



Consonanze 11.1

ANANTARATNAPRABHAVA

STUDI IN ONORE DI GIULIANO BOCCALI

*a cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini,
Chiara Policardi, Paola M. Rossi*

I



Anantaratnaprabhava

Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

I

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana

del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.1

Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahamūr̥ti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

INDICE

VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive
Veda e Iran antico, lingua e grammatica
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihaḍe*
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *'As a She-Elephant, I Have Broken the Tie'. Notes on the*
Therī-apadāna-s
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*
Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*
nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d'amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *"The Poetry of Thought" in the Theology of the Tripurārahasya*
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*
Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*
concetto di 'ishq nella cultura letteraria urdū
Thomas Dähnhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*
centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell'ambito della didattica dello yoga*
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 391 *Tabula gratulatoria*

VOLUME SECONDO

Filosofie

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*
Elisa Freschi (Università Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per
una tassonomia del fenomeno onirico*
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento
di Vasubandhu*
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimosa e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal
Vyaktiviveka di Mahimabhaṭṭa*
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed
estetica indiana*
Mimma Congedo, PhD
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

Palazzi, templi e immagini

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of
Umāmāheśvara and the Śaivism of Uttarakhand*
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

Tra ieri e oggi. Letteratura e società

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel Romiyo Jūliyaṭ aur Aṁdherā*
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 «*Only consideration is a good girl*». *Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

Studi sul Tibet

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

Il sacrificio della *satī* e la «crisi della presenza»

Bruno Lo Turco

1. Introduzione

Sebbene il rito d'immolazione della *satī*, la “moglie virtuosa” che sale sulla pira del marito morto, rappresenti un *tòpos* annoso, se non logoro, dell'etnografia dedicata al subcontinente indiano, crediamo che alcuni concetti centrali dell'etnologia storicistica di Ernesto De Martino siano particolarmente atti a gettare su di esso nuova luce.¹ Nella sezione principale del presente articolo, la terza, sarà appunto proposta un'interpretazione di quel rito rinnovata sulla base della visione di De Martino (1948, 94): interpreteremo l'immolazione della *satī* quale espressione di un «dramma esistenziale», per il quale «la comunità nel suo complesso [...] si apre alla vicenda dell'esserci che si smarrisce e si ritrova». Nella prima sezione saranno invece introdotte le questioni generali, legate alla *satī*, dei poteri magici femminili e della posizione della donna entro la società hindu regolata dal *dharma*; nella seconda sezione saranno ripercorse sinteticamente le precedenti interpretazioni del rito della *satī*. La quarta e ultima sezione esporrà le conclusioni, additando un possibile ampliamento dell'uso del pensiero di De Martino in campo indologico.

La paura che in innumerevoli culture gli uomini hanno delle donne proviene dal fatto che l'utero e le funzioni riproduttive femminili sembrano rappresentare una minaccia magica. Le donne sono viste non solo come direttamente connesse alla produzione della vita, ma anche alla sua cessazione, come se il primo aspetto implicasse di necessità il secondo. L'utero è percepito come un che di demoniaco, come l'apertura attraverso cui il sacro e il numinoso premono per irrompere nel mondo socializzato e disgregarlo. Non per nulla si crede che il parto produca contaminazione e il sangue mestruale è quasi universalmente avvertito come infausto, se non spaventoso (vd. Shorter 1982, 286 ss.; Magli 2007, 56, 58-59).

1. Progetto centrale di De Martino (1908-1965), una figura d'intellettuale tra le più significative nell'Italia del Novecento fu, appunto, quello della fondazione di un'etnologia storicistica, la quale, in contrasto con i principali indirizzi dell'antropologia culturale dell'epoca, tenesse conto dello storicismo di Benedetto Croce e dell'esistenzialismo di Martin Heidegger.

Il corpo delle donne marca, dunque, il confine tra il mondo socializzato all'esterno e la natura caotica all'interno. Questo confine è attraversato specialmente in due occasioni: l'accoppiamento e il parto (vd. Magli 2007, 45-46). Nel primo caso qualcosa che appartiene all'ordinato mondo esterno entra nell'indistinto mondo interno; nel secondo avviene l'opposto. In ambedue i casi, il contatto tra i due domini contrapposti causa una contaminazione. È appunto l'estrema rilevanza magico-rituale delle due trasgressioni dell'accoppiamento e del parto che impone alla donna le funzioni esclusive di moglie e madre. In altre parole, le donne sono assimilate al loro utero e alla loro capacità di porre le due dimensioni in contatto. Il controllo sulla donna serve, in effetti, a garantire il controllo sull'utero.

