniugale nel senso del concepimento. È opportuno ricordare, a questo proposito, che proprio a partire dal concepimento, e non dalla nascita, si computavano tradizionalmente gli anni di vita del bambino e tale consuetudine è ancor viva nell'India contemporanea. L'importanza attribuita, fin da

epoca molto antica, alla prole di sesso maschile, in quanto solo un figlio maschio poteva garantire la continuità dei riti in onore degli antenati, giustifica il secondo saṃskāra, denominato *pum-savana* (lett. «che fa nascere un maschio»), che doveva essere celebrato durante il terzo mese di gravidanza o, secondo altre fonti, prima che il feto cominciasse a muoversi nel grembo, in un momento in cui la luna fosse in congiunzione con una costellazione maschile. Questo rito comportava un digiuno e un'abluzione da parte della madre, la quale doveva poi bere un preparato a base di cagliata o assumere attraverso la narice destra il succo ottenuto dalla spremitura di germogli di nyagrodha (*Ficus indica*). L'ultimo dei saṃskāra prenatali, detto *simantonnayana* (partizione dei capelli della madre), era una cerimonia festosa, accompagnata da canti in onore del re Soma, durante la quale il marito tracciava, cominciando dalla fronte, una scriminatura nei capelli della moglie in attesa di un figlio, come simbolo della fertilità della donna, la quale adottava da quel momento la nuova acconciatura.

I sei successivi saṃskāra riguardano l'infanzia, a cominciare dalla nascita. Non diversamente da quella della fecondazione/concepimento, anche la cerimonia della nascita (*jātakarman*) risale alla più remota antichità, in quanto se ne trova una prima descrizione essenziale nella *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (VI, 4, 24-28). I preparativi per il parto cominciavano un mese prima dell'evento; si preparava per la partoriente una stanza detta *sūtikābhavana* o *sūtikā-grha* e si prendevano precauzioni per allontanare demoni e spiriti maligni; nell'imminenza del parto un brāhmano scioglieva tutti i nodi della casa, mentre un rito specifico in favore della partoriente (*soṣyantī-karman*) si proponeva di facilitarne il compito. La cerimonia vera e propria aveva luogo subito dopo il parto, prima del taglio del cordone ombelicale; il padre portava nella stanza un fuoco sacrificale e, dopo aver preso il bimbo in grembo, vi versava a più riprese piccole quantità di una mistura di burro fuso e siero di latte, pronunciando gli appositi mantra di buon auspicio. Si chinava poi sull'orecchio destro del bimbo e diceva tre volte «*vāk*», che vuol dire «parola», per generare in lui intelligenza (*medhā-janana*), facendo infine leccare al neonato una miscela di siero di latte, miele e burro fuso e imponendogli un nome destinato a rimanere segreto; infine metteva il bimbo al seno della madre, pronunciando formule di preghiera. Le fonti sanscrite parlano anche di altri atti da com-

piersi durante il jātakarman, fra i quali la pronuncia di mantra per ottenere lunga vita per il neonato (*āyusya*).

Nel decimo o nel dodicesimo giorno di vita del neonato si svolgeva la cerimonia dell'imposizione del nome (*nāma-karaṇa*), che conserva ancor oggi la sua importanza, soprattutto per quanto riguarda la scelta del nome stesso, che doveva tener conto di diversi fattori, come il sesso del neonato e la casta; inoltre, si potevano e si possono dare quattro nomi diversi: i primi tre connessi rispettivamente con quelli dell'asterismo, della divinità del mese e della divinità della famiglia e l'ultimo di uso corrente e pratico. Le fonti antiche non aggiungono dettagli sullo svolgimento del rito, ma le moderne *paddhati* dicono che il padre deve pronunciare i nomi all'orecchio destro del bimbo, ottenendo l'approvazione dei brāhmani presenti, ai quali si offre un banchetto che conclude la cerimonia.

I due saṃskāra che seguono a quello dell'imposizione del nome, denominati *niṣkramaṇa* (prima uscita all'aria aperta) e *anna-prāśana* (prima assunzione di cibo cotto) rivestono minore importanza e solo in epoca antica ebbero il carattere di cerimonie vere e proprie, che si celebravano rispettivamente nel quarto e nel sesto mese di vita. Ha invece un rilievo maggiore il saṃskāra del primo taglio dei capelli, detto *cūḍākarmaṇ* o *cūḍākaraṇa* o *caulla*, che si eseguiva nel terzo anno di vita e che comportava la rasatura del capo lasciando intatta solo una ciocca di capelli alla sua sommità (*śikhā*), come simbolo di lunga vita; nei tempi moderni questa pratica, che un tempo riguardava anche le femmine (cfr. *Manu-smṛti* II, 66), è stata quasi del tutto abbandonata. L'ultimo saṃskāra dell'infanzia, la «foratura delle orecchie» (*karṇavedha*), è stato inserito nella lista in epoca relativamente tarda, quando si cominciò ad attribuire il valore di cerimonia religiosa all'abitudine di forarsi le orecchie per portare ornamenti di vario tipo.

Risale forse ai primi secoli dell'era cristiana l'istituzione della cerimonia detta *vidyārambha* o dell'inizio dell'apprendimento, che veniva celebrata attorno al quinto anno di vita e comportava l'inizio dell'istruzione del fanciullo: i mesi adatti per tale evento erano quelli fra Mārgaśīrṣa (novembre-dicembre) e Jyeṣṭha (maggio-giugno), mentre i mesi fra Āṣāḍha (giugno-luglio) e Kārttika (ottobre-novembre) erano da evitarsi, in quanto in tale periodo si colloca, secondo il mito, il sonno di Viṣṇu. L'insegnante sedeva rivolto verso Est, di fronte al ragazzo, e gli impartiva la prima lezione, che riguardava l'alfabeto. L'origine relativamente tarda

di questo *saṃskāra* è forse dovuta al fatto che l'insegnamento era precedentemente impartito esclusivamente per via orale, secondo una consuetudine e con metodi che sono sopravvissuti fino a epoca molto recente in alcuni ambienti tradizionali; sembra inoltre che in epoca precristiana l'inizio dell'insegnamento coincidesse con la cerimonia della tonsura.

Uno dei più importanti e antichi *saṃskāra* è senza dubbio l'*upanayana*, le cui origini risalgono probabilmente al periodo indo-iranico, come sembrerebbero dimostrare alcune analogie con il rito di iniziazione ancor oggi praticato, per esempio, dai parsi dell'India. Era certamente noto nel più antico periodo vedico, anche se allora non aveva ancora assunto la forte caratterizzazione rituale che conserva a tutt'oggi. La parola *upanayana*, infatti, significa semplicemente «condurre [un fanciullo] presso [un maestro]», affinché apprenda il *Veda*. Questa antica forma di iniziazione – che, in origine, comportava semplicemente la richiesta da parte dello studente e l'accettazione da parte del maestro (*ācārya*) – era riservata ai maschi delle prime tre categorie sociali e, sebbene alcuni digesti sul *dharma*, citando antiche *smṛti*, parlino di due tipi di donne: quelle che studiano i testi sacri (*brah-mavādinī*) e quelle che contraggono subito il matrimonio (*sadyo-vadhū*), l'usanza di impartire l'*upanayana* alle donne era già stata abbandonata all'epoca della *Manu-smṛti* e si era già affermata l'opinione generale, tramandata sino ai giorni nostri, che l'iniziazione coincida, per le donne, con il matrimonio (cfr. *Manu-smṛti* II, 67). Il *Codice di Manu* (II, 36) precisa l'età ideale per la celebrazione di questa importante cerimonia: l'ottavo anno di vita per i *brāhmani*, l'undicesimo per gli *kṣatriya* e il dodicesimo per i *vaiśya*; il medesimo testo fissa anche un limite d'età minimo (il quinto anno di vita, per i *brāhmani*) e massimo (il ventiquattresimo, per i *vaiśya*), a riprova del fatto che l'età dell'iniziazione poteva variare anche in modo abbastanza sensibile (cfr. *Manu-smṛti* II, 37 sg.). Nel più antico periodo vedico era probabilmente il padre stesso che si faceva carico dell'istruzione religiosa del figlio (Kane, 1968-1977², vol. II/1, p. 273; Pandey, 1969², p. 126), ma in seguito assunse sempre maggiore importanza, come istituzione, la scuola religiosa presso la casa del maestro, mentre l'iniziazione – a partire dall'epoca dei *Grhyasūtra* – si trasformava in una successione di cerimonie sempre più complesse e cariche di significati simbolici. Parimenti simbolica è la durata dell'apprendistato religioso, fissata dai testi in dodici anni, che corrispondono non solo ai dodici mesi dell'anno, ma anche ai dodici

ci oni delle grandi ere cosmiche. Il periodo più propizio per l'iniziazione è la primavera (*vasanta*) per i brāhmaṇa, l'estate (*grīṣma*) per gli kṣatriya e l'autunno (*śarad*) per i vaiśya; col passare del tempo, però, queste indicazioni delle fonti più antiche si sono arricchite di una complicata serie di raccomandazioni e restrizioni fondate su considerazioni di tipo astrologico, ed è soprattutto di queste ultime che si tiene oggi conto dove e quando l'upanayana viene ancora celebrato. La cerimonia si svolgeva sotto un baldacchino ed era preceduta da una serie di riti propiziatori, descritti soprattutto dai *Purāṇa*, in onore di Gaṇeśa e di svariate divinità femminili; dopo una notte trascorsa in silenzio, il ragazzo consumava l'ultimo pasto insieme con la madre e veniva poi accompagnato sotto il baldacchino, dove già ardeva il fuoco sacrificale. Si offriva cibo ai brāhmaṇi e poi il ragazzo veniva rasato (*muṇḍana*) – lasciando un ciuffo di capelli (*śikhā*) alla sommità del capo – e sottoposto a un bagno rituale in segno di purificazione esteriore e interiore. Dopo il bagno il fanciullo riceveva il suo *kaupīna*, un lembo di stoffa usato ancor oggi negli ambienti tradizionali per coprire le parti intime; si avvicinava poi all'ācārya, manifestandogli la propria intenzione di diventare un brahmācārin e ricevendo da lui due vesti, una per la parte inferiore del corpo (*vāsas*) e una per la parte superiore (*uttarīya*). Le fonti forniscono molti dettagli sul tipo di tessuto e sui colori adatti ai diversi varṇa, ma in generale finì per diventare predominante l'uso del cotone e del colore bianco. Un triplice cordoncino intrecciato, che in origine serviva probabilmente per sostenere il kaupīna, ma che in seguito divenne un simbolo dei tre *Veda*, veniva poi fissato come cintura (*mekhalā*) attorno alla vita del fanciullo. Il maestro, poi, eseguiva nel fuoco sacro una quintuplici oblazione di burro fuso, in onore delle divinità Agni, Vāyu, Sūrya, Candra e Indra. La cerimonia proseguiva con la consegna al ragazzo di una pelle di daino (*ajina*), che forse in origine costituiva la parte superiore dell'abito, ma che in seguito finì per essere usata come tappeto. Preghiere e formule liturgiche accompagnavano, naturalmente, ogni atto di questa complessa cerimonia, che comprendeva una serie di gesti simbolici, accompagnati anch'essi da opportuni mantra, prima che il maestro accogliesse definitivamente il nuovo allievo: il maestro riempiva le mani del ragazzo, congiunte in modo da formare una coppa (*añjali*), con acqua, versandola dalle proprie mani atteggiate nel medesimo modo (*añjali-pūraṇa*), in segno di purificazione; lo invitava poi a guardare verso il sole (*āditya-darśana*), l'occhio del cielo testimo-

ne dell'agire umano; gli faceva eseguire la *pradakṣiṇā*, ovvero un giro in senso orario attorno a sé e poi lo toccava all'altezza del cuore in segno di perfetta armonia e comunione di intenti; lo faceva salire col piede destro sopra una pietra posta a nord del fuoco sacrificale; afferrava poi la sua mano e lo accoglieva come discepolo, chiedendogli di pronunciare il suo nome; infine, dopo averlo guidato in una circumambulazione del fuoco sacro, lo investiva col segno più importante del suo nuovo status di «rigenerato» (*dvija*): si tratta del cordoncino sacro, di solito di cotone, portato a tracolla, dalla spalla sinistra al fianco destro, come simbolo del cordone ombelicale della seconda nascita. Oggi questo segno esteriore, chiamato *yajñopavīta*, viene portato solo dai brāhmani osservanti, che lo rinnovano nei tempi e nei modi prescritti e lo segnano ancora con tanti nodi quanti sono i pravara del proprio gotra, ponendo la massima cura nell'appenderlo all'orecchio destro (come prescrive la *Yājñavalkya-smṛti* I, 16) ogni volta che «rispondono all'appello della natura», per evitare ogni rischio di contaminazione. La posizione iniziale del cordoncino, detta *upavīta*, viene conservata durante i riti in onore degli dèi, mentre viene invertita (*prācīnāvīta*) in quelli compiuti in onore dei defunti (come lo *śrāddha*); una terza posizione, detta *nivīta*, nella quale il cordoncino pende dal collo sul petto, come una collana, è usata in occasione di riti in onore dei ṛṣi, o anche, per esempio, durante l'esecuzione dei saṃskāra per un figlio. Subito dopo l'ācārya compiva il primo atto ufficiale del proprio insegnamento: seduto accanto al fuoco sacro, rivolto a Est, con di fronte il nuovo discepolo, gli insegnava la preghiera vedica detta *sāvitrī* o *gāyatrī* («Meditiamo l'amabile splendore del dio Savitar [il Sole come Vivificatore], il quale stimoli i nostri intelletti!», *Rg-veda* III, 62, 10), pronunciandola e facendola ripetere, prima, versetto per versetto e poi per intero, preceduta dalle tre *vyāhṛti* o «espressioni mistiche» (*bhūh*, *bhuvah*, *svah*), la cui pronuncia accompagnava tutti gli atti rituali. Il ragazzo riceveva infine un bastone (*daṇḍa*), di lunghezza variabile a seconda del varṇa, come simbolo della sua nuova condizione di studente religioso che si procura il cibo mediante la questua. Il ragazzo, ormai divenuto uno *dvija*, doveva poi compiere un'offerta al fuoco sacro, gettandovi quattro bastoncini di legno unto con burro fuso (*samidh*) e recitando le opportune preghiere in onore del dio Agni; la prima questua del cibo, compiuta di solito nell'ambiente familiare, concludeva la cerimonia, che si celebra ancor oggi, seppur raramente, negli ambienti tradizionali, anche se ha perso gran par-

te delle sue finalità educative. A partire da epoca piuttosto antica, infatti, si sono gradualmente affiancati all'upanayana i vari tipi di iniziazione tantrica, che differiscono da quella vedica in quanto valgono indistintamente per tutti, maschi e femmine, rigenerati e sūdra, padri di famiglia e monaci; in queste forme di iniziazione il maestro (*guru*) pronuncia un mantra segreto all'orecchio del discepolo dopo che è stato eseguito il *nyāsa*, una sorta di trasfigurazione mistica del corpo del praticante in un corpo divino, con la quale si assegnano a diverse divinità le varie membra, pronunciando, nel toccarle, le necessarie formule di preghiera (*mantra*).

Il successivo *saṃskāra*, detto *vedārambha*, si differenziò dall'upanayana in un periodo relativamente recente, quando venne meno la stretta connessione fra l'iniziazione e l'apprendimento dei testi sacri della rivelazione, per celebrare il vero «inizio [dello studio] del *Veda*».

Inclusa dalla *Vyāsa-smṛti* nell'elenco dei sedici *saṃskāra*, la cerimonia successiva, chiamata *keśānta*, o anche *godāna* – in quanto caratterizzata dal dono di una vacca come ricompensa (*dakṣiṇā*) al maestro – consisteva nella prima rasatura della barba ed era celebrata, per quanto riguarda la casta brāhmanica, nel sedicesimo anno di vita. Essa costituiva l'occasione per rinnovare, nel momento della pubertà, il voto di castità che caratterizzava l'intero periodo dello studentato religioso. Nel periodo medievale, essendosi notevolmente abbassata l'età del matrimonio, il *keśānta* venne interpretato come rito di conclusione del brahmacarya e quindi sovrapposto al rito successivo, noto come *samāvartana* («ritorno [dalla casa del maestro]») o *snāna* («abluzione»).

Il compimento del *samāvartana* precedeva, spesso di poco, la celebrazione del matrimonio e indicava la scelta del giovane di divenire un *upakurvāṇa*, cioè una persona che intende prepararsi alla vita secolare di *gṛhastha*. Lo studente doveva rendere omaggio al maestro, versargli il compenso dovuto e, col suo permesso, compiere l'abluzione (*snāna*) che lo introduceva nella nuova condizione di vita, nella quale non esistevano più le molte restrizioni che avevano caratterizzato la vita austera di brahmacārin. Questa cerimonia oggi non si celebra più, oppure si celebra in modo molto affrettato, nell'imminenza del matrimonio o, addirittura, subito dopo l'upanayana, dal momento che è divenuto un fatto assai raro lo studio stesso del *Veda*.

La situazione è completamente diversa per quanto riguarda il successivo *saṃskāra*, quello del matrimonio (*vivāha*), il quale,

forse anche per i suoi aspetti folcloristici, viene celebrato ancora in modo tradizionale, secondo il rito antico, e non soltanto nell'ambiente rurale, ma anche nelle grandi città. Il matrimonio – che, come s'è accennato, aveva anche la funzione di rito d'iniziazione per le donne – venne considerato fin dalle origini vediche il più importante fra tutti i *saṃskāra*, in quanto forniva una risposta a due esigenze primarie per la società degli indo-ari: quella di abilitare l'uomo, come *gr̥hastha*, all'esecuzione dei riti prescritti, garantendo così la continuità dell'ordine morale e sociale, e quella di procurargli una discendenza capace di assicurargli un posto fra gli antenati. Gli sposi, naturalmente, dovevano appartenere alla stessa casta, ma erano tollerati anche i matrimoni in cui la donna fosse di casta inferiore a quella del marito (*anuloma*), purché uno *dvija* non sposasse una *śūdrā*; solo in epoca moderna, con un atto legislativo britannico del 1872, successivamente emendato nel 1923, venne riconosciuta validità anche ai matrimoni di tipo *pratiloma* (nei quali, cioè, la donna fosse di casta superiore a quella del marito), tradizionalmente proibiti, purché essi fossero ufficialmente registrati secondo le modalità stabilite dalla legge stessa. Gli sposi non dovevano essere né *sap̥ravarā* (aventi il medesimo *pravara*), né *sagotra* (appartenenti al medesimo *gotra*), né *sapinda* (uniti da legami di sangue, almeno entro un certo numero di generazioni a partire da un comune antenato, fissato in modo variabile da zona a zona e a seconda che la discendenza fosse femminile o maschile). Nel mondo moderno, molto spesso ci si comporta secondo consuetudini tradizionali locali, come quella, per esempio, che impone di evitare di scegliere uno sposo o una sposa che porti uno dei «cognomi» della propria famiglia, compresi quelli dei nonni paterni e materni. L'età adatta per il matrimonio variò notevolmente a seconda delle epoche, ma, mentre per un maschio non fu mai fissato un termine rigoroso entro il quale contrarre matrimonio e fu nel medesimo tempo accettata la possibilità che rimanesse celibe per tutta la vita, per una femmina, almeno a partire dall'epoca medievale, il matrimonio non solo fu considerato indispensabile, ma venne via via abbassata l'età utile per contrarlo; molto probabilmente nell'epoca più antica le ragazze venivano sposate solo dopo la pubertà, ma a partire dai primi secoli dell'era cristiana i testi sacri manifestano una sempre più marcata tendenza a consigliare matrimoni pre-puberali, tanto che, a partire dal VI-VII secolo, le ragazze di casta *brāhmanica* dovevano essere date in ispose fra gli otto e i dieci anni d'età e

questa consuetudine del matrimonio di bambine si protrasse fino all'epoca moderna, almeno finché una legge del 1929, emendata nel 1938, non fissò a quattordici anni l'età minima per il matrimonio delle fanciulle. I matrimoni hindū sono sempre stati tradizionalmente combinati dai genitori degli sposi, sulla base di considerazioni fondate non solo su una obiettiva valutazione delle persone (i testi antichi attestano che si doveva tener conto dell'intelligenza, della bellezza e del buon carattere e che la verginità era un requisito di grande importanza, almeno per la sposa), ma anche di svariati altri criteri, fra i quali hanno acquisito un'importanza sempre crescente quelli di tipo astrologico. Il costume è ancor oggi così radicato, che raccoglie il consenso della maggioranza dei giovani, anche delle più recenti generazioni, i quali considerano un'avventura rischiosa scegliere di propria iniziativa il compagno o la compagna della vita; e questo accade nonostante il fatto che il matrimonio per mutua scelta e mutuo consenso fosse contemplato fin da epoca molto antica fra le varie soluzioni possibili. La trattatistica classica sul dharma (cfr., per esempio, *Manu-smṛiti* III, 21) ha fissato una lista di otto forme di matrimonio possibili, delle quali però solo le prime quattro – che comportano il dono della fanciulla (*kanyā-dāna*) come trasferimento del diritto di tutela dal padre di lei al marito – sarebbero raccomandabili (*praśasta*), in quanto conformi al dharma (*dharmya*), e specialmente adatte alla casta brāhmanica, mentre le ultime due sono considerate senz'altro illegittime, almeno secondo il *Codice di Manu* (cfr. III, 25); esse sono: *brāhma-*, *daiva-*, *ārṣa-*, *prajāpatya-*, *āsura-*, *gāndharva-*, *rākṣasa-* e *paśāca-vivāha*.