Prendendo in esame il punto di vista del diritto tradizionale brahmanico (*dharmasāstra*), la diffidenza verso le donne vi è espressa inequivocabilmente: la MS (9.17) afferma che le donne sono associate per natura a 'ira' (*krodha*), 'disonestà' (*anārjava*), 'malevolenza' (*drohabhāva*). Questa sfiducia riflette precisamente il timore suscitato dall'utero e dalle funzioni riproduttive femminili. La donna mestruta è per gli uomini una fonte d'impurità paragonabile a quella rappresentata da coloro che si trovano totalmente al di fuori della comunità regolata dal *dharma* (MS 5.85). Un rapporto sessuale con tale donna produce un'impurità equivalente a quella del rapporto con un animale (MS 11.174). Ella è evitata in particolare dai brahmani, poiché la purezza rituale è per costoro il valore supremo. Dal punto di vista dei brahmani la donna mestruta costituisce un abominio comparabile a un fuoricasta, a un maiale o a un cane: proprio come questi ella non deve volgere lo sguardo a un brahmano che stia mangiando (MS 3.239), quando, cioè, il pericolo di contaminazione è massimo (vd. Dumont 1980, 52). Il brahmano, dal canto suo, non deve mangiare cibo toccato da quella, proprio come se lo avesse toccato un cane (MS 4.208). Alla donna mestruta non deve neppure rivolgere parola (MS 4.57). Se un brahmano avesse con quella un rapporto sessuale, perderebbe la sua 'sapienza' (*prajñā*), 'splendore' (*tejas*), 'forza' (*bala*), 'visione' (*cakṣus*), 'vitalità' (*āyus*) (MS 4.41): ella ostacola, dunque, l'accesso al trascendente. Secondo la nota narrazione di *Taittirīyasamhitā* 2.5.1 ss., dopo l'uccisione di Viśvarūpa, Indra trasferì un terzo dell'impurità generata dall'omicidio di un brahmano alle donne. Questa impurità prese la forma di sangue mestruale (vd. Leslie 1995, 250-1). Dunque, il sangue mestruale rimanda direttamente al peccato e crimine tra tutti più grave, l'omicidio di un brahmano, ed è pertanto estremamente infausto. Ancora, se un brahmano è testimone di un parto, perde l'accesso allo 'splendore' (*tejas*) (MS 4.44), ossia il suo contatto con il trascendente. La MS (2.213) chiarisce come la stessa 'natura propria' (*svabhāva*) delle donne consista nel 'corrompere' (*dūṣaṇa*) gli uomini, suscitandone i desideri carnali. In altre parole, le donne non potrebbero fare a meno di esercitare la loro sessualità (cf. Stein 1978, 264). Poiché l'ovvio controllore della sessualità di una donna è il marito, ella deve sposarsi il prima possibile – del

resto il fenomeno indiano del matrimonio di ragazze prepuberi (previsto anche da MS 9.94) è proverbiale.

Tutte le classi sociali (*varṇa*) contribuiscono alla configurazione del *dharmā*, l'armonia sociale. Eppure, le donne non sono pienamente integrate in quest'ordine: non è loro permesso compiere quei doveri rituali che strutturano la società. Tale esclusione le pone in una sorta di classe sociale separata, gerarchicamente equivalente a quella dei servi (*śūdra*). Da una parte le donne partecipano del *dharmā*, giacché sono coinvolte nel sacramento (*saṃskāra*) centrale, il matrimonio (*vivāha*); dall'altra, a causa della loro intrinseca costituzione, sono costanti, potenziali fonti di perversione del *dharmā* stesso. Nessuno, uomo o animale che sia, è nella stessa posizione. Lo status ambivalente della donna la rende più pericolosa dei *caṇḍāla*, i fuoricasta per eccellenza, che sono totalmente al di fuori dell'ordine sociale. Proprio perché le donne partecipano all'ordine sociale, senza arrivare a esserne parte integrale, possono pervertirlo, agendo da dentro. Di conseguenza, la MS (5.147-148; cf. 9.2-3) premette alla sezione sui doveri (*dharmā*) delle donne che esse non devono mai godere d'autonomia (*svatantratā*): la giovane sarà sotto la tutela del padre, l'adulta dipenderà dal marito, la vedova dai figli. In altre parole, una donna non è, per esprimerci col linguaggio della giurisprudenza, soggetto di diritto. Esiste solo come moglie o madre. Va pensata solo in relazione all'uomo, o piuttosto come sua appendice. L'unico fondamentale 'rito di passaggio' (*saṃskāra*) per una donna è appunto il matrimonio (vd. Gombrich Gupta 2000, 92).

Dunque, le donne sono rappresentate come portatrici di un indissolubile nocciolo di impurità. Finché il marito vive, il matrimonio disattiva questa impurità costituzionale, poiché sotto tutti gli aspetti una moglie diviene l'estensione del marito. E a quest'ultimo i sacramenti (*saṃskāra*) possono, invece, conferire una piena purezza.

2. Le spiegazioni

Lo scopo e il senso del rito dell'immolazione della *satī* sulla pira del marito² sono lungi dall'essere compiutamente determinati dagli studiosi: il rito, sia pure ben noto alla letteratura epica – si pensi al celebre episodio di Madrī narrato nell'*Ādi-parvan*³ –, non sembra possedere un chiaro fondamento mitico, giuridico o rituale.

2. In sanscrito il rito è detto *sahagamana* ('dipartire insieme'), oppure *sahamarāṇa* ('morire insieme'), o anche *anumarāṇa* ('morire al seguito'); nelle fonti moderne, per metonimia, è denominato *satī* o *suttee*.

3. MBh 1.125. Secondo il mito, Pāṇḍu, re di Hastināpura, padre dei Pāṇḍava, marito di Madrī e Kuntī, fu maledetto per aver colpito con una freccia, sia pure involontariamente, il saggio Kindama sotto le mentite spoglie di un cervo. La maledizione condannava Pāṇḍu a cadere morto non appena

Innanzitutto, non gode di un precedente divino: Satī, intesa come dea, non sale sulla pira di suo marito Śiva in alcuna versione del mito.⁴ Inoltre, la MS non menziona affatto il rito (cf. Dehejia 1994, 52); di nuovo, esso non è contemplato neppure nella quasi altrettanto autorevole *Yajñyavalkyasmṛti*. Infine, il rito non compare tra i sacramenti o riti di passaggio (*saṃskāra*), né è prescritto dai manuali di rituale. Quando menzionato, è considerato, al più, opzionale (vd. Pandey 1969, 52-53; Leslie 1991, 183; Piretti Santangelo 1991, 131 ss.).

Da un punto di vista etnologico, non è chiaro su quale credenza specifica si basi l'immolazione della *satī*. Secondo alcuni (vd. Courtright 1994, 28) il rito sarebbe spiegato dalla credenza che esista tra i coniugi un vincolo indissolubile, «ontologico». Tuttavia, un vincolo già irriducibile non richiederebbe alcuno specifico intervento: nessuna omissione potrebbe indebolirlo, nessuna azione rafforzarlo. Il ricorso a questo rito sarebbe improbabile, se la *satī* fosse consapevole di non poter ottenere alcunché. Del resto, lo stesso Menski (1998, 79), che sostiene appunto la teoria della credenza in un legame «ontologico», nota che la donna può usare questa stessa nozione per giustificare il suo rifiuto di immolarsi: i coniugi si riuniranno comunque, proprio perché sono già indissolubilmente vincolati.

Una teoria analoga è basata su una presunta convinzione della donna di avere l'obbligo morale di condividere il destino del marito (vd. e.g. Harlan 1994, 86). Tuttavia, perfino Tryambaka (XVII-XVIII sec.), nella sua *Strīdharmapaddhati* ('Guida al dovere delle donne'), pur decisamente favorevole al sacrificio – asserisce che l'auto-immolazione della *satī* oblitera sia i peccati di lei sia quelli del marito –, è costretto ad ammettere che il rito è solo opzionale (*kāmya*). Conferma così, implicitamente, che l'immolazione della *satī* non è imposta da una qualche incontrovertibile necessità, morale o ontologica che sia (cf. Leslie 1991, 183 ss.; 1995, 293-5).