La prima forma di matrimonio è così chiamata perché «adatta a un brahmān», cioè a un brāhmano, e consiste nel dono di una figlia adorna di vesti e gioielli da parte del padre a un uomo istruito nei *Veda* e di condotta irreprensibile, da lui invitato e onorato secondo le norme; la forma *daiva* è simile alla precedente, ma il destinatario del dono è un sacerdote che sta eseguendo un rito sacrificale in onore dei *deva* (di qui il suo nome) e la fanciulla è data come *dakṣiṇā*, cioè come compenso dovuto per il sacrificio stesso; l'*ārṣa-vivāha* (matrimonio alla maniera dei ṛṣi), praticato anch'esso nell'ambito della casta sacerdotale, comporta ancora il «dono» della fanciulla da parte del padre, che riceve a sua volta una coppia di bovini, ma non come prezzo della ragazza, bensì solo per ottemperare alla norma; il matrimonio «sacro a Prajāpati» è quello in cui il padre dona la propria figlia a persona degna, affinché entrambi possano assolvere insieme gli

obblighi religiosi prescritti; nella forma detta *āsura* (alla maniera degli *asura*, spiriti divini rivali dei deva) la ragazza viene data in cambio del versamento, da parte dello sposo, di una certa somma di denaro (o di beni corrispondenti) ai parenti di lei; il matrimonio «alla maniera dei musicisti celesti (*gāndharva*)» è la forma più semplice, in quanto, nato dal desiderio reciproco, ha come scopo principale il godimento dei piaceri d'amore e comporta soltanto il mutuo consenso degli sposi; il *rākṣasa-vivāha* (matrimonio alla maniera dei demoni) si ha quando una fanciulla viene rapita con la forza da un pretendente, dopo aver colpito o ucciso i suoi parenti; l'ultima forma, che è anche la più deprecabile e la più vile, trae il nome dai *piśāca* (esseri malevoli) e consiste nell'unione furtiva, ottenuta con l'inganno, con una ragazza che dorme o che, per qualche motivo, non è padrona di sé.

Due di queste forme tradizionali di matrimonio sono sopravvissute fino ai giorni nostri, e precisamente: il *brāhma-vivāha* e l'*āsura-vivāha*. Curiosamente, però, una nuova consuetudine, quella della dote da versarsi allo sposo da parte del padre della sposa, della quale non è traccia nell'antica letteratura brāhmanica, è la causa di non pochi problemi sociali nell'India di oggi; al contrario, una forma di matrimonio che dovrebbe caratterizzare le società evolute in senso moderno, e precisamente il matrimonio per mutuo consenso o *gāndharva-vivāha*, è stata quasi completamente abbandonata.

Dal momento che la cerimonia del matrimonio hindū è senza dubbio la più ricca di fascino fra tutte e suscita l'interesse e la viva curiosità dei visitatori occidentali, non sarà fuori luogo darne una descrizione un po' più dettagliata, almeno per quanto riguarda i suoi momenti salienti.

Il matrimonio non era un tempo, e non è oggi in India, una singola cerimonia, bensì un complesso insieme di atti rituali che può svolgersi nell'arco di più giorni e che conserva, nei tratti essenziali, le caratteristiche dell'antichissimo rito vedico. Una successiva stratificazione ha portato alla complessità della cerimonia, quale essa è descritta nei manuali pratici di cerimoniale denominati *paddhati* o *prayoga*. Un momento molto importante dei preliminari è quello dell'invio da parte dello sposo (*varaṭpreṣaṇa*) di uno o più messaggeri presso il padre della ragazza per chiederla in sposa (oggi giorno, specialmente in ambiente brāhmanico, succede il contrario, ed è il padre della sposa che deve cercare per lei un marito); se il padre della sposa approva la scelta, il matrimonio viene stabilito con una promessa (*vāgdāna*) e si

procede col fissare una data fausta per la celebrazione delle nozze, che viene scelta preferibilmente durante il corso settentrionale del sole, nella metà «chiara» (cioè di luna crescente) del mese. Pochi giorni prima del rito nuziale si svolge una cerimonia descritta solo nelle *paddhati*, denominata *mṛdāharaṇa*, che consiste nell'andare a prendere un po' di terra verso Nord per farvi crescere, dopo averla posta in un coccio o in un cestino di bambù, germogli da usarsi come decorazione in segno di buon auspicio; nell'imminenza delle nozze si provvede poi a erigere, in uno spiazzo all'aperto, un baldacchino (*maṇḍapa-karaṇa*), sotto il quale si stabilisce il fuoco sacro per l'oblazione nuziale (*vai-vāhika-homa*), mentre il padre della sposa, dopo aver compiuto un'abluzione, indossa abiti nuovi, si siede, sorseggia acqua (*ācamana*) e controlla il respiro, preparandosi a manifestare la sua ferma risoluzione (*samkalpa*) con la pronuncia delle formule augurali che devono precedere ogni cerimonia importante. I preparativi comportano inoltre l'esecuzione di un rito di adorazione (*pūjā*) in onore di Gaṇeśa e possono essere completati con un *nāndī-śrāddha* (cerimonia per gratificare gli antenati) e con altri riti augurali, come quello che consiste nella ripetizione della formula: «Questo è un giorno felice» (*puṇyāhavācana*).

Giunto il giorno delle nozze, di buon mattino, i due sposi eseguono separatamente, ciascuno nella propria casa, il bagno rituale con acqua profumata, recitando versi vedici che inneggiano alla loro prossima unione. Si recitano intanto le preghiere preliminari, che comprendono la sacra *gāyatrī* e sono completate con il «ricordo» del Signore (*Īśa-smaraṇa*); il sacerdote officiante (*pu-rohita*) invita poi tutti i presenti a pronunciare la benedizione (*svasti-vācana*) in segno di buon auspicio. Frattanto lo sposo, adorno di ghirlande di fiori profumati e accompagnato da parenti e amici in corteo festoso, si reca alla casa della sposa (*vadhū-grhāgamana*), dove viene accolto dal padre di lei con la cerimonia detta *madhu-parka* (offerta di una miscela di miele), cioè con tutti gli atti di venerazione riservati agli ospiti di riguardo: lo sposo viene invitato a sedersi su un tappetino d'erba, gli vengono lavati i piedi con acqua preparata a tale scopo (*pādya*) e gli vengono poi offerte acqua profumata (*arghya*) per sciacquarsi le mani versata da una coppa di legno (*drona*), acqua da sorseggiare, una miscela a base di miele presentata in un recipiente di ottone e infine, almeno nei tempi antichi, una vacca. Il padre della sposa esegue poi un'unzione (*samañjana*) dei due giovani, quale simbolo dell'amore (*sneha*) che li unirà. Gli sposi escono infine all'a-

perto (*vadhūvara-niṣkramaṇa*) e raggiungono il loro posto sotto il baldacchino, dove in un primo tempo sono separati da un velo, che viene in seguito rimosso per consentire agli sposi di vedersi l'un l'altro (*parasparasamīkṣaṇa*). A questo punto le *paddhati* aggiungono che i gotra e pravara degli sposi vengono annunciati ad alta voce, prima di procedere all'atto centrale di tutta la cerimonia, il *kanyādāna*, cioè il dono formale della ragazza allo sposo da parte del padre di lei, con la pronuncia della formula appropriata e la recitazione di una lode (*stuti*) rivolta a Kāma, il dio dell'amore. Oggi si usa anche, specialmente in India meridionale, legare al polso della sposa un cordoncino di buon augurio, chiamato *maṅgala-sūtra*, in segno di protezione da ogni forma di impurità. Quindi lo sposo afferra la mano della sposa (*pāṇi-grahaṇa*), pronunciando una formula molto poetica che sancisce la loro unione ed enuncia la sua finalità primaria, che consiste nella procreazione dei figli. Alludendo simbolicamente alla fermezza della sposa nella fedeltà e nella devozione al marito, lo sposo la fa salire con il piede destro su una pietra collocata a Nord del fuoco sacro (*aśmārohaṇa*) e, dopo aver pronunciato una formula di lode, compie insieme con lei un giro in senso orario attorno al fuoco sacro (*agni-pradakṣiṇā*) e vi esegue un'oblazione (*homa*) con burro fuso (*ājya*) e con grani fritti (*lāja*). Segue il rito chiamato *saptapadī* o «dei sette passi», che riveste una grande importanza perché dopo di esso gli sposi sono ufficialmente considerati marito e moglie; i sette passi, a Nord del fuoco sacro, rappresentano simbolicamente tutti i beni che allietano la vita domestica e una preghiera pronunciata a ogni passo ne invoca il dono da parte della divinità. La sposa riceve in seguito un'asperzione sul capo (*mūrdhābhiṣeka*) con acqua sacra, dopo di che lo sposo, pronunciando un mantra, le tocca il cuore (*hṛdayasparśa*), considerato la sede dei sentimenti, per auspicare un'unione felice, invocando poi le benedizioni dei presenti su di lei; è in questo momento che, secondo una consuetudine non attestata dai testi sacri, lo sposo esegue il *sindūra-dāna*, cioè dipinge di rosso la scriminatura dei capelli della sposa. Dopo altri atti, che variano a seconda delle usanze locali, e che comprendono la recita da parte dello sposo di una serie di preghiere intese ad assicurare una vita coniugale felice, la sposa viene invitata a guardare verso il sole (se la cerimonia si svolge di giorno), oppure lo sposo le addita la stella polare (se è notte), evocando ancora la sua fermezza interiore, prima che il purohita chiuda la cerimonia con la pronuncia della triplice invocazione che auspica la pace

(*śānti*). A rito concluso, l'officiante che ha condotto la cerimonia riceve il compenso tradizionale (*dakṣiṇā-dāna*), che, almeno un tempo, doveva comprendere il dono di una vacca. Dopo le nozze, gli sposi raggiungono l'abitazione dello sposo, dove questi provvede a stabilire il fuoco sacro, simbolo della continuità non solo dell'istituzione del matrimonio, ma della vita stessa sulla terra; in passato veniva osservato un periodo di continenza per tre notti (*trirātra-vrata*), immediatamente seguito dall'esecuzione di un rito detto *caturthī-karman*, che comportava otto offerte nel fuoco ad altrettante divinità vediche e sanciva definitivamente l'inizio della vita coniugale in senso pieno e completo; molto probabilmente proprio questo rito si è in seguito trasformato nel *saṃskāra* del *garbhādhāna*.

Il sedicesimo e ultimo *saṃskāra* è quello che prende il nome di *antyeṣṭi* («l'ultima oblazione» o «l'ultimo sacrificio»), un termine con cui si indica l'insieme delle cerimonie funebri. È cosa nota che gli hindū non praticano l'inumazione dei corpi dei defunti, tranne che in casi eccezionali, cioè quando il defunto è una persona considerata particolarmente santa, oppure un bimbo in tenera età. Sebbene vi sia motivo di credere che la sepoltura sia stata praticata, specialmente nell'epoca più antica, sembra che la cremazione del corpo del defunto sia stata in ogni epoca la forma più comune di funerale nell'India hindū. Come accade per gli altri *saṃskāra*, anche il rito funebre comporta la recitazione di formule e preghiere, che sono ricavate prevalentemente da cinque inni del *Rg-veda* (X, 14-18); naturalmente i mantra vedici non vengono usati se il defunto non è uno *dvija*, ma una donna o uno *śūdra*. Se nel periodo più antico si usava compiere offerte sacrificali nel fuoco sacro in occasione del decesso di qualche persona cara, con il declino della religione basata sui sacrifici tale usanza è diventata estremamente rara ed è stata sostituita da altri atti rituali descritti nei testi puranici, come quello, in uso ancor oggi, che consiste nel versare nella bocca del morante qualche goccia d'acqua, possibilmente santa, come quella del Gange, insieme con qualche foglia di *tulasī*, una sorta di basilico sacro a Viṣṇu. Subito dopo il trapasso il corpo del defunto viene adagiato su una sorta di barella, dove esso viene preparato per la cremazione; si eseguono frattanto riti di espiazione e si offre in dono ai *brāhmaṇi* una vacca (sostituita, in epoca moderna, da una somma in denaro); si riteneva che l'animale, che veniva chiamato *Vaitaraṇī* o *Anustaraṇī*, potesse aiutare il defunto ad attraversare il fiume dell'oltretomba. Il corpo del defunto, av-

volto in vesti nuove e ornato con fiori freschi, viene poi trasportato, in un corteo guidato dal figlio maschio primogenito e composto da tutti i parenti più stretti, fino al luogo di cremazione fra suoni, canti e litanie dei nomi di Dio. Ivi giunti, un tempo si sceglieva il luogo appropriato per la costruzione della pira e lo si delimitava scavando una trincea; il cadavere veniva e viene tuttora lavato a scopo di purificazione, oppure, poiché i luoghi di cremazione sono spesso situati lungo le rive di un fiume, viene immerso nell'acqua; viene poi spruzzato con burro fuso e infine collocato sulla pira, recitando un mantra e compiendo offerte di cibo per il defunto e per gli altri trapassati. Ha poi inizio la cremazione, che viene considerata come un'offerta sacrificale nel fuoco sacro, capace di condurre il defunto al cielo, mentre una preghiera vedica chiede che la vista del defunto possa ritornare nel sole e il suo respiro nel vento; il figlio maschio primogenito del defunto o il parente maschio più stretto, dopo aver eseguito tre o sette volte la *pradakṣiṇā* della pira pronunciando formule di preghiera propiziatorie, appicca il fuoco. I parenti in lutto compiono quindi un'abluzione purificatrice (chi porta lo *yajñopavīta* lo fa passare sulla spalla destra) ed eseguono un'offerta d'acqua (*udaka-karman*) in onore del defunto. Oggi, secondo una consuetudine attestata almeno da epoca medievale, si usa anche gettare qualche chicco di riso bollito a terra per i corvi, in ossequio a una primitiva credenza, secondo la quale i defunti sarebbero apparsi appunto come uccelli. Comincia a questo punto, per i parenti in lutto, specialmente per i più stretti, detti *sapīṇḍa* (cfr. *Manu-smṛti* V, 58 sgg.), un periodo di impurità rituale (*āśauca*), la cui durata varia di solito da dieci giorni a un mese, a seconda della casta, dell'età e del sesso del defunto e anche in base a una serie di circostanze esteriori. Alla fine di questo periodo si colloca un'altra cerimonia, detta *asthi-saṃcaya* («raccolta delle ossa»), in occasione della quale si raccolgono, sul luogo di cremazione, alcuni resti, che un tempo venivano collocati in un'urna e sepolti sotto un tumulo di terra, mentre oggi vengono quasi sempre dispersi nelle acque di un fiume sacro, di solito poco dopo l'incinerimento del cadavere. Dopo un rito espiatorio detto «rito della pace» (*sānti-karman*) celebrato per il benessere di tutti i viventi, un tempo si usava innalzare un piccolo tumulo sopra i resti del defunto, o anche nel luogo dove era avvenuto l'incinerimento; di questo rito, detto *śmaśāna*, è rimasto oggi un ricordo nei *samādhi* o «[memoriali del] trapasso», eretti in ricordo di santi e asceti famosi o di personaggi politici di par-

ticolare rilievo. Le *paddhati* descrivono inoltre le offerte che devono essere compiute nel periodo di impurità e che consistono principalmente in pallottole di riso (*piṇḍa*), che si suppone ricostituiscono nell'oltretomba il corpo del defunto. La cerimonia, che deve essere compiuta ogni giorno fino al dodicesimo dopo il rito funebre, si conclude con un'abbondante dakṣiṇā offerta ai brāhmani, che sono di solito in numero di undici e vengono chiamati *mahāpātra* o «grandi recipienti» dell'impurità rituale connessa con la morte; viene offerto loro del cibo non solo in quest'occasione, ma per un anno intero, poiché si ritiene che il trapassato impieghi un anno per raggiungere il regno di Yama. Alla fine di questo periodo si dovrebbe celebrare il rito detto *sapīṇḍi-karaṇa*, che serve per unire lo spirito del trapassato (*preta*) agli altri antenati (*pitṛ*), ma esso oggi viene di solito anticipato al dodicesimo giorno dopo la cremazione. Si tratta di una forma particolare di *śrāddha*, la comune cerimonia in onore degli antenati, il cui nome deriva da *śraddhā*, fede, in quanto chi la compie «crede» che i doni fatti ai brāhmani in tale circostanza si risolvano in qualche modo in un beneficio per i propri defunti. Celebrato fin dall'epoca vedica, in un primo tempo solo a beneficio dei progenitori paterni, lo *śrāddha* si compie ancor oggi per il padre e la madre, oltre che per i nonni e i bisnonni, da tutti coloro che hanno perso almeno uno dei genitori, con esclusione dei samnyāsin e delle donne. Le caratteristiche della cerimonia variano leggermente a seconda delle regioni e dei manuali (*paddhati*) che vengono utilizzati. In epoca classica e medievale dovette trattarsi di una cerimonia assai complessa, descritta dai *Dharma-śāstra* e dai *Purāṇa*, che non mancano di elencare nei minimi dettagli le caratteristiche del luogo e del tempo in cui eseguire il rito, delle diverse purificazioni, dei cibi e delle stoviglie, nonché le qualità e i requisiti dei brāhmani da invitare o da escludere. Nella sua forma più semplice lo *śrāddha* consiste oggi in un'offerta d'acqua, alla quale si possono aggiungere pallottole di riso cotto (*piṇḍa*) coperte di miele e sesamo, cereali e frutti di stagione, oltre a svariati altri doni, come un seggio, una veste, e così via, i cui destinatari sono naturalmente i brāhmani che partecipano alla cerimonia e che vengono di solito invitati a cena a conclusione della medesima, ma che, all'occorrenza, possono anche essere sostituiti da parenti e amici. Il defunto fruisce del merito connesso con le diverse offerte e viene di conseguenza ammesso fra gli antenati. Allo *śrāddha* si attribuisce un merito speciale e una maggiore efficacia se viene eseguito in alcuni luoghi

santi, come Hardvār, Gayā, Prayāga e Kurukṣetra, o nel mese di Āśvina (settembre-ottobre).

Un aspetto del tutto particolare del rito funebre è quello che riguarda la *satī* (lett. «la [sposa] virtuosa»), detto anche *sahama-
raṇa* (morire insieme) o *sahagamana* (andarsene insieme), o *an-
vārohaṇa* (salire insieme [sulla pira]), o anche *anumaraṇa*, quan-
do la vedova, trovandosi lontana dal marito, viene a sapere della
sua morte e decide di immolarsi su un rogo, insieme con le sue
ceneri o i suoi sandali (*pādukā*). Questo «spontaneo» sacrificio
delle vedove, che gli inglesi chiamarono *suttee*, trasferendo l'ap-
pellativo della donna all'atto da lei compiuto, non è né suggerito
né autorizzato dalle fonti più antiche e autorevoli della *smṛti*
(Datta, 1988, p. 3); si tratta tuttavia di un'usanza tradizionale mol-
to radicata, anche a causa del suo illustre precedente mitico, co-
stituito dalla vicenda della figlia del patriarca Dakṣa andata sposa
a Śiva, che si chiamava appunto Satī (la «Virtuosa») e che si die-
de la morte fra le fiamme per difendere l'onore del marito. Ab-
biamo testimonianze epigrafiche di questa pratica – che forse si
originò da un'antica usanza secondo la quale la vedova, durante
il rito funebre del marito, si sdraiava accanto al suo corpo sulla
pira, ma veniva presto invitata dai parenti a rinunciare a toglier-
si in quel modo la vita – a partire dalla fine dell'epoca dei gran-
di Gupta (V-VI secolo d.C.); tale prassi diventò quasi un obbligo
nel periodo medievale, specialmente nell'ambiente della nobiltà
guerriera, e si è protratta fino all'epoca moderna. Nonostante i
provvedimenti legislativi che l'hanno dichiarata illegale, a partire
da quello famoso voluto da Lord William Cavendish Bentinck nel
1829, se ne sono registrati casi anche ai giorni nostri, almeno fino
al 1988 (Piretti Santangelo, 1991, p. 9); purtroppo, questi recenti
«sacrifici» non sono stati affatto volontari, ma sono stati imposti
con la forza – come spesso accadeva anche in passato – da sin-
gole famiglie avidi di eredità o da comunità intere, per godere
dei vantaggi economici derivanti dall'afflusso di pellegrini, attrat-
ti dal consumarsi di un sacrificio ormai straordinario ed estrema-
mente raro. Il commentario intitolato *Mitākṣarā* alla *Yājñavalkya-
smṛti* cita autori, come Śaṅkha e Aṅgiras, che promettono alle
donne che seguono il marito nella morte interminabili soggiorn-
ni nel cielo e la possibilità di non rinascere più come donne, an-
zi di diventare strumenti di purificazione per i loro mariti; la me-
desima fonte aggiunge che l'anvārohaṇa è un dovere per tutte
le donne, quale che sia la loro casta, purché non abbiano figli in
tenera età né siano in attesa di un figlio e il *Nārada-purāṇa* (I, 7,

52) estende il divieto anche alle donne menstruanti o che non hanno ancora raggiunto la pubertà. Ma vi sono anche autori, come Medhātithi, commentatore della *Manu-smṛti*, che condannano apertamente la pratica della satī, equiparandola al suicidio. I *Purāṇa* forniscono anche dettagli su questo rito molto discusso; prima dell'auto-immolazione si faceva compiere alla donna un'abluzione, la si vestiva con abiti bianchi, la si adornava con fiori e pasta di sandalo, si decoravano i suoi piedi e le si faceva indossare il *maṅgala-sūtra* in segno di buon auspicio. Dopo aver sorseggiato acqua e aver rivolto il pensiero a Nārāyaṇa, ella esprimeva la sua ferma intenzione (*saṃkalpa*), chiamando a testimoni il sole, la luna, il fuoco, i guardiani delle direzioni dello spazio (*lokapāla*) e altre figure divine; poi, dopo aver girato per tre volte attorno al fuoco, mentre i brāhmani recitavano mantra vedici e altre preghiere, si gettava sulla pira ardente.