Senza dubbio il sacrificio della *satī* proviene in origine da un tipo di cerimonia in cui coloro che sono legati a una persona morta da una relazione di assoluta dipendenza la seguono nell'aldilà (vd. e.g. Piretti Santangelo 1991, 97; Fisch 2005). L'idea del "following into death" potrebbe essere contemplata almeno negli strati più antichi della tradizione vedica (vd. AS 18.3.1; cf. ṚV 10.18.8-9). Essa implica, com'è ovvio, un cielo – detto genericamente 'mondo del marito' (*patiloka* in AS

avesse cercato di accostarsi alla moglie. In seguito, Pāṇḍu camminando da solo con Madrī in una foresta, obnubilato dalla primavera, cercò di cingerla, nonostante ella cercasse di sottrarsi all'abbraccio per salvarlo. Pāṇḍu morì quindi all'istante. Durante il rito funebre, ambedue le mogli di Pāṇḍu si predisposero a salire sulla pira del marito, ma a Kuntī fu chiesto di rinunciare in modo che potesse prendersi cura dei figli. Si sacrificò, allora, la sola, incolpevole, Madrī.

4. Satī è figlia di Dakṣa, generato dal pollice destro di Brahmā, e moglie di Śiva. Il mito narra che Dakṣa, predisponendosi a celebrare un sacrificio solenne, insultò Śiva col mancato invito alla cerimonia. Come atto di protesta contro la lite tra padre e marito, Satī si suicidò gettandosi nel fuoco sacrificale. Vd. Courtright 1994, 30-31; Dehejia 1994, 50; Hawley 1994, 14.

cit., *bhartyloka* in MS 5.165) – dove la coppia possa esistere stabilmente. Se però questo tipo di aldilà fosse rimasto il presupposto centrale del rito, bisognerebbe supporre che la *satī* non abbia accettato la nozione di *saṃsāra*. Secondo tale nozione il percorso di ciascuno, uomo o donna, è strettamente individuale (cf. Menski 1998, 80). Le due concezioni, cielo come soggiorno definitivo e *saṃsāra*, apparentemente incompatibili, sono simultaneamente presenti in India almeno dall'epoca della composizione delle *Upaniṣad*.⁵ Il sacrificio della *satī* presuppone, dunque, il netto prevalere della credenza in un aldilà stabile su quella nel *saṃsāra*? Sfortunatamente non esiste una produzione etnografica sistematica su questo tema; tuttavia nessun autore è in grado di stabilire una diretta connessione tra una specifica visione escatologica della *satī* e il rito d'immolazione.

Nell'India del *rāj* britannico questo rito ha assunto un significato politico, che ha finito per metterne in ombra gli aspetti tradizionali. L'attribuzione di un implicito valore politico al sacrificio della *satī* probabilmente risale al primo grande riformatore hindu, Ram Mohan Roy (1772-1833). Secondo Roy la riforma religiosa doveva aprire la strada al rinnovamento socio-politico (vd. Marchignoli 2007, 108, 112). Nell'ottica riformatrice il rito era inteso quale tipica espressione di un atteggiamento superstizioso di cui l'India doveva liberarsi, così da tornare a quella pura razionalità della quale si supponeva che i testi vedantici fossero l'espressione. Sulla scia della campagna d'opinione di Roy, nel 1829 Lord Bentinck, Governatore generale dell'India, proibì il *suttee* in tutti i territori sotto il dominio britannico. Tuttavia, ancora prima dell'emanazione del decreto, la riprovazione verso tale forma d'immolazione, considerata espressione d'un sentimento anti-hindu, aveva determinato una reazione contraria, consistente nell'esaltazione del rito con conseguente recrudescenza dello stesso, reazione che è durata sin quasi ai nostri giorni (vd. e.g. Stein 1978, 258 ss.; Hawley 1994, 4-5). Se prendiamo, per esempio, una recente immolazione che suscitò grande scalpore, quella di Roop Kanwar, che ebbe luogo nel settembre 1987 a Deorala, distretto di Sikar, Rajasthan, questa è appunto spiegata da Bose (2000, 29-30) in termini politici: i sottaciuti fini della cerimonia, che ricevette molta pubblicità, sarebbero stati meramente ideologici, il riferimento alla tradizione solo un pretesto. L'immolazione doveva divenire un evento di grande risonanza in grado di suscitare, o perfino creare, attraverso l'allusione al prestigio morale di una presunta eredità condivisa, un'identità di gruppo. Questo processo d'identificazione avrebbe mirato a un controllo autoritaristico del gruppo sociale. In breve, il sacrificio della *satī* è qui interpretato come «ideological manipulation of women». Un'altra spiegazione della reviviscenza del fenomeno durante gli anni

5. Si pensi, tra l'altro, ai riti funebri (*śrāddha*) che implicano l'offerta di polpette di cereali, necessarie affinché il morto possa dotarsi di un corpo col quale andare a dimorare definitivamente nel mondo dei padri (*pitṛloka*). Ancora nell'India odierna tali riti convivono con la credenza nella rinascita.

Ottanta e Novanta del Ventesimo secolo (vd. Courtright 1994, 47) è stata ricercata nei benefici economici derivanti dall'istituzione di un culto locale (vd. Hawley 1994, 8). Sia la famiglia sia la comunità possono realizzare un ampio profitto imponendo la celebrazione del rito. Il sito dell'evento diverrà un luogo di pellegrinaggio, dando perciò un impulso all'economia locale. Un'altra possibile motivazione consiste nell'aspirazione all'ascesa sociale: a quanto sembra, l'immolazione tende a innalzare lo status della famiglia della *satī* (vd. Roy 1987, 43 ss.).

Non è, allora, del tutto infondata la distinzione, proposta da alcuni autori (e.g. Nandy 1994; Menski 1998) tra una *satī* autentica, il cui sacrificio volontario scaturirebbe dalla devozione al marito, e una inautentica. In quest'ultimo caso, l'immolazione sarebbe ingiunta sulla base di convenzioni. Questa distinzione può essere recuperata e modulata come segue: è possibile ipotizzare una differenza tra rito "autentico" e rito la cui celebrazione è imposta alla *satī* dalla famiglia per rispondere a motivazioni politiche, economiche o sociali che siano – fermo restando che nella realtà questi due possono essere stati i due estremi di una serie continua di possibilità intermedie.

3. *L'immolazione della satī come «riscatto» dalla «crisi della presenza»*

In che consiste, allora, il rito autentico? È motivato dalla "devozione" della moglie al marito? Se ci interroghiamo sul *fatto* centrale del rito, la donna che è lasciata, o costretta, a bruciare viva, questo non può che colpire per la sua estrema crudeltà. Ora, tipicamente, sono «brutali e crudeli» i riti atti a controllare il potenziale magico dell'utero (Magli 2007, 49). A una percezione di maggior pericolo corrisponde maggior spietatezza: è da ritenere, allora, che il ricorso a un rito così cruento sia richiesto da una grave minaccia.

È opportuno notare, a questo punto, come gli abitanti del villaggio hindu siano dotati di ben due livelli di comprensione e gestione rituale delle crisi: seguendo Hiebert (1983, 129), il primo livello dipende dalle «Hindu explanation traditions», mentre il secondo da una «middle level explanation tradition». Il primo livello è espressione dell'induismo brahmanico, con i suoi sacramenti istituzionali (*samskāra*) sanciti dalle tradizioni giuridiche scritte (*smṛti*); il secondo include culti e pratiche non sanciti da scritture, nei quali intervengono le divinità locali, gli spiriti, la magia e l'astrologia – tra i due livelli, beninteso, non esiste una separazione netta. Al primo livello la motivazione del rito d'immolazione della *satī* non è, come abbiamo visto nella seconda sezione, compiutamente esplicitata: la MS, la raccolta di leggi più autorevole della tradizione brahmanica, neppure ne fa menzione. Dobbiamo pertanto ricorrere a considerazioni incentrate sul secondo livello, del quale si occupa, tipicamente, l'etnologia.