6. I CINQUE «GRANDI SACRIFICI»

Alcune *smṛti* (Gautama, Aṅgiras) elencano fra i saṃskāra i cinque *mahāyajña*, ovvero i cinque «grandi sacrifici» che il pio dvija dovrebbe compiere quotidianamente in prima persona, senza bisogno dell'aiuto di un purohita. L'importanza di questi riti è storica; essi infatti vennero celebrati a partire dal periodo vedico e vennero posti in relazione, da un lato, con la necessità di espiare il «peccato» di cui involontariamente il gr̥hastha si macchia, provocando la morte di piccoli esseri viventi attraverso l'uso quotidiano di cinque «strumenti di morte» (*pañca-sūnā*), che sono il focolare (*culī*), la macina (*peṣaṇī*), la scopa e altri simili utensili (*upaskara*), il mortaio (*kaṇḍanī*) e la brocca per l'acqua (*udakumbha*) (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* III, 68); dall'altro, con la dottrina dei «debiti» dell'uomo. Le fonti più autorevoli della tradizione brāhmanica affermano, infatti, che l'uomo nasce con una serie di debiti che deve assolvere durante la propria vita. Questi debiti, secondo una formulazione che si trova già nello *Śatapatha-brāhmaṇa* (I, 7, 2, 5), sono cinque e ciascuno di essi si paga con uno dei cinque grandi riti sacrificali.

Un primo debito esiste nei confronti degli antichi ṛṣi, che hanno ricevuto per rivelazione ed enunciato per gli uomini le parole di verità del *Veda*; questo debito si paga con la celebrazione del *brahma-yajña*, il sacrificio che consiste nello studio mnemonico quotidiano dei testi sacri (*svādhyāya*) e nella preghiera mormora-

ta fra sé (*japa*). Nell'India di oggi questo rito è eseguito ogni giorno molto raramente, se si eccettuano forse pochi dotti *vaidika* e *śāstrin* (brāhmani esperti di sacre scritture); i brāhmani dell'India meridionale lo compiono, di solito, una volta all'anno, nel mese di Śrāvaṇa (luglio-agosto), recitando una serie prefissata di testi, che comprende le prime frasi delle principali sezioni del *Vēda* e di altri libri sacri della tradizione, e completando la cerimonia con offerte ai deva, ai ṛṣi e ai pitṛ.

Il debito verso gli dèi si pagava anticamente con il sacrificio agli dèi (*deva-yajña*), che consisteva in offerte rituali gettate nel fuoco domestico (di solito schegge di legno unte con burro fuso). In epoca medievale e moderna il *deva-yajña* è stato gradualmente sostituito con la *deva-pūjā*, cioè con una serie di atti di culto compiuti con il supporto di immagini divine conservate in casa, come replica a livello domestico dei riti solenni di adorazione officiati nei templi, di cui diremo.

Il debito nei confronti degli antenati si paga non solo generando un figlio maschio che garantisca la continuità della stirpe e, insieme, dei riti compiuti in loro onore, ma anche «soddisfacendoli» (*tarpaṇa*) con l'esecuzione del sacrificio in loro onore (*pitṛ-yajña*); tale sacrificio consiste in una serie di offerte appropriate, che ne assicurano il benessere durante il loro temporaneo soggiorno nei mondi ultraterreni. Si tratta di una sorta di śrāddha quotidiano, che si può eseguire con una semplice libagione d'acqua, o riservando ai pitṛ una parte delle offerte (*balī*) destinate a tutti gli esseri (*bhūta*) o, infine, dedicando loro qualche frammento del cibo cucinato.

L'uomo ha un debito anche nei confronti di tutte le «creature», compresi gli spiriti divini e semidivini che popolano il mondo della natura; in loro onore deve compiere quotidianamente un rito detto *bhūta-yajña*, con l'offerta (*balī*) di piccole porzioni di cibo cotto (solitamente riso) gettate semplicemente al suolo, dopo averlo reso puro spruzzando acqua, secondo uno schema prestabilito e con una successione ben precisa delle diverse direzioni.

L'ultimo dei cinque grandi sacrifici è il sacrificio agli uomini (*nr-yajña* o *manuṣya-yajña*), mediante il quale si estingue il debito verso i propri simili, debito che si soddisfa col dovere dell'ospitalità (*atithi-pūjana/-pūjā* o *atithi-kriyā*, o *atithi-satkāra/-satkriyā*, o ancora *atithi-sevā*): all'ospite ideale, che è di casta brāhmanica, sia egli un brahmacārin o un asceta, si mostra la propria venerazione facendogli incontro sulla soglia di casa, offrendogli acqua per lavarsi i piedi, un seggio, la luce di una lampada, acqua da sorseg-

giare preparata con gli ingredienti prescritti, cibo e un letto e, infine, accompagnandolo per un tratto di strada alla sua partenza.

Di questo insieme di riti piuttosto complessi già il *Taittirīya-āranyaka* propone una forma semplificata, che in qualche modo e in parte è sopravvissuta fino ai giorni nostri, quando afferma (II, 10) che come *deva-yajña* è sufficiente un bastoncino di combustibile offerto al fuoco, come *pitṛ-yajña* basta versare un po' d'acqua in onore degli antenati, come *bhūta-yajña* una sola pallottola di riso, come *manuṣya-yajña* un po' di cibo offerto ai brāhmani e come *brahma-yajña* è sufficiente imparare a memoria un solo versetto del *Veda* (Kane, 1968-1977², vol. II/1, p. 696).

7. ALTRI RITI QUOTIDIANI

Per poter meglio distribuire lungo la giornata (*ahan*) i doveri religiosi del gr̥hastha, essa venne suddivisa in parti fin dall'epoca del *R̥g-veda*. Si cominciò col separare la parte «scura» (la notte) da quella «chiara» (il giorno); quest'ultima venne poi divisa in due parti, prima e dopo il mezzogiorno (*purvāhṇa* e *aparāhṇa*), o in tre (mattino, mezzogiorno e sera), oppure anche in cinque (alba, mattino, mezzogiorno, pomeriggio e sera), ciascuna delle quali comprendente tre *muhūrta*. L'intero periodo di ventiquattr'ore fu così diviso in trenta *muhūrta*. Ogni *muhūrta* (pari a 48 minuti) comprende due *ghaṭikā* o *nāḍī* di 24 minuti ciascuna. Dal momento che il giorno veniva misurato dall'alba al tramonto, queste stesse fonti hanno deciso, per finalità pratiche, di includere nel dì (*dina*) le quattro *ghaṭikā* che precedono il sorgere del sole e le quattro che seguono il tramonto. Ma le fonti della *smṛti* presentano anche un sistema più semplice di suddivisione della giornata in otto parti (quattro veglie della notte e quattro periodi del giorno).

Dal momento che non solo per i riti quotidiani del gr̥hastha, ma in generale per tutte le pratiche religiose degli hindū, è fondamentale la scelta del tempo propizio e fausto ed è di conseguenza indispensabile disporre di un calendario tradizionale, chiamato *pañcāṅga*, sembra opportuno illustrarne almeno i dati essenziali. Si tratta di un calendario lunare molto complesso, che si basa, come dice il suo nome, su cinque (*pañca*) dati fondamentali (*aṅga*, «membri»): il *tithi* (o la *tithī*), la data lunare (i giorni sono numerati da uno a quattordici per ciascuna delle due fasi lunari: quella di luna crescente, detta *śukla-pakṣa* o «parte

chiara», e quella di luna decrescente, detta *kṛṣṇa-pakṣa* o «parte scura», mentre il quindicesimo giorno è rispettivamente quello di luna piena, *pūrṇimā*, e di luna nuova, *amāvāsya*); il giorno della settimana (*vāra*); l'asterismo (*nakṣatra*); la congiunzione astronomica (*yoga*) e, infine, il *karāṇa*, una speciale divisione astrologica del giorno (se ne contano undici in tutto). L'inizio dell'anno si colloca, a seconda delle zone, o nel primo giorno di luna crescente del mese di Caitra (marzo-aprile), detto *caitra-śukla-pratipad*, oppure nel medesimo giorno del mese di Kārttika (ottobre-novembre) e i mesi, sempre a seconda delle zone, terminano con il giorno di luna piena (*pūrṇimānta*), oppure con quello di luna nuova (*amānta*). Sulla base di questi dati si determina il momento opportuno e adatto per ogni rito e si formula, di conseguenza, la ferma intenzione (*saṃkalpa*) di eseguirlo, sia esso un rito sacramentale o di adorazione, un voto o una pratica di pietà religiosa. Alcuni giorni del mese lunare sono considerati particolarmente santi, come quelli di luna nuova e di luna piena, oltre all'undicesimo giorno (*ekādaśī*) di ogni periodo lunare, giacché, secondo la tradizione, in tale giorno comincia il sonno di Viṣṇu, che dura per quattro mesi esatti, nel periodo delle piogge; in tale occasione molte persone pie praticano una qualche forma di digiuno e i monaci si sottopongono a qualche pratica ascetica, come, per esempio, quella del silenzio (*mauna*).

I testi della *smṛti* descrivono nei minimi dettagli la giornata del pio hindū, nella quale i diversi atti che si susseguono assumono un valore rituale, anche se si tratta di atti naturali, come, per esempio, quello di lavarsi. Egli dovrebbe alzarsi prima del levare del sole, nella quarta veglia della notte, in un momento che viene chiamato *brāhma-muhūrta*, e dovrebbe anzitutto riflettere sui valori che lo guidano, in particolare sul dharma e sull'artha, e sul significato profondo delle ingiunzioni del *Veda*, e infine lavarsi gli occhi, recitando una preghiera. Subito dopo si debbono soddisfare i propri bisogni fisiologici, rispettando scrupolosamente una serie di regole che elencano i luoghi proibiti a questo fine (per esempio, campi arati o seminati, zone ombrose ai piedi di alberi, formicai, luoghi di cremazione, la riva di un fiume o la sommità di una collina, un luogo abitato, e così via) e determinano la posizione da assumere (è vietato, per esempio, compiere simili operazioni rivolti verso il sole, la luna, il fuoco, un brāhmano, l'acqua, l'immagine di qualche divinità o una vacca, come è vietato, fin dall'epoca vedica, urinare stando in piedi, ma bisogna farlo nella caratteristica posizione accovacciata) e il

metodo per la pulizia, che deve essere eseguita con la mano sinistra, usando prima terra o sabbia e poi acqua portata in una brocca; il livello di «purificazione» (*śauca*) richiesto varia in base allo stadio di vita e a seconda che sia giorno o notte, che si sia in viaggio o meno, e così via.

Naturalmente i testi non si limitano a enunciare forme di igiene o di pulizia personale, ma precisano al contrario che il *śauca* è di due tipi: quello esterno (*bāhya*) si realizza con acqua e terra e quello interno (*antara* o *ābhyantara*) con la purezza dei sentimenti. La pulizia fisica o del corpo (*śarīra*) è inoltre solo uno dei tre tipi di purificazione, perché esiste anche una purificazione degli oggetti (*artha*) – che è di solito affidata alle donne e comincia con la pulizia del suolo domestico, che viene spruzzato con acqua mista a sterco di vacca e infine con erba *darbha* – e una che riguarda la famiglia (*kula*), obbligatoria quando nella famiglia si verifica una nascita o un decesso. Dopo essersi lavati i piedi e le mani e dopo essersi sciacquati la bocca dodici volte, si deve eseguire l'*ācamana*. In mancanza di acqua può essere sufficiente toccarsi l'orecchio destro: il gesto è venuto ad assumere il medesimo valore di una purificazione mediante *ācamana*, forse con riferimento al mito del *rājarsi* Jahnu, che, mentre il sacro Gange, strumento di purificazione eccelso, scendeva dallo Himālaya verso il mare, beve per intero la grande fiumana, colpevole di aver spazzato via gli oggetti da lui preparati per un rito sacrificale, e quindi, pregato dal pio re Bhagīratha – che con essa voleva purificare le ceneri dei suoi antenati – la liberò dal proprio orecchio, consentendole di fare il suo corso.

Dopo le procedure del *śauca* e dell'*ācamana* si deve eseguire il *danta-dhāvana*, ovvero la pulizia dei denti; si deve prendere un ramoscello di certe piante, grosso come un dito mignolo, e, dopo averne schiacciato un'estremità in modo da formare uno spazzolino, si devono con esso lavare i denti, evitando di farlo nei giorni in cui tale atto non è previsto dai sacri testi.

Dopo queste operazioni di pulizia, tutti devono eseguire ogni giorno lo *snāna* (bagno, abluzione), che è obbligatorio (*nitya*) e che, per gli *dvija*, deve essere accompagnato dalla recitazione di mantra vedici; infatti, chi non si è bagnato non è autorizzato a compiere gli altri riti come l'oblazione nel fuoco, il *japa* e così via. Alcuni testi prescrivono due bagni al giorno (all'alba e a mezzogiorno) per i *brāhmani* *gr̥hastha*, uno per i *brahmacārin* e tre, l'ultimo dei quali prima del tramonto, per i *vānaprastha* e gli asceti. Il bagno deve essere eseguito con acqua fredda e, possibil-

mente, naturale; l'acqua di un fiume è la migliore, ma, in mancanza di essa, ci si può immergere nella piscina di un tempio, in un lago, in uno stagno sufficientemente profondo o in una sorgente di montagna; se non si ha a disposizione acqua di questo genere, ci si può bagnare nel cortile della propria casa con acqua portata in un recipiente da un pozzo o da altra simile fonte. Naturalmente il bagno deve essere accompagnato dalla recitazione di preghiere appropriate e ci sono brāhmani che recitano ancor oggi, durante l'abluzione, interi inni del *Veda*. L'abluzione, che deve essere seguita da un'aspersione (*mārjana*) mediante un'erba sacra, si deve compiere indossando la sola veste inferiore; oltre al bagno quotidiano obbligatorio, ci si deve bagnare a scopo di purificazione in molte altre occasioni (*naimittika-snāna*), ogni volta che si viene in qualche modo contaminati dal contatto con persone o oggetti impuri. Altri tipi ancora di *snāna* sono il *kāmya-snāna* (bagno per soddisfare un desiderio), che si compie, per esempio, quando ci si reca in un luogo santo; il *kriyāṅga-snāna*, che fa parte di qualche rito, come la dedica di qualche opera di pubblica utilità; l'*abhyāṅga-snāna*, eseguito per il solo scopo di pulire e abbellire il proprio corpo, facendo uso anche di oli profumati; il *kriyā-snāna*, compiuto in un luogo santo e considerato come premio per il pellegrinaggio. Se una persona non può bagnarsi perché è ammalata o indisposta, il bagno può essere eseguito da un'altra persona, dopo aver toccato l'interessato; se si ripete il gesto e il bagno per dieci volte, la persona ammalata è considerata pura come se si fosse realmente bagnata.

Rimane da dire che il bagno fatto con l'acqua si chiama *vāruṇa* (con riferimento al nome del dio delle acque), ma non è l'unico bagno possibile; le fonti, al contrario, elencano ben sei possibilità alternative, che sono il *mantra-*, *bhauma-*, *āgneya-*, *vāyavya-*, *divya-* e *mānasa-snāna*, e consistono rispettivamente nello spruzzare il corpo con acqua recitando alcuni versetti tratti dal *Rg-veda* (X, 9, 1-3), o con terra, o con ceneri, nel lasciarsi avvolgere dalla polvere sollevata dagli zoccoli delle vacche, nel ricevere un rovescio di pioggia mentre c'è anche il sole e, infine, nel meditare sul dio Viṣṇu.

Subito dopo essersi completamente immersi nell'acqua, in posizione eretta, si deve eseguire il *tarpaṇa*, un'offerta d'acqua ai deva, ai ṛṣi e agli antenati (cfr. *Manu-smṛti* II, 176) che costituisce un aspetto secondario del rito di purificazione, oltre che del *brahma-yajña*: si congiungono le mani con le palme verso l'alto, in modo da formare una coppa, si attinge acqua e la si versa nella corrente stessa in cui si è immersi. Usciti poi dall'acqua, si in-

dossano abiti lavati di fresco e asciutti, le cui caratteristiche variano a seconda delle persone e delle circostanze.

Dopo il rito del bagno il devoto deve tracciare sulla propria fronte un segno circolare (*tilaka*) con pasta di sandalo, o altri segni come simboli di appartenenza religiosa (per esempio, l'*ūrdh-vapuṇḍra* – che in qualche modo ricorda l'impronta del piede del Dio – per i vaiṣṇava, e il *tripuṇḍra*, fatto di tre linee orizzontali, per gli śaiva). Egli così è pronto per il successivo rito, quello della *saṃdhyā*, del quale abbiamo già parlato trattando dell'*upanayana* e che, secondo le fonti della *smṛti*, deve essere accompagnata dal *japa*, la preghiera mormorata alla quale abbiamo già avuto occasione di accennare. Il *japa* è ancora una pratica molto comune; eseguito con o senza l'aiuto di un rosario di 27, 54 o 108 grani, esso è di tre tipi, in ordine crescente di merito religioso: *vācika*, «vocale», pronunciato in modo udibile; *upāṃśu*, «[mormorato] a bassa voce», in modo non udibile; e *mānasa*, «mentale». Quando, a partire dalla metà circa del I millennio della nostra era, la conoscenza del *Veda* cominciò a declinare, i mantra vedici – che, del resto, potevano essere usati solo dai maschi *dvija* – vennero via via abbandonati e i fedeli fecero sempre più frequentemente ricorso a forme di preghiera tratte dai *Purāṇa* e dai *Tantra*, o anche a semplici litanie dei nomi divini, o infine a brevi invocazioni della propria divinità di elezione, come il celebre mantra di cinque sillabe, che suona *namaḥ śivāya* («Onore a Śiva!»), che è naturalmente la preghiera preferita dai devoti śaiva, mentre quella dei devoti di Viṣṇu può avere sei (*oṃ namo viṣṇave*, «*Oṃ*, onore a Viṣṇu»), oppure otto (*oṃ namo nārāyaṇāya*, «*Oṃ*, onore a Nārāyaṇa!»), ovvero *oṃ namo vāsudevāya*, «*Oṃ*, onore a Vāsudeva») o ancora dodici sillabe (*oṃ namo bhāgavate vāsudevāya*, «*Oṃ*, onore al glorioso Vāsudeva!»). Le parole sacre devono essere inizialmente pronunciate con le labbra e poi gradualmente interiorizzate, fino a diventare una ripetizione senza parole (*ajapa-japa*) che s'identifica col ritmo del respiro, mentre il mantra si riduce all'essenziale, cioè a quella sola sillaba che viene considerata il «seme» (*bīja*) della preghiera.

La *saṃdhyā* è seguita da uno dei riti più antichi che siano sopravvissuti in India: l'oblazione al fuoco sacro, da compiersi al mattino, prima che il sole sia sorto, e alla sera, quando le stelle cominciano a brillare nel cielo; oggi molto probabilmente non esiste più nessun *brāhmano* che ancora mantenga accesi i tre fuochi vedici (detti *śrauta* o «[prescritti] dalla *śruti*»), in cui compiere l'*agnihotra* (offerta di burro fuso), ma, negli ambienti tra-

dizionali, esiste ancora chi conserva, accanto al fuoco di comune uso domestico (detto *laukika*, «ordinario», o *pacana*, «che cuoce [il cibo]»), anche il fuoco sacro, detto *aupāsana*, «[fuoco] per il culto [domestico]» o *smārta*, «[fuoco prescritto] dalla *smṛti*», o ancora *gṛhya*, «[fuoco] domestico», che gli sposi dovrebbero portare con sé in un recipiente dal luogo in cui si è celebrato il matrimonio per stabilirlo nella loro nuova casa. Abbiamo potuto vedere come questo modesto ricordo degli antichi sacrifici vedici caratterizzi la maggior parte delle cerimonie hindū, anche se oggi ormai non si fa più distinzione fra i diversi tipi di fuoco e le offerte si compiono per lo più utilizzando il solo fuoco che ancora arde nelle abitazioni più semplici e che, tradizionalmente alimentato con dischi essiccati di un impasto di sterco bovino e paglia, viene usato anche per cuocere i cibi.

Gli atti rituali sin qui descritti tenevano, un tempo, occupato il pio hindū nella prima delle otto parti della giornata; nella seconda egli si dedicava allo studio dei sacri testi e alla raccolta di erba sacra e altri oggetti per il culto; nella terza parte della giornata doveva finalmente svolgere le sue normali attività lavorative, per procurare il sostentamento alla propria famiglia, sospendendole verso il mezzogiorno, per eseguire una nuova abluzione, completa di *tarpaṇa*, e una seconda *saṃdhyā*, concludendo con il culto della propria divinità d'elezione (*iṣṭa-devatā*), che oggi si svolge sotto forma di *deva-pūjā*.

8. LA DEVA-PŪJĀ

Nonostante le semplificazioni già proposte, come abbiamo visto, dal *Taittirīya-āranyaka*, in epoca medievale e moderna la *pūjā*, cioè il rito di adorazione eseguito senza far ricorso al fuoco sacro, ha completamente sostituito l'antico sacrificio vedico ed è tuttora il principale atto di culto che si compie sia nelle case degli hindū, sia nei templi. Il grande successo che ebbe a livello popolare la *pūjā* fu anche dovuto al fatto che, per rimediare agli errori (*aparādha*) eventualmente commessi nell'eseguire questo rito di adorazione (alcuni testi ne elencano trentadue tipi), era ed è sufficiente la richiesta di perdono, che ogni hindū non dimentica mai di rivolgere alla divinità alla fine di ogni cerimonia, mentre questo non basta per quanto riguarda il rito vedico, dove gli errori si rimediano solo compiendo i riti espiatori prescritti. Anche se molto spesso, nella vita di oggi, la *pūjā* è sostituita da una sem-

plice visita al tempio, prima di rientrare a casa per il pranzo, molti hindū osservanti, specialmente se di casta brāhmanica, eseguono ancora la propria pūjā quotidiana in una stanza apposita della casa, davanti a un piccolo tabernacolo che ospita le immagini delle divinità d'elezione della famiglia.