Gioverà, allora, richiamarsi alla concezione di rito demartiniana: il rito è un modello di comportamento che aiuta gli individui – o le comunità (vd. Cases 1973, xxiii) – a superare una «crisi della presenza» determinata da un evento naturale avverso.⁶ Il sacrificio della *satī* “autentico” è appunto motivato, in realtà, da una siffatta crisi. L’evento che scatena la crisi è la morte prematura del marito. A seguito di questa, vi è almeno una prima risposta rituale, che si situa in sostanza al primo dei due livelli di cui si diceva: l’*antyeṣṭi*, la cerimonia funebre istituzionale (vd. Pandey 1969, 234). Tuttavia, nella percezione della comunità, questa può non bastare, se il morto lascia, dietro di sé, una moglie, specie se giovane. La moglie, in quanto donna, è ovviamente in contatto con la dimensione che precede la vita; senonché tale dimensione, secondo la concezione del *samsāra*, è la stessa che la segue. Proprio nell’ottica hindu tale dimensione è radicalmente impura, poiché l’*indistinzione* vi regna sovrana. Il meccanismo del *samsāra* è tale che di là da questo mondo i confini tra gruppi sociali si confondono e la classe (*varṇa*) o specie (*jāti*) dell’individuo può cambiare; l’umano può perfino passare a non-umano e viceversa. In questo mondo, d’altro canto, quei confini sono rigidi (vd. Milner 1993). Dunque, la donna è impura perché è innanzitutto sommatamente impura quella dimensione sulla quale ella è aperta. Si crede, allora, che possa degradare l’ordine sociale per contagio, così che questo inizi a scivolare verso il disordine dell’indistinzione. Il marito serve da cuscinetto, per così dire. Egli ha il potere di moderare e irreggimentare l’energia infausta che fluisce dalla donna. Il controllo è reso possibile attraverso il *samskāra* del matrimonio, amministrato da un brahmano.

Poiché, come abbiamo visto, l’individualità della donna è obliterata dai poteri dell’utero, ella tende a essere percepita solo come appendice dell’uomo. Dopo la morte di questo e la relativa cerimonia funebre, ella non sarà che un residuo, e come tale irrimediabilmente impuro, di quell’oblazione che è la cremazione del marito (vd. Malamoud 1994, 20, 63-4). I poteri magici della donna sembrano ravvivarsi in particolare se il marito muore, perché è come se questi non lasciasse dietro di sé che un utero – ossia il canale che mette in comunicazione questo mondo socializzato e il mondo dell’indistinzione – senza controllo. Ecco perché tale morte innesca una «crisi della presenza» particolarmente acuta. L’immolazione della donna sulla pira del marito impedisce alla donna di divenire una vedova (*vidhavā*) e, dunque, una fonte di energia infausta. Le mestruazioni sono appunto percepite come l’eruzione della materia indifferenziata nel mondo socializzato. Di conseguenza, durante il

6. La «crisi della presenza» è descritta da De Martino (1948) nel celeberrimo *Il mondo magico*. Quella del «mondo magico» è l’epoca storica marcata dalla risposta magica alla «crisi della presenza» dell’uomo nel mondo. In quel mondo la propria presenza individuale non è stabile e garantita, come nel nostro mondo, ma un’acquisizione effimera, da riconfermare costantemente, minacciata da ogni parte dall’incombere del mondo esterno, da un’irruzione della natura bruta capace di cancellare la presenza riassorbendola.

mestruo le donne devono essere segregate. Una *satī*, immolandosi, ha il merito di fermare l'eruzione di materia brutta una volta che le mestruazioni non sono più un male necessario, ossia una volta che il marito è morto ed ella non può più essere un medium riproduttivo (cf. Weinberger-Thomas 1999, 210-3) – la vedova, infatti, a misura che appartiene a una classe alta, non può risposarsi (vd. *e.g.* Dumont 1980, 56). A proposito della summenzionata “devozione” al marito, intesa come movente del sacrificio, non si può fare a meno di sospettare che in realtà le auto-immolazioni volontarie siano tali solo perché le donne hanno interiorizzato la nozione di essere agenti contaminanti (cf. Thompson 1928, 52). Servendosi di De Martino (1948, 79), il sacrificio della *satī* può essere interpretato come un «riscatto» che si compie «mediante pratiche che esprimono il bisogno di allontanare, separare, decidere l'oggetto che insidia la presenza». Di seguito De Martino chiarisce che «[q]uesto modo del riscatto magico è particolarmente ravvisabile nel complesso di istituti che si riferiscono alla morte e al trattamento del cadavere».

La riduzione della donna alle funzioni riproduttive, dettata dalla sua identificazione con l'utero, ne oblitera l'individualità, privandola, anche nell'auto-percezione, di un *karman* personale. Ecco, dunque, che la questione, menzionata nella seconda parte, della specifica credenza sull'aldilà della donna che decide di sacrificarsi, rimane, nella realtà del sacrificio, ininfluenza.

Esistono qui due canali verso il sacro, verso ciò che Rudolph Otto avrebbe definito anche come *ganz anderes*: le donne e i brahmani. Tuttavia, i due canali conducono, in realtà, a due differenti tipi d'alterità. I brahmani sono gli araldi del Veda, l'invisibile struttura attorno alla quale il mondo deve essere di continuo ordinato; il loro compito è, in termini demartiniani, di «garantire la presenza». Le donne rappresentano, invece, l'opposto della trascendenza, ossia la materia, la *prakṛti*, che allo stesso tempo è energia, *śakti* (vd. *e.g.* Gombrich Gupta 2000, 95). Quest'ultima è di per sé indifferenziata, caratterizzata da assenza di ordine, struttura o gerarchia, l'«oltre» pericoloso delle cose e degli eventi» (De Martino 1948, 118), ciò che i brahmani temono più di tutto. Dunque, «nessun rito accompagnato da versi vedici è destinato alle donne [...] poiché le donne sono falsità» (MS 9.18).

4. Conclusioni

Come esposto in precedenza, le motivazioni dell'immolazione della *satī* non sono chiaramente ricavabili dal mito, dalla religione o dal diritto tradizionale; e dunque le vere cause devono essere portate alla luce. Le spiegazioni di tipo socio-politico o economico, anche se parzialmente valide in casi specifici, tendono a trascurare la protagonista del rito, ossia la donna. Ella è l'elemento unificante in tutti i riti d'immolazione della *satī*. Sostenere che la donna abbia un ruolo secondario nel

rito, come quando questo è spiegato solo attraverso fattori politici ecc., sembra un effetto dello stesso morbo psicogenetico maschile (vd. Gilmore 2001, 219-20) che impone l'immolazione.

Una volta ipotizzato che la sopravvivenza di una moglie al marito può, in certi casi, suscitare «una crisi della presenza», nella moglie stessa, nella famiglia o nella comunità, se ne può indurre che la sua soluzione più radicale, il sacrificio della *satī*, sia una tecnica facente parte di un «sistema di guarentigie o di compromessi per riscattarsi dal rischio di non esserci» (De Martino 1948, 167). Più specificamente, possiamo supporre che nel mondo brahmanico, in generale, tale rischio sia generato direttamente dall'impurità rituale, nei termini in cui è stata descritta da Dumont (1980), mentre il «sistema di guarentigie» coincida con le tecniche di conservazione della purità e dunque, in primo luogo, con l'organizzazione gerarchica. Questa teoria, che permetterebbe di conciliare e rinnovare le visioni di De Martino e Dumont, merita a nostro parere di essere approfondita in futuro, a dispetto di alcune apparenti difficoltà: per esempio, l'apparente incompatibilità tra l'analisi demartiniana, che è storicistico-etnologica, dunque rivolta a società prive di scrittura, e quella di Dumont, che è strutturale e socio-antropologica, rivolta a una società letterata, come quella hindu. Tuttavia, crediamo che da ciò che si è detto fin qui risulti anche come, in relazione alla società hindu, sia possibile e legittimo tanto uno studio socio-antropologico rivolto a ciò che abbiamo definito “primo livello” quanto uno studio etnologico diretto al “secondo livello”, e che i due vadano integrati. D'altronde, si è mostrato come i risultati delle analisi condotte sui due livelli convergano, come nel caso della *satī*: il sacrificio non è prescritto dai codici (*smṛti*), situati al primo livello, ma questi, con il loro sospetto verso la donna, delineano buona parte della *Weltanschauung* implicata dal sacrificio stesso, che si realizza, appunto, al secondo livello. Un altro esempio eccellente di convergenza è quello fornito dal sistema delle caste (*jāti*) che, a differenza di quello delle classi (*varṇa*), non è descritto né prescritto dai codici: esso si realizza, nondimeno, nella prassi, apparendo come una concretizzazione della nozione di purità che da quei testi traspare.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- AS = (*Atharvavedasamhitā*) Chatia Orlandi (a c. di), *Gli inni dell'Attharvaveda. Śaunaka*, Giardini editori, Pisa 1991.
- MBh = (*Mahābhārata*) Vishnu S. Sukthankar *et alii* (eds.), *The Mahābhārata* (Critical Edition), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1933–1966, 19 vols.
- MS = (*Manusmṛti*) Jagdish Lal Shastri (ed.), *Manusmṛti with the Sanskrit Commentary Manvartha-Muktāvalī of Kulluka Bhaṭṭa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1983.
- ṚV = (*Ṛgvedasamhitā*) Theodor Aufrecht (hrsg. von), *Die Hymnen des Ṛgveda*, A. Marcus, Bonn 1877².