Quando il culto, non tanto delle immagini – come spesso si dice –, ma piuttosto per mezzo delle immagini (Caracchi, 1978), si affermò, sembrò naturale offrire alla divinità, per il tramite della sua immagine, le stesse cose che si solevano presentare a un brāhmano giunto come ospite alla propria casa. Si vennero così formando delle liste di «atti di servizio» (*upacāra*) da compiersi in onore della divinità, naturalmente dopo le inevitabili purificazioni personali, nonché del luogo e degli oggetti necessari per il culto. Esistono diverse liste di *upacāra*, che ne elencano da un minimo di cinque a un massimo di sessantaquattro. La più comune e più frequentemente riportata dalle fonti ne conta sedici: 1) *āvāhana*, «invito» rivolto alla divinità, dopo aver compiuto la *prāṇa-pratiṣṭhā*, la consacrazione dell'immagine o «installazione del respiro»; quest'ultima viene naturalmente omessa quando la pūjā è celebrata in presenza di idoli stabilmente consacrati, come quelli collocati nel *sanctum* dei templi; grazie a questo rito l'immagine cessa di essere un oggetto qualsiasi e si trasforma nella divinità stessa; 2) *āsana*, «[offerta di un] seggio»; 3) *pādyā*, «[offerta di] acqua per lavarsi i piedi»; 4) *arghya*, «[offerta di] acqua profumata per rinfrescarsi»; all'acqua da usare a questo scopo dovrebbero essere aggiunti otto ingredienti, e precisamente latte cagliato, grani di riso, punte di erba *kuśa*, latte, erba *dūrvā*, miele, grani d'orzo e semi di senape, oppure anche, nel caso di una pūjā offerta a Viṣṇu, pasta di sandalo, fiori e grani di riso (Kane, 1968-1977², vol. II/2, p. 731); 5) *ācamanīya*, «[offerta di] acqua da sorseggiare», aromatizzata con cardamomo, chiodi di garofano, *uśīra* (radice aromatica della pianta *Andropogon Muricatus*) e *kakkola* (una bacca profumata); 6) *snāna*, «bagno» dell'immagine sacra, che deve essere eseguito con le cinque sostanze «ambrosiache» (*pañcāmṛta*), che sono latte, latte cagliato, burro fuso, miele e zucchero, e, infine, con acqua pura; se il devoto si trova nell'impossibilità di versare sull'immagine queste sostanze, può far uso soltanto dell'acqua, versando in essa qualche foglia di una pianta sacra (per esempio, nel caso di Viṣṇu, il basilico, *tulasī*); l'acqua preparata per il bagno dell'idolo è considerata molto sacra e viene sorseggiata dalle persone della famiglia che partecipano al rito; naturalmente il «bagno» dell'immagine

non si esegue se si compie la pūjā in presenza di un dipinto, o anche di un idolo fatto di argilla; 7) *vastra*, «[offerta di un] vestito», cioè di un lembo di stoffa con cui avvolgere l'idolo; 8) *yajñopavīta*, «[imposizione di un] cordoncino sacro»; 9) *anulepana* o *gandha*, «[offerta di] unguenti odorosi», fra i quali dovrebbero figurare oli aromatizzati con sandalo, pino, muschio, canfora, zafferano e noce moscata; 10) *puṣpa*, «[offerta di] fiori [recisi]»; molte regole riguardano l'offerta di fiori, o anche foglie aromatiche; fiori di colore rosso sono particolarmente adatti nel culto della Śakti, mentre i fiori di gelsomino (*jātī*), oltre alle solite foglie di *tulasī*, sono particolarmente indicati nel culto di Viṣṇu e le foglie della pianta *bilva* (*Aegle Marmelos*), oltre alle ninfee blu, in quello di Śiva; i fiori offerti ogni giorno sono rimossi il giorno dopo; i fiori rimossi sono detti *nirmālya* e un grande merito religioso si ottiene ponendoseli sul capo in segno di omaggio alla divinità; 11) *dhūpa*, «[offerta di] incenso, o di fumo aromatico»; 12) *dīpa*, «[offerta di] lumi ardenti», che devono essere alimentati con burro fuso o con olio di sesamo; si può anche bruciare della canfora davanti all'immagine ed esiste una particolare cerimonia, detta *ārātrika* (in hindī: *āratī*), che si celebra al calar della notte con lumi o pezzetti di canfora accesi posti su un vassoio, che viene fatto ruotare verticalmente in senso orario davanti all'immagine in segno di omaggio; 13) *naivedya* o *upahāra*, «[offerta del] pasto sacrificale», costituito da vari cibi, che sono i medesimi di cui è consentito nutrirsi, e completato con qualche sostanza adatta a profumare l'alito (*mukhavāsa*), come i celebri involtini di foglie di betel (*tāmbūla*), preparati con svariati ingredienti e diversi tipi di spezie; 14) *namaskāra*, «prostrazione» a terra con tutto il corpo, detta *aṣṭāṅga-namaskāra* (prostrazione con otto membra), nella quale si tocca il suolo con le due mani, i due piedi, le due ginocchia, il petto e la fronte, oppure con cinque sole membra (*pañcāṅga*), che sono le due mani, i due piedi e il capo; 15) *pradakṣiṇā*, «circumambulazione in senso orario» dell'immagine; 16) *visarjāna* o *udvāsana*, «commiato» della divinità.

Altre liste aggiungono, dopo l'ottavo upacāra, *bhūṣana* («[offerta di] ornamenti» d'oro o di pietre preziose) e, dopo il tredicesimo, *tāmbūla* come upacāra autonomo, elencando quindi diciotto upacāra in tutto. Altre ancora presentano varianti rispetto all'elenco più corrente, inserendo nella lista, per esempio, *stotra* («[offerta di] un inno di lode») o altri upacāra e considerando *namaskāra* e *pradakṣiṇā* come due aspetti di un unico atto di omaggio.

L'offerta dei sedici upacāra costituisce solo un momento, sia pure importante, dell'intera cerimonia di adorazione, che si apre con il *saṃkalpa* (ferma risoluzione) e lo *svasti-vācana* (invocazione della benedizione divina) e prosegue con una serie di purificazioni (*śuddhi*): dell'acqua (*jala-śuddhi*), del luogo in cui sedersi (*āsana-śuddhi*) – che deve essere ripulito e coperto con erba *kuśa*, o con un drappo di seta, o ancora con una pelle d'antilope – e, infine, degli elementi (*bhūta-śuddhi*), dopo aver provveduto ad allontanare gli spiriti maligni (*bhūtāpasāraṇa*); viene poi un momento contemplativo (*dhyāna*), che ha lo scopo non solo di costruire un'immagine mentale della divinità adorata, ma anche di realizzare l'identità del vero Sé e del Sé divino; infine si esegue l'adorazione vera e propria.

In ossequio a un detto tantrico, secondo il quale solo un Dio può adorare un Dio, assume una grande importanza, soprattutto nel tantrismo, il rito del *nyāsa*, in seguito al quale si verifica una sorta di trasfigurazione del corpo dell'adorante in un corpo divino, attraverso l'assegnazione delle diverse membra a diverse divinità, che possono essere rappresentate da sillabe mistiche dette *mātrkā* (piccole madri); la cerimonia prosegue con la dedicazione degli upacāra, con il japa e con l'offerta di sé come sacrificio al Signore, per completarsi con il congedo (*visarjana*) della divinità invocata per il culto (Kaviraj, 1976, pp. 211 sg.). La principale divinità che viene adorata in questo modo è, naturalmente, l'*iṣṭa-devatā*, divinità d'elezione della famiglia, ma gli hindū detti *smārta*, che debbono praticare la *pañcādevopāsana* (servizio religioso in onore delle cinque divinità), detta anche *pañcāyatana-pūjā* (adorazione con cinque altari), fanno di solito precedere alla pūjā principale altri quattro riti minori in onore delle quattro divinità della pentade del culto smārta che essi non hanno scelto come divinità d'elezione. Le cinque divinità sono Viṣṇu, Śiva, Śakti, Sūrya e Gaṇeśa, le cui immagini, nel culto domestico, possono essere sostituite da altrettanti oggetti simbolici: un fossile nero di ammonite (Viṣṇu), un sasso bianco ovale (Śiva), un frammento di minerale con una striatura dorata detta *svaṇṇarekhā* (Śakti o Devī), un pezzo di cristallo (Sūrya) e un sasso rosso (Gaṇeśa). Nel praticare la *pañcādevopāsana* le immagini divine, o i loro simboli, devono essere disposti secondo uno schema fisso; la divinità principale che si intende adorare deve essere collocata al centro e le altre quattro attorno a essa a partire da Nord-Est e proseguendo in senso orario fino a Nord-Ovest; se Viṣṇu è la divinità principale, le altre sono, nell'ordine indicato, Śiva, Gaṇeśa, Sūrya e Devī; se Śiva è al centro,

le altre sono, nell'ordine, Viṣṇu, Sūrya, Gaṇeśa e Devī; se si adora principalmente Sūrya, l'ordine delle altre divinità è Śiva, Gaṇeśa, Viṣṇu e Devī; se Devī è la principale destinataria della pūjā, le altre divinità sono nell'ordine Viṣṇu, Śiva, Gaṇeśa e Sūrya; se infine il devoto ha Gaṇeśa come *iṣṭa-devatā*, le altre divinità gli sono poste attorno con il seguente ordine: Viṣṇu, Śiva, Sūrya e Devī. I vaiṣṇava usano talvolta anche una placca metallica (*paṭṭa*) su cui sono incise immagini di Viṣṇu e dei suoi *avatāra*.

Molto importante è l'abbigliamento di chi si accinge a celebrare un rito: dovrà farlo a piedi nudi e a torso nudo, con la parte inferiore del corpo avvolta nel tradizionale abito maschile degli hindū (la *dhotī*); sulla fronte dovrà avere impressi i segni della sua appartenenza religiosa e lo *yajñopavīta* dovrà essere portato nella maniera appropriata. I diversi atti di culto si eseguono in posizione seduta, rivolti a Est o a Nord (a seconda della divinità adorata), oppure a Sud, nel caso di cerimonie per i defunti. Le offerte d'acqua si compiono con le mani atteggiate nel gesto dell'*añjali*, che abbiamo descritto, e gli oggetti adibiti al culto si toccano solo con la mano destra, la quale deve assumere particolari posizioni (*mudrā*) aventi un valore simbolico, specialmente nel culto detto tantrico.

L'abbigliamento e l'atteggiamento della persona rivestono un'importanza ancora maggiore per quanto riguarda l'accesso a quei luoghi di culto per eccellenza che sono i templi, dove i medesimi riti assumono particolare solennità. Chi scrive ricorda di essere stato ammesso all'interno del tempio di Śucīndram, nell'estremo lembo meridionale del Tamiḷ Nāḍu, nel febbraio del 1994, solo dopo aver indossato sopra i pantaloni lunghi una *dhotī*, a torso nudo e, naturalmente, dopo aver tolto le scarpe.

9. IL TEMPIO

La terminologia con la quale si indica il tempio è molto varia e ricca: è detto anzitutto *vimāna* (lett. «misura»), giacché rappresenta tutto quanto nell'universo ha una forma ed è quindi misurabile, ed è costruito in obbedienza a norme precise che riguardano le proporzioni fra le sue varie parti. Naturalmente, la parola *vimāna* indica in senso stretto solo la parte centrale del tempio, quella che contiene il *garbhagrha*, ed è nel medesimo tempo corpo e dimora della divinità. Un altro nome che indica la par-

te centrale dell'edificio sacro è *prāsāda*, che denota lo «stabilirsi» di Dio in un luogo e, quindi, il suo «seggio» o la sua «residenza». Significa del pari «residenza di Dio» un'altra denominazione del tempio hindū, che è *devālaya*, o anche semplicemente *ālaya* (lett. «sistemazione»), con i suoi sinonimi *devāyatana* e *devakula*, mentre *devagṛha* e *devāgāra* significano semplicemente «casa di Dio»; altri vocaboli ancora esprimono l'idea di un «luogo in cui abitare», come *mandira* (che, pronunciato *mandir*, è di gran lunga il vocabolo più usato nell'India di oggi), *bhavana*, *sthāna* e *veśman* (Kramrisch, 1986², pp. 131 sgg.).

Proprio in quanto «dimora» o «corpo» di Dio, il tempio hindū è una replica dell'universo (*brahmāṇḍa*) e, dal momento che il corpo umano è considerato come un «microcosmo» (*piṇḍāṇḍa*), una ricca serie di parallelismi, sulla base di simbologie ben definite, è istituita – specialmente dalle scuole di yoga tantrico – fra queste tre realtà (l'uomo, l'universo, il tempio), ciascuna delle quali ha un triplice aspetto: grossolano (*sthūla*), sottile (*sūkṣma*) e trascendente (*para*). La costruzione (*prāsāda*) è solo l'aspetto grossolano del tempio, che corrisponde all'aspetto fisico (*deha*) dell'uomo e all'universo come manifestazione (*prapañca*), ovvero come «corpo» di Dio; la figura divina (*deva*) che in esso viene adorata ne costituisce l'aspetto sottile, che è al tempo stesso l'aspetto sottile dell'universo e che corrisponde, sul piano umano, all'anima vivente (*jīva*); l'aspetto trascendente è costituito dalla sola e suprema Realtà (*Paramātman*), che è presente anche in ogni uomo come Sé (*ātman*) spirituale.

In questa luce assume una particolare importanza la planimetria dell'edificio sacro, o dell'insieme degli edifici sacri: se l'universo è il Puruṣa, il tempio è la «ricostruzione rituale del suo corpo smembrato» e la pianta del tempio è uno *yantra* (diagramma sacro) o un *maṇḍala* (orbe) che esprime questa relazione e, più precisamente, un *vāstumāṇḍala* (*maṇḍala* architettonico) o *vāstupuruṣamaṇḍala*. Tale diagramma – che viene definito in maniera sistematica a partire dal VI-VII secolo – ha forma di quadrato suddiviso in una serie di quadrati minori, ma può anche essere trasformato in triangolo, esagono, ottagono o cerchio; al centro la Realtà assoluta è rappresentata da Brahmā, il quale è circondato da una serie di divinità che presiedono alle direzioni dello spazio e dalle altre figure divine, di solito in numero di trentadue. Il totale di queste figure divine porta alle trentatré divinità del pantheon vedico che costituiscono l'insieme dell'universo.

Le fonti descrivono ben trentadue tipi diversi di *vāstupuruṣamaṇḍala*, ma essi sono riconducibili a due tipi principali, l'uno che conta 64 quadrati e l'altro 81. Questa struttura sta alla base del simbolismo dell'architettura sacra hindū: al centro dell'area sacra si colloca il santuario vero e proprio (*garbhagrha*), dedicato alla divinità suprema, mentre lungo il suo perimetro trovano posto le altre trentadue divinità; l'intera area sacra deve essere orientata verso Est, ove si trova la testa del Puruṣa. Naturalmente, esistono molte varianti a questo schema di base per quanto concerne la realizzazione pratica e concreta della struttura ideale descritta dalle fonti, e lo stesso simbolismo che l'ispira ha subito una costante evoluzione, non diversamente da altri elementi della tradizione religiosa hindū, ma sostanzialmente la sua grande complessità è confluita in un insieme multiforme, ma tendente all'unità (Auboyer, 1965, pp. 47-49; cfr. Kramrisch, 1986², pp. 46 sgg.). Le più antiche testimonianze dell'esistenza di costruzioni adibite al culto risalgono all'epoca Gupta (IV-V secolo d.C.); in epoca vedica, infatti, i sacrifici si celebravano all'aria aperta, in appositi spiazzati sui quali trovavano posto, secondo un preciso disegno, i fuochi e l'area sacrificale vera e propria (*vedī*). Pressappoco nel medesimo periodo in cui la cultura brāhmanica ricevette la sua formulazione più completa e matura, si sentì il bisogno di tradurre quel pensiero anche in opere e in strutture – scavate dapprima nella roccia e poi costruite in pietra e in muratura –, che vennero così caricandosi di una serie cospicua di simbolismi, mentre la ricchezza della decorazione plastica, specialmente sulle pareti esterne degli edifici sacri, non solo raccontava ai più umili, come gli śūdra e le donne, le vicende mitiche degli dèi e degli eroi della tradizione religiosa, ma illustrava anche i valori espressi in quei testi sanscriti ai quali era loro proibito accostarsi in modo diretto.

Partendo dallo schema iniziale del *vāstupuruṣamaṇḍala* la pianta dei templi si è evoluta, in epoca medievale, diventando sempre più complessa, specialmente nell'India meridionale, dove le costruzioni sacre si sono trasformate in vere e proprie città-tempio fortificate, diventando altrettanti centri di irradiazione della cultura religiosa tradizionale della casta brāhmanica. Naturalmente, non si è mai rinunciato ai parallelismi fra il tempio, l'universo e il corpo umano; anzi, se ne sono creati di sempre nuovi e sempre più complessi, con speciale riferimento alla fisiologia mistica delle diverse scuole di yoga tantrico. Le singole parti costitutive dell'edificio sacro sono state paragonate alle mem-

bra di un corpo umano ora disteso (con riferimento allo sviluppo longitudinale delle diverse sale), ora eretto (con allusione alla struttura verticale principale, detta *vimāna*, che sovrasta la cella in cui è fissata l'immagine sacra). Per quanto riguarda il corpo sottile, per esempio, le due fiumane sacre, la Gaṅgā e la Yamunā, che scorrono, rispettivamente, da sinistra e da destra, verso il sacro *saṃgama* (confluenza) di Prayāga (la città che viene considerata, nella geografia sacra tradizionale dell'India, l'ombelico del mondo), sono raffigurate ai due lati dell'ingresso di molti templi hindū. Esse rappresentano, sul piano del corpo divino, il corrispondente dei due canali della fisiologia mistica dello yoga, Iḍā e Piṅgalā, che, partendo dalle due narici del volto umano, confluiscono, alla base della colonna vertebrale, nella Suṣumnā, che risale lungo la colonna vertebrale fino al loto dai mille petali (*sahasrāra-cakra*), situato alla sommità del capo. Come nel mondo fisico i due fiumi sacri, che sono strumenti ineguagliabili di purificazione, scorrono verso la confluenza salutare; come nel corpo umano il flusso dell'energia che anima l'organismo attraverso il respiro viene per così dire unificato, e quindi sublimato, trasformandosi in energia di liberazione, nel mistero dell'unione divina fra Śiva e la sua Śakti; così una simile energia percorre longitudinalmente il tempio a partire dalle immagini delle due dee fluviali per giungere fino al *sanctum*, che ha il nome significativo di *garbhagrha* («la casa dell'embrione»), ove l'immagine sacra (o il sacro *liṅga*) è il «segno» (ancora: *liṅga*) della presenza misteriosa di Dio.

Le molteplici forme dell'architettura sacra hindū, che si sono sviluppate diversamente nello spazio e nel tempo, sono riconducibili a due stili fondamentali: quello detto *nāgara*, caratteristico dell'India settentrionale, e quello detto *drāviḍa*, prevalente nel Sud. Essi si distinguono anzitutto per il diverso sviluppo della struttura verticale che sovrasta il *sanctum*, che, nel Nord, assume la forma di un'alta guglia affusolata dalle pareti curvilinee, detta *śikhara* («vetta»), mentre nello stile *drāviḍa*, dopo aver raggiunto la sua perfezione stilistica e la sua massima altezza attorno al 1000 d.C. nell'arte Coḷa – e, precisamente, nel tempio di Bṛhasdiśvara di Tanjore – si è gradualmente ridotta a una struttura assai meno alta e slanciata. Inoltre, mentre nell'India settentrionale il tempio è di solito circondato da una sola cerchia di mura, nel Sud, a partire dal secolo XI, la superficie dell'area sacra si sviluppa a dismisura, fino a dar luogo a vere e proprie città-tempio. Essa presenta fino a sette serie concentriche di mu-

ra (*prākāra* o *āvaraṇa*) a base quadrangolare, i cui accessi, che si aprono al centro di ogni lato, sono sormontati da torri (*gopura*), che fanno la loro comparsa a partire dal XIII secolo e possono contare da tre fino a nove piani e la cui altezza decresce dalla periferia verso il centro, ove il *sanctum* è individuabile grazie alla sua posizione. Il grandioso tempio vaiṣṇava di Śrīraṅgam presenta in tutto ventuno *gopura* e sette cerchia di mura, tante quante sono le catene di montagne del Bhārata-varṣa, cioè dell'India, secondo la cosmografia tradizionale descritta nei testi puranici. Un'altra caratteristica comune a molti templi dell'India meridionale è l'eccezionale sviluppo che vi assume il *pradakṣiṇa-patha*, ovvero il camminamento che circonda il garbhagr̥ha e che ha lo scopo di consentire ai fedeli di compiere la circumambulazione rituale attorno all'immagine sacra; nel tempio di Rāmeśvaram, per fare un esempio, esso si presenta sotto forma di una serie di grandiosi corridoi dalle ampie volte sorrette da pilastri. Si nota infine, sempre nel Sud, la tendenza a moltiplicare il numero delle sale ipostile (*maṇḍapa*) dei maggiori santuari, creando così molti e vasti spazi coperti destinati anche a usi profani. Molte di queste «sale» aperte su tutti i lati sono divenute celebri, vuoi per il numero delle loro colonne (si pensi alle sale «dalle mille colonne» di molti templi del Tamiḷ Nāḍu), vuoi per la loro suggestiva simbologia: è il caso, per esempio, del *gāyatṛī-maṇḍapa*, che sorge di fronte al *sanctum* del celebre tempio vaiṣṇava di Śrīraṅgam e le cui 24 colonne simboleggiano le 24 sillabe della celebre preghiera vedica.