Fonti secondarie

- Bose 2000 = Mandakranta Bose, *Sati. The Event and the Ideology*, in Ead. (ed.), *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India*, Oxford University Press, New York 2000, 21-32.
- Cases 1973 = Cesare Cases, *Introduzione* in Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1973), Bollati Boringhieri, Torino 1997, vii-lii.
- Courtright 1994 = Paul B. Courtright, *The Iconographies of Sati*, in John S. Hawley (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, Oxford University Press, New York 1994, 27-49.
- Dehejia 1994 = Vidhya Dehejia, *A Broader Landscape*, in John S. Hawley (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, Oxford University Press, New York 1994, 49-53.
- De Martino 1948 = Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- Dumont 1980 = Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its*

- Implications*, Complete Revised English Edition, University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Fisch 2005 = Jörg Fisch, *Dying for the Dead. Sati in Universal Context*, «Journal of World History» 16, 3 (2005), 293-325.
- Gilmore 2001 = David D. Gilmore, *Misogyny. The Male Malady*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001.
- Gombrich Gupta 2000 = Sanjukta Gombrich Gupta, *The Goddess, Women and Their Ritual in Hinduism*, in Mandakranta Bose (ed.), *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India*, Oxford University Press, New York 2000, 87-106.
- Harlan 1994 = Lindsey Harlan, *Perfection and Devotion. Sati Tradition in Rajasthan*, in John S. Hawley (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, Oxford University Press, New York 1994, 79-91.
- Hawley 1994 = John S. Hawley, *Introduction*, in Id. (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, Oxford University Press, New York 1994, 3-26.
- Hiebert 1983 = Paul G. Hiebert, *Karma and Other Explanation Traditions in a South Indian Village*, in Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel (eds.), *Karma. An Anthropological Inquiry*, University of California Press, Berkeley 1983, 119-130.
- Leslie 1991 = Julia Leslie, *Suttee or Sati. Victim or Victor?*, in Ead. (ed.), *Roles and Rituals for Hindu Women*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford 1991, 175-191.
- Leslie 1995 = Tryambakayajvan, *The Perfect Wife. Stridharmapaddhati*, transl. by Julia Leslie, Penguin, New Delhi 1995.
- Magli 2007 = Ida Magli, *Il mulino di Ofelia*, BUR, Milano 2007.
- Malamoud 1994 = Charles Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, a c. di Antonella Comba, Adelphi, Milano 1994.
- Marchignoli 2007 = Saverio Marchignoli, *Paradigme de la réforme et discours méta-religieux dans l'hindouisme moderne*, in Pier Cesare Bori, Muḥammad al-Ḥaddād, Alberto Melloni (éd. par), *Réformes. Comprendre et comparer les religions*, LIT, Berlin 2007, 107-123.
- Menski 1998 = Werner Menski, *Sati: A Review Article*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 61, 1 (1998), 74-81.
- Milner 1993 = Murray Milner Jr., *Hindu Eschatology and the Indian Caste System. An Example of Structural Reversal*, «The Journal of Asian Studies» 52, 2 (1993), 298-319.
- Nandy 1994 = Ashis Nandy, *Sati as Profit Versus Sati as a Spectacle. The Public Debate on Roop Kanwar's Death*, in John S. Hawley (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, Oxford University Press, New

- York 1994, 131-149.
- Pandey 1969 = Rajbali Pandey, *Hindu Samskāras. Socio-religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi 1969.
- Piretti Santangelo 1991 = Laura Piretti Santangelo, *Satī. Una tragedia indiana*, CLUEB, Bologna 1991.
- Roy 1987 = Benoy Bhusan Roy, *Socioeconomic Impact of Sati in Bengal and the Role of Raja Rammohun Roy*, Naya Prokash, Calcutta 1987.
- Shorter 1982 = Edward Shorter, *A History of Women's Bodies*, Basic Books, New York 1982.
- Stein 1978 = Dorothy K. Stein, *Women to Burn. Suttee as a Normative Institution*, «Signs» 4, 2 (1978), 253-268.
- Thompson 1928 = Edward Thompson, *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, G. Allen & Unwin, London 1928.
- Weinberger-Thomas 1999 = Catherine Weinberger-Thomas, *Ashes of Immortality. Widow-Burning in India*, University of Chicago Press, Chicago 1999.