Quale che sia lo sviluppo delle singole parti componenti, il centro ideale del tempio è sempre la cella che ospita l'immagine sacra; se la torre (*śikhara*) che sovrasta il *sanctum* corrisponde alla montagna, il garbhagr̥ha ha il suo parallelo nella grotta e, sul piano dell'individuo psico-fisico, nella cavità del cuore, che è la sede del Sé (*ātman*). Il garbhagr̥ha non ha altra apertura oltre a quella d'ingresso; di solito è molto buio, tanto che l'immagine sacra diventa visibile per i fedeli solo quando il sacerdote le offre lumi o canfora ardente, e le sue pareti sono lisce e disadornate. Il fedele, una volta entrato nel tempio, per giungere alla cella che ospita la *mūrti* (immagine sacra), deve attraversare alcune sale ipostile, che sono, nell'ordine, l'*ardha-maṇḍapa* «semi-*maṇḍapa*», il *maṇḍapa* e il *mahā-maṇḍapa* «grande *maṇḍapa*», detto anche *ṛtta-maṇḍapa* «*maṇḍapa* per la danza», l'ultima delle quali è separata dal garbhagr̥ha da una zona intermedia detta *antarāla*. Un tipo particolare di *maṇḍapa*, che sorge proprio di fronte

all'ingresso del *prāsāda*, è quello che ospita il veicolo (*vāhana*) della divinità (per esempio, il mitico uccello *Garuḍa* nei templi *vaiṣṇava* e il toro *Nandin* in quelli *śaiva*).

Tutti i grandi santuari comprendono anche diversi templi «minori», dedicati a svariate divinità più o meno strettamente correlate con la divinità principale; i templi detti *pañcāyatana*, predisposti per il «quintuplicato culto» degli *smārta*, presentano la caratteristica pianta a quinconce, con le cinque celle disposte come i punti del numero cinque dei dadi (Auboyer, 1965, p. 54) e con il tempio principale al centro.

10. DEDICA E CONSACRAZIONE DI UN TEMPIO

La dedica di un tempio è un atto di grande pietà religiosa, che rientra nel cosiddetto *pūrta-dharma*. Secondo quanto attestano fonti sia letterarie, sia epigrafiche (Pathak, 1987), il *pūrta* è uno dei due modi in cui si può conseguire un merito religioso attraverso atti rituali; esso consiste principalmente nell'organizzazione di distribuzioni di cibo, in donazioni di opere di pubblica utilità (come pozzi, stagni, parchi, ecc.) e nella fondazione di templi, monasteri (*maṭha*) e asili per i pellegrini, mentre l'altro insieme di atti meritori, detti *iṣṭa*, comprende l'esecuzione di vari tipi di riti sacrificali, come, per esempio, i «cinque grandi sacrifici» di cui abbiamo detto. Mentre gli *iṣṭa-dharma* sono doveri religiosi di tipo vedico o di origine vedica, che non possono essere eseguiti dagli *sūdra* e che offrono come ricompensa il cielo, i *pūrta-dharma* possono essere praticati anche dagli *sūdra* e si propongono come obiettivo il fine supremo della liberazione. Fra essi la dedica di un tempio e le altre opere consimili non sono semplici doni (*dāna*), i quali pure sono considerati altamente meritori nella presente era *Kali* (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* I, 86), ma sono chiamate *utsarga*, in quanto non comportano un passaggio di proprietà da una persona a un'altra, ma la rinuncia a una proprietà a beneficio di tutte le creature (*sarvabhūtebhyah*).

La persona che intende dedicare un tempio e che viene considerata alla stregua di chi offre un sacrificio (*yajamāna*) si avvale della collaborazione del proprio guru e di un architetto (*sthapati*). Anzitutto il guru deve scegliere, come sito per il tempio, un luogo possibilmente santificato dalla penitenza di grandi santi e benedetto da presenze divine; il luogo, inoltre, deve essere vicino

a un fiume o al mare, alla foce di un fiume o su una collina. Poi il guru canta dei mantra per allontanare gli spiriti malevoli e, tenendo conto della divinità alla quale il tempio deve essere dedicato e applicando una serie di sei formule di carattere astrologico (*āyādi-śaḍvarga*), ne segna l'orientamento fissando un piuolo nel punto centrale e altri otto nelle direzioni dello spazio. Il terreno viene arato e vi si seminano legumi e sesamo, lasciando poi brucare le pianticelle dal bestiame. Si procede quindi alla fondazione (*iṣṭakā-nyāsa*), scavando, nel punto in cui sorgerà il garbhagṛha, una fossa profonda come un uomo con le braccia levate, sul fondo della quale si mettono argilla, pietre, fango e mattoni; infine, si fissa la pietra di fondazione quadrangolare (*ādihāra-śilā*), detta anche «pietra di Brahmā» (*Brahma-śilā*), in una depressione nella quale si depongono grani e pietre preziose; sulla pietra si colloca un vaso (*kumbha*) come nucleo dell'embrione del tempio, sistemando poi al di sopra un'altra pietra a forma di tartaruga, sormontata da un tubo di rame chiamato «stelo dello yoga» (*yoganālā*). Il tutto viene ricoperto con una lastra di pietra, sulla quale si fissa il basamento dell'idolo. Completata così la fondazione (*adhīṣṭhāna*) del tempio, si procede alla sua costruzione, tenendo nel massimo conto le regole che stabiliscono il numero e le caratteristiche dei pilastri (*stambha*), nonché la forma dei loro basamenti e capitelli, le caratteristiche della sommità dello *śikhara* – che nel tempio *nāgara* è coronato da un *āmalaka* (anello di pietra variamente lavorato) e che in ogni caso deve terminare con la *stūpikā*, che comprende, secondo alcune fonti, quattro parti: un fiore di loto (*padma*), un vaso (*kumbha*) e un bocciolo di loto (*kuḍmala*) con il suo stelo (*nālā*) –, la forma della pianta (che deve essere quadrata o rettangolare), il numero dei *prākāra* (da tre a sette), le tipologie della decorazione plastica e pittorica e il numero e le caratteristiche dei *gopura*. L'atto conclusivo della costruzione dell'edificio sacro, che è anche l'atto iniziale della sua consacrazione (*pratiṣṭhā*), è il *kumbhābhīṣeka* (aspersione del vaso), che è considerato la forma stessa del Signore supremo e la manifestazione di tutte le divinità e che si ritiene contenga l'acqua di tutti i *tīrtha*. Il *kumbha* viene poi collocato nella *yāgaśālā* (sala delle offerte sacrificali), di solito un *maṇḍapa* con quattro porte (*torāṇa*) adorno di ghirlande e bandiere su tutti i lati, sotto il quale è preparato un altare di terra, cosparso di sabbia e di erba *kuśa*; tutt'attorno si collocano 27 brocche (*kalaśa*) piene d'acqua per altrettante divinità (Pathar, 1974, pp. 335 sgg.). Dopo alcuni riti preliminari, consistenti soprattutto in oblazioni di

burro fuso versate in fuochi sistemati in cavità del suolo appositamente scavate (*homakuṇḍa*), si procede all'installazione e consacrazione dell'immagine divina (*mūrti*).

11. COSTRUZIONE E CONSACRAZIONE DELL'IMMAGINE SACRA

La grande importanza che riveste l'immagine divina deriva dal fatto che essa non è soltanto oggetto di venerazione e strumento di adorazione, ma anche supporto per la meditazione, non diversamente da quanto accade per i mantra e per gli yantra. I dettagli iconografici dell'immagine sacra possono stimolare lo slancio del devoto verso il divino e il suo desiderio di partecipare intimamente alla natura della divinità rappresentata. Ogni immagine deve rispondere a precise regole iconometriche e deve essere conforme alle proporzioni stabilite dai testi; queste non sono uniformi per tutta l'India, ma variano a seconda dei luoghi e delle fonti consultate. L'unità di misura di base è in ogni caso l'*aṅgula*, che corrisponde alla lunghezza della falange mediana del dito medio, e l'altezza di un uomo deve essere pari alla larghezza delle braccia aperte; tale misura varia, a seconda dei cinque tipi di uomo (*haṃsa, śaśa, rucaka, bhadrā e mālavya*), da un minimo di 96 a un massimo di 108 *aṅgula*. Dodici *aṅgula* costituiscono un *tāla* (palmo). Nella figura divina, che, nella maggior parte dei casi, corrisponde a quella dell'uomo *mālavya* e misura pertanto 108 *aṅgula*, pari a nove *tāla*, in altezza e in larghezza, le misure delle singole membra sono, dall'alto verso il basso, le seguenti: il volto un *tāla*, il collo quattro *aṅgula*, dalla base del collo al petto un *tāla*, e così pure dal petto all'ombelico e dall'ombelico al sesso, le cosce due *tāla*, le ginocchia quattro *aṅgula*, dalle ginocchia ai piedi due *tāla* e, infine, i piedi quattro *aṅgula*; mentre nel Nord la larghezza del volto è pari all'altezza, nel Sud la sua altezza è di poco maggiore e misura 14 *aṅgula*.

Costruita la statua, occorre procedere alla sua installazione e consacrazione. Si posa la statua sull'altare precedentemente costruito e si esegue il rito per «infonderle la vita» (*prāṇa-pratiṣṭhā*); nell'interpretazione tutta interiore della *pūjā* data da Gopi Nath Kaviraj (1976, pp. 216 sgg.), non si tratta tanto di portare la vita nell'idolo, quanto piuttosto di acquisire la consapevolezza della presenza divina nell'idolo, nel quale si contempla un'immagine vivente di Dio. L'officiante applica agli occhi dell'immagine un colore vivace o un pezzo d'oro, mormorando le preghiere appro-

priate e pronunciando il nome dato all'icona, che, grazie a questa «apertura degli occhi» (*nayanonmīlana*), viene definitivamente consacrata. Da questo momento in poi sarà sufficiente «risvegliarla» (*bodhana*) dopo il suo sonno quotidiano per poter adorare Dio in essa; anche a questo proposito, Gopi Nath Kaviraj (luogo citato) sottolinea che, ovviamente, Dio è sempre desto e non c'è bisogno di «svegliarlo». È il devoto che deve risvegliare se stesso, rimuovendo l'ignoranza e rendendosi capace di percepire la presenza di Dio.

La statua ormai consacrata riceve i primi atti di culto veri e propri, che comprendono l'abluzione con l'acqua del *kalaśa* principale collocato nella *yāgaśālā* e vari tipi di offerte. Si compiono poi le solite donazioni ai brāhmani e l'officiante esegue una libagione nel fuoco con sostanze adatte alla divinità rappresentata e trae presagi dal fumo che si leva. La statua viene in seguito rivestita di stoffe preziose e ornata con fiori e pasta di sandalo. Scesa la notte, la si colloca in un «letto» adorno di tessuti e, dopo il suo sonno, la si «desta» con canti e danze; in questo nuovo giorno, che deve essere fausto per gli astrologi, la statua viene installata definitivamente nel tempio. Dopo averla onorata con offerte di vesti e fiori, la si porta fuori dal padiglione, la si ricopre con un panno bianco e la si pone su un carro processionale (*ratha*) costruito quasi sempre in legno, con grandi ruote di legno o di pietra e adorno di pannelli di legno scolpito e policromo, che ripete, nella sua struttura, quella del vimāna e che verrà utilizzato per trasportare l'immagine fuori del *sanctum* in occasione delle grandi processioni solenni (*ratha-yātrā*). La statua viene quindi condotta solennemente dal padiglione al santuario, dopo averle fatto compiere la *pradakṣiṇā* attorno al tempio; eseguite nuove offerte alla divinità stessa, ai brāhmani e agli astanti, si depone un pezzo d'oro al centro del piedestallo (*pīṭha*) destinato a sostenerla, e vi si fissa l'immagine. La cerimonia si conclude con una benedizione pronunciata dall'officiante (Auboyer, 1965, pp. 99-102). A partire da questo momento la statua, divenuta a tutti gli effetti una *mūrti*, cioè una «forma visibile» della divinità, riceverà un culto quotidiano (*nitya-pūjā*), che assumerà caratteri di speciale solennità in occasione delle principali feste religiose.

Le immagini installate in modo fisso nel *sanctum* di un tempio si chiamano «immobili» (*acala*), mentre sono considerate «mobili» (*cala*) quelle che possono essere rimosse dalla loro sede per vari scopi rituali, come processioni o pratiche di culto; le imma-

gini «immobili» sono costruite di solito in pietra, mentre quelle «mobili» sono realizzate soprattutto in bronzo o in una lega di cinque metalli (rame, ottone, stagno, piombo e ferro).

12. IL «SEGNO» DI ŚIVA

Una mūrti del tutto particolare è fatta oggetto di culto nella maggior parte dei templi śaiva: si tratta di una colonna arrotondata alla sommità che prende il nome di *liṅga*. La parola significa propriamente «segno» e indica, a seconda dei contesti in cui viene usata, ora il genere grammaticale, ora la prova, ora il motivo dell'inferenza, ora il sesso e, quindi, il membro virile quale «segno» del sesso maschile. Conosciuto come simbolo della fertilità fin dall'epoca della civiltà dell'Indo (III millennio a.C.), il *liṅga* è divenuto in seguito il simbolo per eccellenza di Śiva. Secondo le classificazioni riportate dalle fonti i *liṅga* possono essere «mobili» (*cala*) o «immobili» (*acala*). I primi, detti anche *jaṅgama-liṅga*, sono di solito di piccole dimensioni e sono quindi spostabili per esigenze di culto (per esempio, nelle processioni), o addirittura possono essere portati su di sé dai devoti, come accade, per esempio, presso i Liṅgāyat. I *liṅga* «immobili», detti anche *sthira* o *sthāvara* (fissi), sono quelli permanentemente installati; se ne elencano fino a nove tipi diversi, ma la classificazione più comune contempla quattro categorie: 1) *liṅga* prodottisi spontaneamente (*svāyambhuva*), come certe pietre a forma ovoidale (che ricorda quella dell'«uovo cosmico»), dette *bāṇa-liṅga*, che si trovano nel letto della Narmadā e per le quali non occorre eseguire la consacrazione; 2) *liṅga* installati da personaggi divini e perciò detti *daivika*; 3) *liṅga* detti *gāṇapa* e *ārṣa*, in quanto installati da creature semidivine del corteggio di Śiva e da veggenti (*ṛṣi*); e 4) *liṅga* consacrati da uomini (*mānuṣa*), che costituiscono, naturalmente, la stragrande maggioranza dei *liṅga* «immobili». I *mānuṣa-liṅga* sono costruiti e constano di tre parti (*bhāga*) fondamentali: una base quadrangolare di fondazione, che costituisce la «porzione di Brahmā», una parte di solito ottagonale che costituisce la «porzione di Viṣṇu» ed è al tempo stesso il *pīṭha* del *liṅga* e, infine, il *liṅga* vero e proprio, considerato «porzione di Rudra (altro nome di Śiva)». Il *pīṭha* su cui esso poggia, detto anche *liṅgavedī* («altare del *liṅga*»), ha forma di *yoni* o *bhaga* (vulva) e rappresenta Umā, la divina Potenza (*Śakti*) che è anche la consorte di Śiva (cfr. *Liṅga-purāṇa* II, 47, 9-10ab).

Una complessa simbologia governa la forma di questo idolo aniconico, le cui singole parti rappresentano tutte le categorie della realtà, facendone una sorta di cosmogramma, mentre lo spazio vuoto al di sopra di esso è la sfera della realtà ultima senza forma, che è l'essenza di Śiva. Lo *Skanda-purāṇa* (I, 1, 20, 1-15) afferma che, mentre l'immagine sacra rappresenta l'aspetto *saguna* (con qualità/attributi) di Dio, il liṅga è il simbolo del suo aspetto *nirguna* (senza qualità/attributi); ma esiste anche un tipo per così dire «misto», il *mukha-liṅga*, così chiamato perché ha la forma di una colonna sulla quale sono scolpiti uno o più volti di Śiva; esistono liṅga con un volto solo (*ekamukha*) e liṅga con quattro volti (*caturmukha*), con riferimento all'iconografia di Sadāśiva.

Secondo le fonti molti materiali sono adatti alla costruzione di *śiva-liṅga*; una classificazione molto comune (cfr., per esempio, *Liṅga-purāṇa* I, 74, 13-16) ne elenca sei fondamentali, con un elevato numero di sottotipi: 1) quattro tipi di pietra (*śaila*); 2) sette tipi di gemme (*ratna*): perla, corallo, occhio di tigre, cristallo, topazio, smeraldo e lapislazzulo; 3) otto tipi di metallo (*dhātu* o *loha*): oro, argento, rame, bronzo, ferro, piombo, ottone e stagno; 4) legno (*dāru*) di sedici alberi diversi; 5) argilla (*mṛd*); 6) sette tipi di materiali non duraturi (sabbia, riso, burro, sterco di vacca, fiori, pasta di sandalo e farina), utilizzabili per la costruzione di liṅga «momentanei» (*kṣaṇika*), cioè plasmati al solo scopo di compiere un atto di culto.

Per un devoto śaiva il liṅga è l'intera realtà e un verso dell'*Īśvara-gītā* (*Kūrma-purāṇa* II, 11, 98) esprime molto bene il profondo significato religioso di questo simbolo: «Il liṅga è nel fuoco per coloro che si dedicano ai riti, nell'acqua nel cielo nel sole per gli uomini saggi, nel legno e in altri materiali solo per gli sciocchi, ma per gli *yogin* nel cuore!». Gli *śiva-liṅga* sono infiniti e l'intero universo è *liṅga-maya* (fatto di liṅga); tutta quanta la realtà, infatti, non è che forma di Śiva (*sarvaṃ śivarūpam*) e null'altro esiste. Ed è proprio Śiva a essere adorato in tutti i liṅga che esistono nei tre mondi, perché i tre mondi sono pervasi da Śiva. È per il bene (*anugraha*) del mondo che Śiva è presente in tutti i liṅga e non solo nei luoghi santi: per questo il devoto che adora Śiva nel liṅga consegue la perfezione. Queste riflessioni, elegantemente espresse da un passo dello *Śiva-purāṇa* (*Koṭirudra-saṃhitā* I, 9-17), sono a un di presso quelle che ogni pio śaiva compie, con una consapevolezza più o meno profonda, quando s'inchina al sacro simbolo, gira rispettosamente attorno a esso dando la destra e vi lascia cadere qualche offerta, fosse anche qualche petalo di fiore.

13. IL CULTO NEI TEMPLI

Sebbene in qualche rarissimo caso sopravvivano nei templi hindū forme degli antichi rituali vedici, il culto che viene celebrato da oltre un millennio è quasi esclusivamente āgamico e tantrico e ha come suo centro quella che viene chiamata *nitya-pūjā*, l'insieme di atti di culto «ordinari» (*nitya*), che si compiono regolarmente da una a sei volte al giorno, a seconda dei templi e delle divinità che vi si venerano. L'attività comincia, naturalmente, di primissimo mattino, a metà circa dell'ultima veglia della notte (attorno alle 4,30) e termina di solito attorno alle 22. Alcuni riti si eseguono pubblicamente e altri in modo riservato. I fedeli possono vedere la mūrti della divinità quand'essa viene «svegliata» o, comunque, onorata con offerte di luci accompagnate da musiche e canti, ma le porte del garbhagr̥ha vengono chiuse durante le diverse abluzioni (*abhiṣeka*, eseguite di solito con olio, burro fuso, latte, acqua e acqua profumata) e durante la vestizione dell'idolo, come pure durante i «pasti» o il «riposo» della divinità, la cui immagine viene trattata come una persona di riguardo in carne e ossa. Le tre cerimonie di adorazione (*pūjā*) più importanti si svolgono al sorgere del sole, a mezzogiorno e al tramonto e, a parte il carattere di particolare solennità, non differiscono molto, nella sostanza, dalla deva-pūjā che ogni hindū compiva e spesso compie ancora privatamente nella propria casa o in un luogo appositamente prescelto. Spesso nei grandi templi gli atti di culto non si eseguono nei confronti della mūrti installata stabilmente nel *sanctum*, ma si fa ricorso a un'immagine sostitutiva o a qualche oggetto simbolico; nei templi śaiva i medesimi atti si compiono, naturalmente, nei confronti del sacro liṅga. Prima di eseguire la *nitya-pūjā* il sacerdote deve compiere le cinque purificazioni (*pañca-suddhi*), che sono: 1) purificazione di se stesso (*ātman*), cioè del proprio *jīva*, del corpo e della mente; 2) del luogo (*sthāna*) in cui si svolgerà la cerimonia; 3) degli oggetti e degli ingredienti (*dravya*) da usarsi nel rito; 4) delle formule di preghiera (*mantra*) e, infine, 5) della mūrti o del liṅga. Il corpo è reso puro con la continenza sessuale, con il bagno e sorseggiando acqua, e la mente con la disciplina dello yoga; la purezza del luogo si ottiene con un'accurata pulizia del medesimo eseguita con l'ausilio di sostanze pure, come lo sterco di vacca; gli oggetti da offrire alla divinità sono considerati puri se sono stati preparati nella scrupolosa osservanza delle norme: per esempio, i fiori e le foglie per l'offerta rituale devono essere fre-

schi e non devono essere caduti a terra; la purezza dei mantra è determinata dalla pronuncia corretta, accompagnata dall'atteggiamento mentale adatto; l'immagine, infine, è pura se è stata costruita e installata secondo le regole stabilite dai testi sacri. Per rimuovere un'eventuale contaminazione si deve far ricorso a mantra appropriati e ai cinque prodotti vaccini (*pañca-gavya*), che sono il latte (*kṣīra*, hindī: *dūdha*), latte coagulato (*dadhi*, *dahī*), burro fuso (*ājya* o *ghṛta*, *ghī*), urina (*mūtra*, *gomūtra*) e sterco (*gomaya*, *gobar*).

Il culto permanente nei templi, che è sempre molto complesso, presenta numerose caratteristiche peculiari che variano a seconda dei luoghi e della divinità principale del tempio. Esso comincia, nei grandi santuari, con l'apertura della «camera da letto» (*śayanālaya*) della divinità e comprende sempre, prima della pūjā principale, una serie di atti «minori» di culto in onore del Sole e degli altri otto corpi celesti (Luna, Marte, Mercurio, Giove, Venere, Saturno, Rahu e Ketu), degli otto protettori delle direzioni dello spazio, delle figure divine minori che fanno parte del corteggio della divinità alla quale il tempio è dedicato e di quelle che presiedono ai diversi prakāra (*āvaraṇa-deva*). Tutti questi atti di culto sono considerati preparatori alla pūjā vera e propria, che, come abbiamo detto, non differisce molto, nella sostanza, dalla deva-pūjā compiuta privatamente. La giornata si conclude, poi, con la pūjā nella «camera da letto» della divinità, alla quale è consegnato lo scettro (*daṇḍa*), destinato a passare nuovamente, il mattino successivo, nelle mani del sacerdote. Il cibo che viene offerto, nei templi, alla mūrti diventa *prasāda* (favore, dono spontaneo, grazia) e, distribuito dal sacerdote ai presenti, purifica il devoto che lo assume; la cenere, che nel rito detto *bhasma-rakṣā* (protezione con la cenere) viene applicata prima sulla fronte della mūrti, nel luogo del terzo occhio, l'«occhio dell'ardore spirituale» (*pratāpāṇḍa*), e poi sulle diverse parti del suo corpo, è parimenti applicata dal sacerdote sulla fronte dei fedeli che visitano il luogo sacro. Le lucerne usate per le offerte di luce durante i riti di adorazione variano molto da luogo a luogo e presentano fogge diverse e un numero variabile di lucignoli, disposti su più piatti circolari sovrapposti; quella chiamata *puṣpa-dīpa* (lucerna a forma di fiore), per fare un esempio, conta cinquantuno lucignoli (tanti quante sono le lettere dell'alfabeto *nā-garī*), disposti su cinque o sette piatti. Questo tipo di lucerna è ripetuto, in molti templi śaiva, anche all'esterno del garbhagrha, in gigantesche strutture fisse a forma di cono molto allungato, le

quali presentano un grandissimo numero di lucignoli che, accesi in particolari occasioni, intendono rievocare il mitico liṅga di fuoco, simbolo di Śiva, del quale né Brahmā, né Viṣṇu riuscirono a trovare l'inizio e la fine. Un aspetto peculiare della pūjā consiste, nell'India meridionale, nel pronunciare i nomi della divinità adorata lasciando contemporaneamente cadere sulla mūrti petali di fiori dopo ogni nome; in ogni caso, il canto dei nomi divini è essenziale nel rito di adorazione. Non diversamente da quanto accade nel culto domestico, a conclusione di ogni pūjā si chiede perdono alla divinità per averla invitata a risiedere in un'immagine, per averla trattata come una persona umana e, infine, per gli eventuali errori commessi nel culto.

Una componente importante delle cerimonie di adorazione, specialmente nelle solennità, è la musica: speciali melodie sacre tramandate da millenni vengono eseguite, di solito da flauti accompagnati da strumenti di percussione, ma anche il canto dà il suo contributo attraverso salmodie dei nomi divini o dei mantra più importanti; specialmente presso le scuole devozionali (*bhaktā*), l'adorazione (*bhajana*) si esprime anche attraverso il canto corale delle lodi (*kīrtana*) del Signore, una pratica che sarebbe stata iniziata dal mistico bengalese Caitanya nel secolo XV (Joshi, 1959, p. 98) in onore di Kṛṣṇa e che è largamente in uso ancor oggi. Anticamente e almeno fino all'epoca medievale anche la danza, eseguita dalle *devadāsī* (schiave del Dio), accompagnava le cerimonie solenni e molti grandi santuari presentano ancora sale ipostile appositamente erette a questo scopo; la presenza delle danzatrici nei templi finì per dar luogo a forme di prostituzione sacra e la pratica venne infine abbandonata.

Il gusto per la «sonorità» delle cerimonie religiose si manifesta in altri modi ancora: il sacerdote officiante, o un suo assistente, fa risuonare una campanella nei momenti salienti del rito, con un gesto che sottolinea la necessità per l'uomo di concentrare la sua attenzione sullo stato di grazia che gli deriva dall'incontro con il divino e che viene ripetuto da ogni fedele, quando si reca al tempio per compiere i suoi atti di culto privato (*arcana*); in esso le offerte più frequentemente utilizzate sono costituite da foglie, frutti e fiori, i cui colori e le cui caratteristiche variano a seconda della divinità che riceve l'omaggio. Ma l'atto di adorazione più importante è quello interiore (*mānasa-pūjā* o *mānasika-arcana*), che comporta l'uso di otto «fiori» spirituali: innocenza (*ahimsā*), controllo dei sensi (*indriya-nigraha*), pace (*śānti*), compassione (*dayā*), conoscenza (*jñāna*), asceti (*tapas*), vera-

cità (*satya*) e amore (*bhāva*). In questa forma di adorazione il corpo del devoto è il tempio, la devozione e la pietà costituiscono l'*abhiseka*, lo spazio nella cavità del cuore è la veste per la divinità, l'energia vitale è la fumigazione, le qualità spirituali appena elencate sono i fiori, la purezza dei pensieri è la canfora ardente, la vita pura è il *naivedya*. Lo scopo ultimo della pūjā, infatti, come ricorda Gopi Nath Kaviraj (1976, p. 20), è la rimozione dell'immaginario diaframma fra l'uomo e Dio, la realizzazione della luce divina e il trasformarsi, corpo e sensi compresi, in uno strumento nelle mani di Dio, affinché la sua volontà si realizzi nella vita e l'uomo possa essere immerso nella gioia divina. È molto importante che fra il devoto che si trova di fronte all'immagine e la divinità raffigurata s'instauri una relazione emozionale che può essere di sei tipi diversi: *sānta*, pacificata, che caratterizza la relazione fra l'uomo e Dio ed è esemplificata dall'atteggiamento dei ṛṣi verso Viṣṇu; *dāsya*, propria del servo (*dāsa*) verso il suo padrone, come accade nel rapporto fra Hanumat e Rāma; *sakhya*, amichevole, come quella che sussiste fra Arjuna e Kṛṣṇa; *vātsalya*, materna, come fra Yaśodā e Kṛṣṇa; *āpatya*, filiale, come fra Mārkaṇḍeya e la Devī; e *mādhurya*, che ha la dolcezza e la tenerezza tipiche del rapporto fra due amanti, come Rādhā e Kṛṣṇa (Pathar, 1974, p. 234).

Oltre ai riti di adorazione ordinari, nei templi si celebrano cerimonie «occasional» (*naimittika-pūjā*) particolarmente solenni, per esempio durante le principali feste religiose panindiane o locali, e cerimonie straordinarie, patrocinata da qualche fedele per vedere esaudito un desiderio e perciò dette *kāmya-pūjā*. In questi casi una speciale immagine della divinità adorata nel tempio, detta *utsava-mūrti* (immagine per la festa), splendidamente decorata, viene portata in processione, sia lungo l'ambulacro interno del tempio, sia all'esterno di esso; molti devoti possono così avere il *darśana* della divinità, cioè contemplarne l'immagine da vicino.

Un tipo particolare di culto, largamente praticato in epoca medievale e che sopravvive ancor oggi, è una forma di pūjā tantrica caratterizzata dalle cosiddette «cinque m» (*pañca-makāra*), cioè da cinque elementi costitutivi (*tattva*), i cui nomi cominciano con la lettera «m»: liquore (*madya*), carne (*māmsā*), pesce (*matsya*), grano abbrustolito (*mudrā*) e accoppiamento sessuale (*maithuna*) dell'iniziato con una compagna rituale. L'assunzione delle sostanze elencate, considerate impure dalla tradizione brāhmanica, e il rapporto sessuale venivano un tempo realmente eseguiti, ma

nei riti tantrici che sopravvivono ancor oggi sono sostituiti da altrettanti gesti simbolici.

14. RITI DI PURIFICAZIONE ED ESPIAZIONE

Abbiamo già avuto modo di far più volte cenno, in queste pagine, alle diverse forme di purificazione rituale (*śuddhi*) che il pio hindū deve eseguire nei confronti di se stesso, oltre che del luogo e degli utensili, prima di celebrare una qualsiasi cerimonia, e abbiamo anche accennato alla necessità di purificarsi da quella condizione di impurità (*āśauca*) che si contrae in occasione di una nascita (*jananāśauca*) o di un decesso (*mṛtāśauca*) in famiglia e la cui durata varia a seconda della casta, del grado di parentela e di altri svariati fattori secondari. Ma esistono molte altre occasioni di contrarre l'impurità rituale, come l'assunzione di cibi e bevande vietati (carne, cipolle, aglio, alcool e altri), il rapporto sessuale o, comunque, l'emissione di seme (e, per le donne, il flusso mestruale), il contatto con luoghi, oggetti, sostanze o materiali considerati impuri come i luoghi di cremazione, i capelli, le sostanze organiche (il *Padma-purāṇa* II, 66, 72 sg. giunge ad affermare, in proposito, che il corpo, dal momento che emette continuamente secrezioni di vario tipo, è sempre impuro), la sporcizia, il cuoio, e così via. Una sorta di preoccupazione quasi ossessiva per la purità rituale caratterizza nei secoli il comportamento degli hindū e le fonti sul dharma dedicano a questo tema ampie sezioni (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* V, 57 sgg.). Ne consegue che, quale che ne sia l'origine, l'impurità, che si trasmette per parentela o per frequentazione, deve essere rimossa al più presto, poiché comporta, negli ambienti di stretta osservanza, una serie di conseguenze negative, come la perdita del diritto di compiere atti religiosi, di condividere il cibo con altri e di fare doni, oltre, naturalmente, all'intoccabilità. Lo strumento più comune di purificazione è ovviamente, fin dall'epoca più antica, l'acqua, usata per sciacqui della bocca, per aspersioni e, soprattutto, per il bagno lustrale, che ogni pio hindū dovrebbe compiere almeno una volta al giorno, di primo mattino; fra le altre sostanze, oltre al fuoco, occupano un posto di primo piano i cinque prodotti vaccini, ai quali s'è già fatto cenno a proposito della rimozione della contaminazione eventualmente subita dalle immagini sacre; anche le diverse pratiche di penitenza, come il digiuno, possono contribuire a rendere puro chi si

sia macchiato di qualche colpa, e acquistano un'efficacia tanto maggiore quanto più fausto è il momento prescelto.

Prima ancora che i riformatori medievali del *nirguṇa-sampradāya* sottolineassero nei loro canti poetici la vacuità e l'inutilità di tutte le forme esteriori di purificazione (*bāhya-śauca*), il *Linga-purāṇa* (8, 34-36) sosteneva comunque la superiorità della purificazione interiore (*ābhyaṅtara-śauca*), affermando che nessuno definirebbe puri i pesci e gli altri animali acquatici per il solo fatto che essi vivono immersi nell'acqua e che la vera acqua in cui ci si deve bagnare per rendersi puri è la corretta conoscenza del Sé, la vera pasta di sandalo da applicare sulla propria fronte è la fede e la vera argilla per le pulizie personali è l'assenza di desideri. Tuttavia, è ancora e proprio mediante forme di purificazione esteriore (per esempio, quella con l'acqua del Gange o, in generale, dei fiumi sacri) che molti hindū continuano a cancellare le conseguenze negative di svariati comportamenti contrari al dharma tradizionale.

Per quanto riguarda quella forma particolare di impurità che è il peccato, la tradizione hindū ha del problema una visione alquanto complessa, giacché nessun atto di purificazione e nessun rito espiatorio possono annullare completamente le conseguenze negative che ogni comportamento contrario al dharma ha sul karman di ciascuno. Le fonti della *smṛti* non mancano di fornire dettagliate classificazioni dei peccati, illustrando anche con dovizia di particolari le conseguenze dei medesimi. Su un piano molto generale (cfr., per esempio, *Manu-smṛti* XII, 5-7) i peccati possono essere di dieci tipi, di cui tre si commettono col pensiero (pensare al modo di appropriarsi di un bene altrui, meditare un'azione contraria al dharma, mostrare propensione verso false dottrine), quattro con la parola (ingiuria, menzogna, calunnia, vaniloquio) e tre con il corpo (impadronirsi di cose non donate, violenza non legittimata dal dharma, corteggiamento della donna d'altri). Su questa base molto generale le fonti elaborano una casistica estremamente ampia di atti peccaminosi, le cui conseguenze sarebbero facilmente leggibili in una ricca serie di imperfezioni, malattie e deformità fisiche, dalle quali risulterebbero affetti coloro che, in una vita precedente, abbiano accumulato un fardello di peccati (cfr. *Manu-smṛti* XI, 48 sgg.). Su un principio almeno, in ogni caso, c'è accordo fra le fonti classiche e i digesti medievali: le conseguenze degli atti peccaminosi sono duplici, in quanto essi, da un lato, conducono al mondo infernale e, dall'altro, a una sorta di ostracismo da parte del gruppo sociale

al quale il peccatore appartiene. Se le conseguenze del primo tipo non si possono eliminare, ma solo attenuare, le conseguenze sul piano sociale vengono rimosse sottoponendosi a svariate forme di penitenza (*kṛcchra*) e di espiazione (*prāyaścitta*) imposte da una sorta di commissione speciale composta da brāhmani e detta *pariṣad*; un tempo tale commissione operava in pieno accordo e sotto la guida del re, il quale aveva il compito di rendere esecutive le decisioni dell'assemblea, ma in epoca moderna – e soprattutto con l'introduzione da parte degli inglesi di una nuova concezione del diritto – la giustizia religiosa tradizionale finì per sovrapporsi, non senza contrasti, a quella dello Stato e tale situazione perdura almeno in parte anche ai giorni nostri.

Tornando agli aspetti religiosi delle conseguenze delle colpe, poiché è impossibile cancellare il cattivo karman, non rimane che tentare di mitigarne gli effetti, compensandolo, per così dire, con l'acquisizione di meriti religiosi (*puṇya*) capaci di produrre karman buono. Le fonti considerano in primo luogo indispensabile il pentimento (*anutāpa*), ma attribuiscono anche molta importanza al controllo del respiro (*prāṇāyāma*) e alle diverse pratiche ascetiche (*tapas*), che caratterizzano la disciplina yoga, a riti antichi come le oblazioni al fuoco, alla recitazione di brevi formule di preghiera e di giaculatorie (*japa*), al dono e all'elemosina (*dāna*), alle varie forme di digiuno (*upavāsa*) e al pellegrinaggio ai luoghi santi (*tīrtha-yātrā*). Le donazioni (specialmente a favore dei brāhmani), le offerte e le elemosine, come abbiamo già avuto modo di ricordare, acquistano un valore speciale nella presente età, che è l'ultima e la più corrotta delle quattro ere cosmiche, giacché il «toro» del dharma sta ormai pericolosamente in equilibrio su una sola zampa; salvarsi, in compenso, è diventato immensamente più facile, purché si abbia un cuore puro e si ami devotamente il Signore, giacché basta da parte dell'uomo un atto, un gesto ritenuto «pio», a volte anche inconsapevolmente compiuto, per fornire alla divinità l'occasione per il suo intervento salvifico il quale, compendosi, ingigantisce (*mahayati*) il merito connesso a quell'atto sia pure inconsapevole di pietà. Descritto e celebrato in un'ampia sezione dell'*Anuśāsana-parvan* del *Mahābhārata* e in svariate *Purāṇa* (come l'*Agni-*, il *Matsya-* e il *Varāha-purāṇa*), il *dāna*, diversamente da altre pratiche religiose, può essere compiuto da chiunque, compresi le donne e gli *sūdra*, ma i testi precisano anche le qualità e le caratteristiche che debbono avere sia i donatori, sia i destinatari (*patra*) del dono (cominciando dagli dèi e dai brāhmani), nonché gli oggetti che

possono essere donati (*deya*), e fissano anche i luoghi e i tempi adatti per compiere questo atto di pietà (per esempio, i doni non devono essere fatti di notte e acquistano maggior valore se compiuti in un luogo santo e più ancora presso un'immagine divina). I *māhātmya* puranici celebrano, in particolare, alcuni tipi di dono, come il dono di lucerne (*dīpadāna*), di cibo (*annadāna*), di una mucca (*godāna*) e di terra (*bhūmidāna* o *bhūdāna*), elencandone le molte varianti possibili; il *Nārada-purāṇa* (II, 42, 5-29), per esempio, dice che si possono offrire ben dieci tipi di «vacche», foggilandone l'immagine con sostanze diverse, oppure offrendo determinati quantitativi simbolici di altre: la «vacca di melassa» (*guḍa-dhenu*), quella di burro fuso (*ghṛta-dhenu*), quella di semi di sesamo (*tila-dhenu*), quella d'acqua (*jala-dhenu*), quella di latte (*kṣīra-dhenu*), quella di miele (*madhu-dhenu*), quella di zucchero (*śarkarā-dhenu*), quella di latte coagulato (*dadhi-dhenu*), quella di gioielli (*ratna-dhenu*) e, infine, la vacca in carne e ossa (*dhenu*); e il *Varāha-purāṇa* (99-110) riporta una diversa lista, che conta dodici tipi di simili «vacche». Altre fonti (cfr., per esempio, *Agni-purāṇa* 209, 23 sg.) parlano di dieci «grandi doni» (*mahā-dāna*), e precisamente: oro, cavalli, sesamo, elefanti, ancelle, carri, terra, una casa, una sposa e una vacca bruna (*kapilā*); fra questi, il dono di terra è stato celebrato fin dai tempi più antichi come il migliore dei doni; non è infatti un caso che il donatore per eccellenza sia il re, o, nella realtà attuale, la casta dominante di proprietari terrieri del villaggio; il brāhmano, dal canto suo, è il destinatario per eccellenza, in quanto è l'unica creatura in grado di farsi carico di tutte le impurità delle quali il donatore si libera col suo gesto.

Per espiare i peccati più gravi, diverse forme di penitenza erano e, in qualche caso, sono ancora imposte dalle pariṣad, che debbono tener conto non solo della mancanza commessa, ma anche di altri importanti elementi (come l'intenzionalità o meno e il tempo e luogo del crimine, la casta, l'età, la capacità, la cultura, la ricchezza e il sesso del colpevole, nonché la casta e le condizioni dell'offeso). In linea di principio non c'è peccato che non possa essere espiato, se la penitenza è adeguata (per esempio, se termina con una sorta di suicidio rituale del penitente; cfr. *Manu-smṛti* XI, 73); e questo vale anche per i cinque «grandi peccati» (*mahā-pātaka*), che sono: l'uccisione di un brāhmano, l'assunzione di liquori, il furto (la cui forma più grave è il furto d'oro ai danni di un brāhmano), la violazione del talamo del maestro e l'associazione con chi commetta simili mancanze (cfr. *Manu-smṛti* XI, 54). Alcu-

ne penitenze descritte dai testi per espiare questi crimini sono terribili e appaiono talvolta sproporzionate alla gravità del peccato. Basta sfogliare il libro XI della *Manu-smṛti* (strofe 72 sgg.) per rendersene conto: lo dvija che ha bevuto liquori espia il peccato bevendo liquore bollente o anche uno dei prodotti vaccini, sempre bollente, fino a morirne (strofe 90 sg.); chi ha rubato oro a un brāhmano espia il suo peccato se colpito dal re con una mazza di ferro (strofa 100); chi ha violato il talamo della sposa del proprio padre naturale o spirituale deve sdraiarsi su un letto di ferro rovente e abbracciare un'immagine di donna, anch'essa di ferro rovente, o ancora, in alternativa, deve evirarsi con le proprie mani e camminare verso Sud-Ovest fino a cadere morto (strofe 103-104). D'altro canto, il medesimo testo contempla crimini che appaiono alla nostra sensibilità molto gravi, ma sono al contrario espiabili in modo relativamente facile: per esempio, chi uccide una donna sorpresa in adulterio, può cavarsela con un dono di valore variabile in base alla casta della vittima (strofa 138). Naturalmente, i riti espiatori più severi sono riservati alle colpe pubbliche e devono essere anch'essi pubblici (*prakāśa*); ma nella realtà contemporanea, come già ebbe a rilevare P.V. Kane (1968-1977², vol. IV, p. 86) «quasi tutti i *prāyaścitta* sono caduti in disuso e non sono più praticati oggi, se non nella forma di doni di vacche o di denaro ai brāhmani, pellegrinaggi e recitazioni di *mantra* vedici o *japa* dei nomi di qualche divinità d'elezione, come Viṣṇu o Śiva». Quelle che sopravvivono, in altre parole, sono le forme di penitenza private (*rahasya*), che dipendono da una decisione personale e comprendono, oltre alle pratiche appena ricordate, i diversi tipi di voti (*vrata*), di digiuni (come quello detto *cāndrāyaṇa*, in quanto regolato sulle fasi della luna) e di atti purificatori basati sull'offerta o sull'assunzione dei cinque prodotti vaccini.

15. LUOGHI SANTI E PELLEGRINAGGI

Conosciuta già in epoca vedica e considerata dalla *Viṣṇu-smṛti* (II, 16-17) come uno degli aspetti caratterizzanti del *sāmānya-dharma*, la pratica del pellegrinaggio è attestata a livello popolare a partire dall'epoca in cui venne presumibilmente composto il *Mahābhārata*, ma viene proiettata miticamente in un'antichità immemorabile, attraverso la narrazione della visita ai guadi sacri (*tīrthayātrā*) compiuta dagli eroi Pāṇḍava negli anni del loro esilio (*Vana-parvan* 91-156). È in ogni caso nella letteratura puranica che

la *tīrtha-yātrā*, detta anche *tīrthānūsaraṇa*, acquista il massimo rilievo: la profonda fede che animava gli antichi poeti religiosi circa l'immenso potere salvifico dei *tīrtha* li indusse a esprimere le proprie convinzioni attraverso una serie impressionante di iperboli miranti a esaltare questo o quel luogo santo in particolare. È rimasto emblematico un versetto tratto dal *Mahābhārata* (XIII, 142, 50ab), che gli autori puranici hanno adattato al proprio contesto per invitare i pellegrini a legarsi in modo speciale alla città di Kāśī o Vārāṇasī (che sono i nomi indiani antico e moderno di Benares): «Spezzatosi i piedi con un sasso, l'uomo deve risiedere a Vārāṇasī» (*Agni-purāṇa* 112, 3; *Kūrma-purāṇa* 29, 35; *Matsya-purāṇa* 181, 23; *Padma-purāṇa* III, 33, 23). I luoghi santi ebbero un grande sviluppo nel periodo medievale, quando vennero anche costruiti, per iniziativa delle diverse dinastie hindū regnanti, i maggiori templi e santuari, e molti di essi hanno continuato a svilupparsi, grazie all'apporto di grandi masse di pellegrini, fino ai giorni nostri.

Va però ricordato che i *tīrtha*, etimologicamente intesi come «guadi» che consentono di raggiungere la meta ultima, non sono solo luoghi geografici. Al contrario, un'antica classificazione ne individua tre tipi: quelli detti «mobili» (*jaṅgama*), che sono i maestri religiosi (brāhmani, monaci e asceti di diverse tendenze, denominati con termine generico *sādhu* «buoni»); quelli «spirituali» (*mānasa*), che sono costituiti da una serie di virtù come la veracità, la pazienza, la compassione, la generosità, e altre ancora; e, infine, quelli detti «immobili» (*sthāvara*) o «terrestri» (*bhauma*), che sono i veri e propri luoghi santi: Kāśī, Prayāga, Gayā e tutti gli altri. Questi ultimi sono distribuiti sull'intero territorio del sub-continente indiano, idealmente incorniciati dalle quattro «dimore» divine (*dhāman*) che segnano le quattro direzioni di quello spazio sacro che è l'India: Badarīnātha nell'Uttar Pradeś, sede del mitico *āśrama* di Nara e Nārāyaṇa (a Nord), Jagannātha-purī, in Uṛīsā, dove Kṛṣṇa è adorato in una triade divina col fratello Balarāma o Balabhadra e con la sorella Subhadrā (a Est), il santuario sacro a Śiva sull'isola di Rāmeśvaram, nel Tamiḷ Nāḍu (a Sud), e Dvārakā, la città santa di Viṣṇu-Kṛṣṇa nel Gujarāt (a Ovest).

I singoli *tīrtha*, che sono diverse migliaia, sono organizzati in complessi sacri chiamati *kṣetra*; ciascuno di essi contiene al proprio interno, non solo idealmente, ma con precisi riscontri ambientali, tutti i luoghi santi, i quali costituiscono una replica dell'intera geografia sacra dell'India. All'interno di uno *kṣetra* i singoli *tīrtha* sono collegati fra loro da un itinerario (*parikrama*

o *parikramaṇa*) che ogni pellegrino percorre con devozione e che è organizzato in modo da fornire l'occasione per una sorta di circumambulazione rituale del luogo più santo, che è la meta vera e finale del pellegrinaggio. Ogni kṣetra offre al pellegrino la possibilità di compiere al suo interno molteplici *yātrā*, che sono classificate su base sia spaziale, sia temporale; per fare un esempio famoso, ben cinque diverse *yātrā* si possono eseguire a Vārāṇasī e fra esse la principale è quella detta *pañcakrośī* (la via [nel raggio] di cinque *krośa* [circa dieci miglia]), che presenta un percorso di circa 80 km e si compie in cinque o sei giorni. Questo percorso coincide idealmente con l'intero universo religioso della tradizione hindū, ma esiste anche un vero e proprio *parikramaṇa* della terra, cioè dell'India, che comporta, come attesta il *Mahābhārata* (III, 80-156), la visita di una serie di aree sante in un ordine prefissato.

Il pellegrinaggio è una pratica aperta a tutti, senza distinzioni di sesso né di casta, e si ritiene che conferisca un merito religioso (*puṇya*) pari a quello che si può ottenere facendo celebrare un sacrificio vedico; naturalmente, perché il «frutto» del pellegrinaggio (*tīrthaphala*, lett. «frutto del *tīrtha*») possa essere colto, è indispensabile la purezza dell'intenzione, che si manifesta anche attraverso un atteggiamento rispettoso e devoto. Il pio hindū che si accingeva a compiere una *tīrtha-yātrā* doveva anzitutto digiunare, compiere atti di culto in onore di Gaṇeśa e degli antenati, offrire doni ai brāhmani e formulare quindi la ferma intenzione (*saṃkalpa*) di intraprendere il pellegrinaggio; doveva poi indossare abiti logori (ed era per questo chiamato *kārpaṭika*) di color ocra e un anello e un braccialetto di rame; doveva inoltre compiere il giro del proprio villaggio e finalmente mettersi in cammino. Non poteva far uso di alcun veicolo – se non voleva vedere fortemente ridotto il merito spirituale derivante dal pellegrinaggio –, ma gli era consentito l'uso di imbarcazioni ove necessario. Durante l'intera *tīrtha-yātrā* era obbligatorio praticare la continenza sessuale e il digiuno, evitare l'uso di calzature e non dormire su letti comodi e morbidi. Una volta giunto al *tīrtha*, il pellegrino doveva radersi i capelli e compiere l'abluzione rituale accompagnata da voti, preghiere, elemosine e offerte di *pinḍa* e d'acqua in onore degli antenati; naturalmente, doveva seguire le regole particolari del luogo e visitare una serie di santuari e templi secondo l'itinerario prescelto fra quelli indicati dalle diverse *paddhati* (Saraswati, 1985, pp. 94 sg.). Col passare del tempo le regole sono divenute sempre meno se-

vere, per esempio per quanto concerne l'uso di veicoli, ma alcune norme come la tonsura, il digiuno, l'astinenza sessuale e l'elemosina sono ancor oggi largamente seguite.

Fra i tīrtha più antichi celebrati nelle fonti puraniche rivestono un'importanza non solo locale, ma panindiana, le sette città sante «capaci di conferire la liberazione» (*mokṣa-dāyinī* o *mokṣa-dāyikā*): Ayodhyā, Mathurā, Māyā o Māyāpurī (cioè Haridvāra) e Kāśī nell'Uttar Pradeś, Kāñcī nel Tamil Nāḍu, Avantī o Ujjayinī (odierna Ujjain) nel Madhya Pradeś e Dvārakā o Dvāravatī nel Gujarāt. Fra queste, è riconosciuta a Kāśī una posizione di eccellenza ed è per questo che molte persone anziane abbracciano il voto di risiedere a Kāśī fino alla morte, per conseguire immediatamente la liberazione; si ritiene infatti che Śiva in persona pronunci il *tāraka-mantra* (la formula di preghiera che salva) all'orecchio del defunto il cui corpo venga arso nell'area sommatamente sacra del Maṅikarṇikā-ghāṭ. Kāśī è anche uno dei luoghi in cui, secondo le fonti sul dharma, si può compiere il suicidio rituale per accelerare la propria liberazione dalle catene del saṃsāra, a conferma del fatto che, per usare le parole di B.N. Saraswati, «il pellegrinaggio è un processo per por fine al viaggio senza fine della vita e della morte» (1985, p. 101).

Sono molto frequentati, specialmente dai devoti śaiva, i luoghi santi dell'India meridionale detti *pañcabhūta-sthala*, in quanto «connessi con i cinque elementi», in cui si venerano altrettanti liṅga (Kāñcīpuram, ove si venera il liṅga di terra, Tiruvānaikkāval [liṅga d'acqua], Tiruvaṅṅāmalai [liṅga di fuoco], Kālahasti [liṅga d'aria] e Cidambaram [liṅga di spazio]) e i dodici santuari che ospitano il *jyotir-liṅga* (liṅga di fuoco-luce), mentre i vaiṣṇava frequentano soprattutto i santuari di Śrīraṅgam, Tirupati e Kāñcīpuram. Sono assai numerosi anche i santuari dedicati alla Dea e denominati *pīṭha* o *śakti-pīṭha* («troni» o «sedi della Śakti»), fra i quali è celeberrimo il tempio di Kālīghāṭ a Calcutta.

Un tipo particolare di pellegrinaggio è quello che si verifica in occasione delle grandi fiere religiose dette *kumbha-melā*, che si svolgono secondo un ciclo di dodici anni a Prayāga, Haridvāra, Ujjain e Nāsik con la partecipazione di folle di asceti mendicanti (*sādhu*) delle diverse congregazioni (in hindi: *akhādā* o *akhārā*). La principale di esse, che ancor oggi si celebra solennemente a Prayāga (l'ultima si è svolta nel 2001), rappresenta una tradizione molto antica, che risale almeno al 644 d.C., come attesta il pellegrino buddhista cinese Xuanzang (Roy-Devi, 1955, p. xxii).

16. LE PRINCIPALI FESTE RELIGIOSE

Il *kumbha-melā* di Prayāga non costituisce soltanto un momento culminante della pratica del pellegrinaggio ai luoghi santi, ma è anche un gigantesco raduno di massa che raccoglie fedeli provenienti da ogni parte dell'India; per i seguaci degli innumerevoli *sampradāya* che costituiscono il cosiddetto «hindūismo» è, nel medesimo tempo, un'occasione preziosa per ritrovare la propria identità di gruppo e per riscoprire insieme con gli altri le ragioni della propria scelta e della propria appartenenza religiosa. È, in altre parole, una grande festa, che dura oltre un mese: la stessa parola *melā*, che significa «riunione, compagnia», non è che un sinonimo di *samāja*, il vocabolo con cui si indicano, nelle fonti antiche, le feste religiose; altre parole pongono invece l'accento sulla gioiosità (*utsava*, *mahotsava*) o sullo splendore (*mahas*), o alludono a momenti specialmente fausti (*parvan*) del calendario lunare tradizionale (*pañcāṅga*), o ancora si riferiscono a osservanze religiose (*vrata*) che devono essere attuate in determinati periodi di tempo per ottenere i benefici desiderati attraverso il culto di una divinità (Kane, 1968-1977², vol. V/1, p. 28). Il noto detto del grande poeta classico Kālidāsa (IV-V secolo d.C.), secondo il quale gli uomini sono «amanti delle feste» (*utsava-priya*), trova conferma in una lunga serie di testimonianze letterarie ed epigrafiche, che menzionano diversi tipi di celebrazioni festive. Le più antiche allusioni, che si trovano già nel *Rg-veda*, sono ribadite da fonti buddhiste e, negli ultimi secoli prima della nostra era, non solo dalle fonti della *smṛti* (specialmente il *Rāmāyaṇa* e il *Mahābhārata*), ma anche da precise testimonianze epigrafiche databili a partire dal III secolo a.C. (Sharma, 1978, pp. 7 sg.).

Naturalmente già nell'antichità esistevano feste che costituivano mere occasioni di divertimento (*vinoda*), e le fonti letterarie classiche ce ne forniscono molte testimonianze, ma la componente religiosa fu sempre presente nella maggior parte delle celebrazioni. A partire dall'epoca Gupta (IV-V secolo d.C.), a causa del notevole impulso dato dalle dinastie di sovrani hindū alla costruzione di templi e santuari in ogni regione dell'India, le occasioni solenni si moltiplicarono a dismisura. Ancor oggi in tutti i maggiori santuari dell'India si celebra ogni anno la festa del tempio, che attira immense folle di pellegrini e che prende il nome di *rathotsava* (festa del carro) nel caso in cui venga organizzata una processione dell'idolo sul grande carro che riproduce

in legno la struttura del vimāna. È divenuta famosa fra tutte, anche fuori dell'India, la *ratha-yātrā* o «processione del carro» di Purī (Uṛīsā), una delle sedi divine (*dhaman*) o grandi territori santi (*mahā-kṣetra*) più importanti della geografia sacra dell'India. La festa vi si celebra all'inizio del monzone estivo, nel mese di Aṣāḍha (giugno-luglio), in onore di Viṣṇu-Jagannātha: in tale occasione sono tre gli immensi carri processionali che vengono trascinati dalla folla e ospitano le immagini di Kṛṣṇa, di suo fratello Balabhadra e di sua sorella Subhadrā, che rappresentano, nel culto di Purī, il triplice aspetto del divino. In altri casi, la mūrti della divinità del tempio viene trasportata sul dorso di un elefante splendidamente decorato in un'imponente processione di decine di elefanti, come accade, per esempio, in occasione della festa della locale mūrti di Śiva a Trichur, nel Kerala.

L'anno liturgico hindū contempla pertanto numerosissime feste religiose, delle quali una sola è legata all'anno solare: si tratta della *Makara-samkrānti*, chiamata Pongal nel Sud (Scialpi, 1991, p. 5), che sottolinea il passaggio del sole nel segno del capricorno (*makara*), un momento particolarmente fausto in quanto segna l'inizio dell'apparente «corso settentrionale» (*uttarāyaṇa*) del sole; in tale occasione festiva (che ha la medesima origine delle nostre feste di Natale e dell'inizio del nuovo anno) si svolge uno dei più importanti bagni di purificazione, quello del *Gaṅgā-sāgara-melā*, cioè della fiera che si celebra nell'isola di Sāgara, alle foci del Gange. Tutte le altre feste sono mobili, in quanto determinate dal calendario lunare di dodici mesi terminanti, a seconda delle regioni, con il giorno di luna nuova (*amānta*) o con quello di luna piena (*pūrṇimānta*; faremo qui riferimento a quest'ultimo sistema); alcune delle feste di antica origine, come, per esempio, il *Kaumudī-mahotsava* (festa della luna piena [di ottobre-novembre]) ricordato in molte fonti letterarie classiche, hanno perduto col tempo la propria importanza e sono state infine abbandonate, mentre altre sono state istituite nel corso dei secoli e si celebrano ancor oggi; alcune di esse rivestono un'importanza regionale, come quella denominata *Gaṅga-gaurī-vrata* o, in hindī, *Ganagaura* (pron. moderna: *Gangòr*, il *Gaurī-utsava* dei *Purāṇa*), celebrata in Rājasthān, mentre altre hanno un rilievo panindiano.

Tutte le maggiori feste religiose sono nel medesimo tempo occasioni propizie per vari tipi di osservanze (*vrata*, *mahāvrata*) e tutte le celebrazioni presentano caratteristiche comuni, che comprendono la pratica del digiuno, svariate forme di donazioni ai

brāhmani, elemosine, ornamenti e addobbi delle case e degli edifici sacri, processioni e sacre rappresentazioni.

Gli eventi mitici, il cui ricordo costituisce tradizionalmente l'origine e la motivazione della celebrazione festiva, presentano una tipologia molto varia e un marcato simbolismo, con frequenti riferimenti alla luce/sole e al suo trionfo sulla tenebra/notte. Ci sono anzitutto feste che commemorano il giorno natale di alcune divinità: fra esse la *Rāma-navamī*, ricordata nelle fonti puraniche, celebra ancor oggi in tutta l'India la nascita di Rāma, che sarebbe avvenuta ad Ayodhyā il nono giorno di luna crescente del mese di Caitra (marzo-aprile); la *Kṛṣṇa-jayantī* o *Kṛṣṇa-janmāṣṭamī*, anch'essa di antica origine, ricorda la nascita di Kṛṣṇa e si celebra nell'ottavo giorno di luna calante del mese di Bhādrapada (agosto-settembre); la *Gaṇeśa-caturthī*, infine, su cui tacciono le fonti più antiche, celebra la nascita del popolarissimo Gaṇeśa nel quarto giorno di luna crescente del mese di Bhādrapada (agosto-settembre).

Vi sono feste che celebrano i giorni d'inizio di ciascuna delle quattro ere cosmiche (*yugādi-tithī*), come l'*Akṣaya-trītiyā*, ricordata in molti testi puranici, che ricorre il terzo giorno di luna crescente del mese di Caitra (marzo-aprile) e che conferisce valore imperituro agli atti meritori (abluzioni, doni, preghiere, offerte, studio delle scritture) compiuti in tale circostanza, e vi sono feste che ricordano l'inizio del sonno cosmico di Viṣṇu (l'undicesimo giorno – *ekādaśī* – di luna crescente del mese di Aṣāḍha, che corrisponde a giugno-luglio) e il suo risveglio, quattro mesi dopo, nel mese di Kārttika (ottobre-novembre) sempre nell'undicesimo giorno, chiamato anche *Vaikunṭha-ekādaśī* e celebrato con particolare solennità nel tempio vaiṣṇava di Śrīraṅgam (Tamil Nāḍu); grazie all'importanza di questo evento mitico non solo nei quattro mesi della stagione delle piogge, ma in tutto l'anno ogni undicesimo giorno è sacro, secondo quanto attestano i diversi *Ekādaśī-māhātmya* della letteratura puranica. Anche Ādiśeṣa o Ananta, il serpente cosmico sul quale Viṣṇu riposa, ha la sua festa, chiamata *Nāga-pañcamī*, che ricorre il quinto giorno di luna crescente di Śrāvaṇa (luglio-agosto). Si tratta di una festa già ricordata nel *Mahābhārata* e che è ancor oggi assai popolare; non solo si venerano figure divine con volto umano e corpo di serpente (*nāga*), le cui icone sono onnipresenti in tutti i luoghi di culto dell'India, ma la gente espone anche sulle porte e sui muri immagini di *nāga* e colloca sulla soglia di casa scodelline colme di latte in onore dei serpenti. Il giorno di luna piena dello

stesso mese, alla fine del monzone estivo, ricorre una festa tipicamente brāhmanica, detta *Rakṣā-bandhana* o, in hindī, *Rākḥī-pūrṇimā*; in quest'occasione si pratica il culto di Varuṇa, il Dio del mare, gēttando in esso noci di cocco, ma il nome della festa deriva da un'altra cerimonia molto semplice, nella quale le donne legano al polso dei propri fratelli un filo (*rākḥī*) quale segno della protezione divina, ricevendo in cambio doni e la garanzia di aiuto e di difesa nelle difficoltà. La festa è anche l'occasione in cui gli dvija rinnovano il loro cordone sacrificale.

Due solennità molto importanti si celebrano in autunno in onore di due mūrṭi della Dea: Durgā e Lakṣmī. La «festa di Durgā» (*Durgotsava*) o «adorazione di Durgā» (*Durgā-pūjā*) è una novena di notti (per questo è detta anche *Navarātri*) in onore della Dea, che si conclude con il decimo giorno di luna crescente del mese di Āśvina (settembre-ottobre), detto *Vijaya-daśamī* (il decimo [giorno, quello] della vittoria) o *Daśaharā* (pronuncia moderna: *Dassehra*, scritto dagli inglesi *Dussehra*), il giorno «che cancella i dieci [peccati]», oppure anche «che porta via le dieci [teste]» di Rāvaṇa, il demone ucciso da Rāma. In questa solennità, infatti, e specialmente in ambiente vaiṣṇava, l'adorazione della Dea vittoriosa sui demoni – e, in particolare, su Mahiṣa, sconfiggendo il quale si meritò il nome di Mahiṣāsūramardinī – è strettamente legata a quella del settimo *avatāra* di Viṣṇu, che ne invocò l'aiuto e venerò l'albero di *samī*, a lei sacro, prima di affrontare lo scontro finale con Rāvaṇa; per questo motivo si organizzano anche sacre rappresentazioni del mito di Rāma, che prendono il nome di *Rāma-līlā*. Ogni anno viene appositamente costruita per questa festa un'immagine della Dea, che, alla fine, ricevuto il commiato (*visarjana*) dei fedeli, viene immersa e abbandonata nelle acque di un fiume. La pūjā vera e propria dura tre giorni (dal settimo al nono) e prelude alla festa del decimo giorno, che si conclude col rogo delle gigantesche effigi dei tre demoni (Rāvaṇa, Kumbhakarṇa e Meghanāda) sconfitti da Rāma secondo il racconto mitico del *Rāmāyaṇa*. Fin dall'antichità si celebra in India anche un'altra *Daśaharā*, quella in onore del sacro Gange, ovvero della Dea Gaṅgā, in ricordo del giorno – il decimo di luna crescente del mese di Jyeṣṭha (maggio-giugno) – in cui la divina fiumana sarebbe discesa dal cielo sulla terra con l'aiuto di Śiva; anche la simbologia di questa festa appare chiara, se si pensa che in tale periodo le acque raggiungono il loro minimo stagionale, prima di essere di nuovo ingrossate dalle piogge del monzone. In tale occasione si deve praticare il culto della

Dea fluviale in uno dei sette modi ricordati dai testi: invocarne il nome, vederla, toccarne le acque, berle, bagnarsi, sostarvi e rimuovere l'argilla dal suo letto (Sharma, 1978, p. 22). La festa si celebra in tutta l'India: nei luoghi lontani dal corso del fiume sacro si utilizza la sua acqua (*gaṅgā-jala*) conservata in vasi sigillati e utilizzata nel corso dell'anno per il culto e la purificazione. D'altra parte, secondo la tradizione, il Gange scorre non solo sulla terra, ma anche in cielo e sottoterra, per cui ogni acqua che sgorga dal sottosuolo è acqua della Gaṅgā.

Assai popolare ed estremamente suggestiva è la festa di *Divālī*, l'antica *Dīpāvalī* delle fonti puraniche e letterarie in sanscrito, che si celebra ancora durante i quattro giorni a partire dal quattordicesimo di luna calante del mese lunare di Kārttika (ottobre-novembre); deve il suo nome al fatto che lunghe file (*āvalī*) di lucerne vengono disposte sulle terrazze, sui davanzali e davanti alle soglie delle case e vengono inoltre affidate alla corrente dei fiumi in onore di Śrī o Lakṣmī, la dea della fortuna e della bellezza, consorte di Viṣṇu, e, nel medesimo tempo, in memoria del ritorno trionfale di Rāma nella sua capitale Ayodhyā. Non diversamente dai demoni del mito di Durgā, le tenebre delle notti senza luna rappresentano le forze del male, e le luci la vittoria su di esse.

La medesima simbologia della luce che vince le tenebre è alla base di una delle maggiori feste religiose dell'India, che si celebra nella quattordicesima notte di luna calante del mese di Phālguna (febbraio-marzo) e che prende il nome di «grande notte di Śiva» (*Mahā-śiva-rātri*). A squarciare le tenebre con la sua luce sfolgorante è, in questo caso, l'evocazione del mito del *jyotir-liṅga*, la gigantesca colonna di fuoco sorta all'inizio dei tempi come «segno» (*liṅga*) della presenza di Śiva. In questa che, secondo un'interessante interpretazione, è una trasformazione puranica del culto vedico del fuoco (Anand, 1991, p. 20), non solo nell'India meridionale (e, soprattutto, sul sacro monte di Aruṅācala, odierna Tiruvaṅṅāmalai), ma nell'intero territorio, specialmente nei santuari che ospitano gli altri undici *jyotir-liṅga*, si accendono imponenti strutture a forma di colonna che evocano l'evento mitico. Preceduta, nelle aree śaiva, da due settimane di festeggiamenti, la celebrazione di *Śiva-rātri* consiste essenzialmente in un digiuno e in una veglia (*jāgarāṇa*) che dura per l'intera notte, accompagnata da continui rintocchi di campane, durante la quale si ascoltano recitazioni di racconti mitici (*kathā*) e si eseguono diversi *abhiṣeka* del liṅga (con latte, cagliata, miele e burro fuso) e una *pūjā* che comprende offerte di

foglie di *bilva* e altri doni; sono inoltre componenti essenziali della veglia la meditazione (*dhyāna*), la recitazione (*japa*) delle litanie di nomi di Śiva e il canto delle sue lodi (*bhajana*).

Concludiamo questa breve esposizione su alcune delle principali feste religiose degli hindū con la festa di *Holi*, che si celebra con grande allegria in tutta l'India nel giorno di luna piena (*pūrṇimā*) del mese di Phālguna, che è anche l'ultimo giorno di quel mese, col quale si conclude l'anno secondo il calendario tradizionale. Si tratta con tutta probabilità di una festa molto antica della fertilità dedicata in seguito a Kāma, il dio dell'amore ridotto in cenere da Śiva. Il fuoco è presente nella sua simbologia attraverso la consuetudine di accendere grandi falò, anche in ricordo della misera fine della demonessa Holikā, che perseguitava il giovane Prahlāda, devoto di Viṣṇu. Il resto è un allegro carnevale di primavera, durante il quale ogni scherzo è ammesso e la gente usa spruzzarsi reciprocamente addosso acqua colorata fra un risuonare di tamburi; è una festa della trasgressione, nella quale non esistono più barriere sociali e cadono tutti i tabù. Fatto straordinario per una società come quella hindū, ma non insolito durante i pellegrinaggi e le feste, almeno per un giorno le rigide regole della casta non valgono più: il brāhmaṇa può abbracciare lo śūdra e l'uomo riscopre quel senso innato e insopprimibile di libertà che costituisce il fine ultimo della sua esistenza terrena.

BIBLIOGRAFIA

- Anand, S., 1991: *Major Hindu Festivals. A Christian Appreciation*, Bombay.
- Auboyer, J., 1965: *Introduction à l'étude de l'art de l'Inde*, Roma.
- Ayyar, P.V.J., 1982: *South Indian Festivities*, New Delhi.
- Banerjee, B.N., 1979: *Hindu Culture, Custom and Ceremony*, Delhi.
- Bäumer, B., 1991: *From Guhā to Ākāśa: The Mystical Cave in the Vedic and Śaiva Traditions*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 105-122.
- Béteille, A., 1986: *Individualism and Equality*, in «Current Anthropology», 27, Chicago, pp. 121-134.
- Bharati, A., 1963: *Pilgrimage in the Indian Tradition*, in «History of Religions», 3, Chicago, pp. 135-167.
- Bhardwaj, S.M., 1973: *Hindu Places of Pilgrimage in India (A Study in Cultural Geography)*, Delhi.
- Bhattacharya, N.N., 1975: *Ancient Indian Rituals and Their Social Contents*, Delhi.

- Biardeau, M., 1976: *Le sacrifice dans l'hindouisme*, in Biardeau, M. - Malamoud, C., *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, pp. 7-154.
- Bouez, S. (a cura di), 1992: *Ascèse et renoncement en Inde. Ou la solitude bien ordonnée*, Paris.
- Bouillier, V. - Toffin, G. (a cura di), 1993: *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris.
- Brunner-Lachaux, H. (a cura di), 1963: *Somaśambhupaddhati. Le rituel quotidien dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu*. Première Partie, Pondichéry.
- Buck, C.H., 1977 [1917]: *Faiths, Fairs & Festivals of India*, New Delhi.
- Caracchi, P., 1978: *La presenza divina nella mūrṭi secondo i Purāṇa*, Torino.
- Idem, 1983: *La Rāmāḷā di Rāmnagar (Benares): vitalità di una tradizione*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», 43, Napoli, pp. 109-134.
- Chakraborti, H. (a cura di), 1973: *Asceticism in Ancient India in Brahmanical, Buddhist, Jaina and Ajivika Societies [from the earliest times to the period of Śaṅkarāchārya]*, Calcutta.
- Chakravarty, K.K., 1992: *Ujjain. The City Eternal*, New Delhi-Bhopal.
- Chatterji, S.K. (a cura di), 1976: *A shortened Arya Hindu Vedic wedding and initiation ritual*, Calcutta.
- Chaudhuri, N.C., 1979: *Hinduism: A Religion to Live by*, London.
- Clévenot, M. (a cura di), 1987: *L'état des religions dans le monde*, Paris [trad. it. *Rapporto sulle religioni. Analisi dei fenomeni religiosi nel mondo d'oggi*, 2 voll., Firenze 1989].
- Colas, G. (a cura di), 1986: *Le Temple selon Maṛīci*, Pondichéry.
- Cortelazzo, M. - Zolli, P., 1979: *Dizionario etimologico della lingua italiana*, vol. I, Bologna.
- Crooke, W., 1968 [1896²]: *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 2 voll., Delhi.
- Dandekar, R.N., 1967: *Some Aspects of the History of Hinduism*, Poona.
- Dange, S.S., 1985: *Hindu Domestic Rituals. A Critical Glance*, Delhi.
- Darian, S.G., 1978: *The Ganges in Myth and History*, Honolulu.
- Das, R.K., 1991: *Temples of Tamilnad*, Bombay.
- Das, V., 1977 [1982²]: *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Delhi.
- Datta, V.N., 1988: *Sati. A Historical, Social and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow Burning*, New Delhi.
- Dave, J.H., 1970² [1957-1961]: *Immortal India*, 4 voll., Bombay.
- Deleury, G.A., 1960: *The Cult of Viṭhobā*, Poona.
- Idem, 1978: *Le modèle indou*, Paris [trad. it. *Il modello indù. Le strutture della società indiana di ieri e di oggi*, Firenze 1982].
- Dhaky, M.A., 1991: *The Architectonics of the «Śāstrīya-Saṃgītā» of India*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 397-407.

- Dirks, N.B., 1989: *The Original Caste: Power, History and Hierarchy in South Asia*, in «Contributions to Indian Sociology», n.s., 23/1, Delhi, pp. 59-77.
- Dubois, J.A., 1972: *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Oxford.
- Dumézil, G., 1968: *Mythe et épopée I*, Paris [trad.it. *Mito e epopea. La terra alleviata. L'ideologia delle tre funzioni nelle epopee dei popoli indoeuropei*, Torino 1982].
- Dumont, L., 1966: *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris [trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano 1991].
- Idem, 1987: *On Individualism and Equality*, in «Current Anthropology», 28, Chicago, pp. 669-677.
- Dyczkowski, M.S.G., 1989: *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*, Delhi.
- Eck, D.L., 1981: *Darśan. Seeing the Divine Image in India*, Chambersburg.
- Eadem, 1983: *Banaras: City of Light*, London.
- Eliade, M., 1972²: *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris [trad. it. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, Firenze 1982].
- Ensink, J., 1974: *Problems of the study of pilgrimage in India*, in «Indologica Taurinensia», 2, Torino, pp. 57-79.
- Eschmann, A. - Kulke, H. - Tripathi, G.C. (a cura di), 1978: *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi.
- Favaro, G., 1993: *Contesto e significato della «pūjā» quotidiana nel mondo religioso-culturale indu, in Canobbio, G. (a cura di), Dio, mondo e natura nelle religioni orientali*, Padova, pp. 31-66.
- Fuller, C.J., 1992: *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton.
- Gaborieau, M., 1992: *Des dieux dans toutes les directions. Conception indienne de l'espace et classification des dieux*, in *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, pp. 23-42.
- Ganhar, J.N., 1973: *Jammu Shrines and Pilgrimages*, New Delhi.
- Ghurye, G.S., 1964²: *Indian Sadhus*, Bombay.
- Glaserapp, H. von, 1928: *Heilige Stätten Indiens*, München.
- Gnoli, R. - Orofino, G. (a cura di), 1994: «Nārōpā», *Iniziazione (Kālacakra)*, Milano.
- Goswami, B.B. - Morab, S.G., 1980: *Chamundeswari Temple in Mysore*, Calcutta.
- Halbfass, W., 1992 [1991]: *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Delhi.
- Harshananda, Swami, 1991⁴: *All About Hindu Temples*, Madras.
- Havell, E.B., 1905: *Benares, the Sacred City. Sketches of Hindu life and religion*, London.
- Heesterman, J.C., 1985: *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago.

- Herbert, J., 1957: *Banaras. A Guide to Panch-kroshi Yatra*, Calcutta.
- Hocart, A.M., 1950 [1938]: *Caste: A Comparative Study*, London.
- Hutton, J.H., 1949: *Les castes dans l'Inde*, Paris.
- Jacques, C., 1960: *Les pèlerinages en Inde*, in *Les pèlerinages*, Paris, pp. 157-197.
- Idem, 1962: *Gayā Māhātmya*, Pondichéry.
- Janaki, S.S. (a cura di), 1988: *Śiva Temple and Temple Rituals*, Madras.
- Jha, M., 1985: *The Origin, Type, Spread & Nature of Hindu Pilgrimage*, in Jha, M. (a cura di), 1985, pp. 11-16.
- Jha, M. (a cura di), 1985: *Dimensions of Pilgrimage. An Anthropological Appraisal (Based on the Transactions of a World Symposium on Pilgrimage)*, New Delhi.
- Joshi, R.V., 1959: *Le rituel de la dévotion kṛṣṇaite* («Publications de l'Institut Français d'Indologie», 17), Pondichéry.
- Justice, C., 1997: *Dying the Good Death. The Pilgrimage to Die in India's Holy City*, Delhi.
- Kane, P.V., 1968-1977² [1930-1962]: *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, 5 voll., Poona.
- Karve, I., 1962: *On the road: A Maharashtrian Pilgrimage*, in «Journal of Asian Studies», 22, New York, pp. 13-30.
- Kaushik, M., 1976: *The Symbolic Representation of Death*, in «Contributions to Indian Sociology», n.s., 10, Delhi, pp. 265-292.
- Kaviraj, G.N., 1976: *Puja-tattva (Essence of Worship)*, Varanasi.
- Klass, M., 1980: *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*, Philadelphia.
- Klostermaier, K.K., 1990: *A Survey of Hinduism*, New Delhi.
- Kramrisch, S., 1986² [1946]: *The Hindu Temple*, Delhi.
- Eadem, 1991: *Space in Indian Cosmogony and in Architecture*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 101-104.
- Krishnananda, Swami, 1982: *Spiritual Import of Religious Festivals*, Shivanandanagar.
- Kulke, H., 1970: *Cidambaramāhātmya. Eine Untersuchung der religions-geschichtlichen und historischen Hintergründe für die Entstehung der Tradition einer südindischen Tempelstadt*, Wiesbaden.
- Madan, T.N. (a cura di), 1988²: *Way of Life: King, Householder, Renouncer. Essays in honour of Louis Dumont*, Delhi.
- Magnone, P., 1989: *L'Arbuda-khaṇḍa dello Skanda-purāṇa*, in «Memorie dell'Istituto Lombardo - Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere - Scienze Morali e Storiche», 29/2, Milano, pp. 49-92.
- Malamoud, C., 1976: *Terminer le sacrifice*, in Biardeau, M. - Malamoud, C., *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, pp. 155-204.
- Idem, 1989: *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris [trad. it. *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milano 1994].

- Malville, J.M., 1991: *Astrophysics, Cosmology and the Interior Space of Indian Myths and Temples*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 123-144.
- Meister, M.W., 1991: *The Hindu Temple: Axis of Access*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 269-280.
- Mīnā, V., [s.d.]: *Dakṣiṇa Bhārata ke maṃdira*, Kanyākumārī.
- Mitchell, G., 1977: *The Hindu temple: an introduction to its meaning and forms*, London.
- Mohapatra, G., 1979: *The Land of Viṣṇu (A Study on Jagannātha Cult)*, Delhi.
- Mukherjee, P., 1988: *Beyond the four varnas. The Untouchables in India*, Shimla-Delhi.
- Munshi, K.M., 1976⁴ [1951]: *Somanatha: The Shrine Eternal*, Bombay.
- Murthy, C.K., 1985: *Saiva Art and Architecture in South India*, Delhi.
- Nagaswamy, R., 1991: *The Brahadiśvara as Paramākāśa*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 299-310.
- Nāṭānī, P.N., 1987: *Hamāre tyohāra aura utsava*, Dillī.
- Olivelle, P., 1986: *Renunciation in Hinduism. A Medieval Debate, I: The Debate and the Advaita Argument*, Vienna.
- Idem (a cura di), 1997: *Rules and Regulations of Brahmanical Asceticism. «Yatidharmasamuccaya» of Yādava Prakāśa*, Delhi.
- Pai, D.A., 1981 [1928]: *Religious sects in ancient India (Ancient and Medieval)*, Delhi.
- Pandey, R., 1979: *Kasi Through The Ages*, Delhi.
- Pandey, R.B., 1969²: *Hindu Saṃskāras (Socio-religious Study of the Hindū Sacraments)*, Delhi.
- Pandian, V., 1980: *Upanayana in Social Perspective*, Madras.
- Parry, J.P., 1979: *Caste and Kinship in Kangra*, London.
- Idem, 1994: *Death in Banaras*, Cambridge.
- Patel, S.K., 1992: *Hinduism in India. A Study of Viṣṇu Worship*, Delhi.
- Pathak, V.S., 1987: *Smārta Religious Tradition (Being a Study of the Epigraphic Data on the Smārta Religious Tradition of Northern India c. 600 a.D. to c. 1200 a.D.)*, Meerut.
- Pathar, S.V., 1974: *Temple and its significance*, Tiruchirapalli.
- Piano, S., 1979: *Le «celebrazioni» dei luoghi santi nella tradizione religiosa dell'induismo*, in «Aevum», 53, Milano, pp. 213-229.
- Idem, 1980: *Caste indiane. Una struttura che resiste*, in AA.VV., *Popoli diversi*, vol. V, Torino, pp. 126-131.
- Idem, 1984: *Peccato, penitenza ed espiazione nella prassi religiosa tradizionale dell'India*, in AA.VV., *Peccato e riconciliazione nelle religioni*, Atti del VI Seminario Teologico-Missionario, Bologna, pp. 133-147.
- Idem, 1990: *Il mito del Gange (Gaṅgā-māhātmya)*, Torino.
- Idem (a cura di), 1994: *Bhagavad-gītā. Il Canto del Glorioso Signore*, Ciniello Balsamo.

- Idem, 1996: *Sanātanadharmā. Un incontro con l'«induismo»*, Cinisello Balsamo.
- Piantelli, M., 1993: *L'India e il peccato*, in «Annuario Filosofico», 9, pp. 73-93.
- Pillai, N.V., 1982² [1929]: *Temples of the Setu and Rameswaram*, Delhi.
- Pillay, K.K., 1953: *The Śucīndram Temple. A monograph*, Adyar, Madras.
- Piretti Santangelo, L., 1991: *Satī. Una tragedia indiana*, Bologna.
- Prasad, R.C. (a cura di), 1995 [1993]: *The Vivāha. The Hindu Marriage Samskāras*, Delhi.
- Idem (a cura di), 1997 [1995]: *The Śrāddha. The Hindu Book of the Dead. A Treatise on the Śrāddha Ceremonies*, Delhi.
- Idem (a cura di), 1997: *The Upanayana. The Hindu Ceremonies of the Sacred Thread*, Delhi.
- Quigley, D., 1993: *The interpretation of caste*, Oxford.
- Raghavan, V., 1979: *Festivals, Sports and Pastimes of India*, Ahmedabad.
- Raheja, G.G., 1988: *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago.
- Rājīva, R.K., 1979: *Hamāre pūjya tīrtha*, Dillī.
- Raman, K.V., 1975: *Śrī Varadarājaswāmi Temple - Kāñchi. A Study of its History, Art and Architecture*, New Delhi.
- Rao, S.K.R., 1993-94: *Art and Architecture of Indian Temples*, 2 voll., Bangalore.
- Roussel, R., 1954: *Les pèlerinages à travers les siècles*, Paris.
- Roy, D.K. - Devi, I., 1955: *Kumbha. India's ageless festival*, Bombay.
- Saraswati, B.N., 1975: *Kashi: Myth and Reality of a Classical Cultural Tradition*, Simla.
- Idem, 1983: *Traditions of Tirthas in India: the anthropology of Hindu pilgrimage*, Varanasi.
- Idem, 1985: *Kashi Pilgrimage - The End of an Endless Journey*, in Jha, M. (a cura di), 1985, New Delhi, pp. 91-104.
- Satyamurti, T., 1978: *The Nataraja Temple. History, Art and Architecture*, New Delhi.
- Schermerhorn, R.A., 1978: *Ethnic Plurality in India*, Tucson.
- Scialpi, F., 1991: *La festa di Pongal a Madurai*, Supplemento n. 68 agli «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», 51/3, Napoli.
- Sharma, B.N., 1978: *Festivals of India*, New Delhi.
- Sharma, N.K., 1979: *Varanasi. The City of Burning and Learning*, Varanasi.
- Sharma, P.L., 1991: *Ākāśa and Sound: With Special Reference to Music*, in Vatsyayan, K. (a cura di), 1991, pp. 409-414.
- Sherring, M.A., 1868: *The Sacred City of the Hindus; an account of Benares in ancient and modern times*, London.
- Sinha, B.C., 1983: *Hinduism and Symbol Worship*, Delhi.

- Sinha, S. - Saraswati, B.N., 1978: *Ascetics of Kashi. An anthropological exploration*, Varanasi.
- Sircar, D.C., 1998 [1973²]: *The Śākta Pīṭhas*, Delhi.
- Sivananda, Swami, 1983⁴: *Hindu Fasts and Festivals*, Shivanandanagar.
- Sivaramamurti, C., 1976: *Gaṅgā*, New Delhi.
- Spera, G., 1977: *Some notes on Prayāga-māhātmya*, in «Indologica Taurinensia», 5, Torino, pp. 179-197.
- Idem, 1985-86: *Gayā-māhātmya as depicted in Skanda-purāṇa V, i*, 57-59, in «Indologica Taurinensia», 13, Torino, pp. 321-333.
- Idem, 1992: *La terra santa di Avanti (Sommari dello Skanda-purāṇa, V, 1)*, Torino.
- Srinivas, M.N., 1976: *The Remembered Village*, Berkeley.
- Idem, 1978 [1962]: *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay.
- Srinivasa Chari, S.M., 1994: *Vaiṣṇavism. Its Philosophy, Theology and Religious Discipline*, Delhi.
- Śrīśaraṇa, 1986: *Bhāratīya vrata evaṃ tyohāra kośa*, Dillī.
- Sukul, K.N., 1974: *Varanasi down the Ages*, Patna.
- Thakur, U., 1963: *The History of Suicide in India. An Introduction*, Delhi.
- Thomas, P., 1984 [1971]: *Festivals and Holidays of India*, Bombay.
- Tripathi, B.D., 1978: *Sadhus of India. The Sociological View*, Bombay.
- Tripāṭhī, R.P., 1978² [1971]: *Hinduom ke vrata, parva aura tyauhāra*, Ilāhābāda.
- Upadhyay, G.P., 1979: *Brāhmaṇas in Ancient India*, Delhi.
- Vatsyayan, K. (a cura di), 1991: *Concepts of Space Ancient and Modern*, New Delhi.
- Vidyarnava, S.C., 1979⁴ [1918]: *The Daily Practice of the Hindus, containing the Morning and Midday Duties*, New Delhi.
- Vidyarthi, L.P., 1978² [1961]: *The Sacred Complex of Hindu Gaya*, Delhi.
- Vidyarthi, L.P. - Jha, M., 1974 (a cura di): *Symposium on the Sacred Complexes of India*, Ranchi.
- Vidyarthi, L.P. - Jha, M. - Saraswati, B.N., 1979: *The Sacred Complex of Kashi (A Microcosm of Indian Civilization)*, Delhi.
- Viraraghavacharya, T.K.T., 1977: *History of Tirupati*, vol. I, Tirupati.
- Welbon, G.R. - Yocum, G.E. (a cura di), 1982: *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, New Delhi.
- Zimmer, H., 1946: *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York [trad. it. *Miti e simboli dell'India*, Milano 1993].
- Zimmermann, F., 1982: *La Jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris.