



1506  
UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI URBINO  
CARLO BO

UUP  
URBINO  
UNIVERSITY  
PRESS

# IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di  
Andrea Aguti, Damiano Bondi

[uup.uniurb.it](http://uup.uniurb.it)





**INCONTRI  
E PERCORSI**

---

N.03

INCONTRI E PERCORSI è un collana multidisciplinare che nasce nel 2022 e raccoglie le pubblicazioni di convegni e mostre promossi e organizzati dall'Università di Urbino.

### **Volumi pubblicati**

#### **01.**

*Le carte di Federico. Documenti pubblici e segreti per la vita del Duca d'Urbino* (mostra documentaria, Urbino, Biblioteca di san Girolamo, 26 ottobre - 15 dicembre 2022), a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Marcella Peruzzi, UUP 2022

#### **02.**

*Paolo Conte. Transiti letterari nella poesia per musica.* Contributi di studio a cura di Manuela Furnari, Ilaria Tufano, Marcello Verdenelli, UUP 2023

# IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di  
Andrea Aguti, Damiano Bondi

## IL SACRO E LA CITTÀ

a cura di Andrea Aguti, Damiano Bondi

Convegno organizzato dal Dipartimento di Economia, Società, Politica (DESP) all'interno del progetto di ricerca biennale "Un secolo di René Girard. La violenza e il sacro tra antropologia e politica", finanziato dal DESP, e realizzato in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università Statale di Milano.

*Progetto grafico*

Mattia Gabellini

*Referente UUP*

Giovanna Bruscolini

*In copertina*

Immagine di Carlo Andrea Schlatter e ISIA U

PRINT ISBN 9788831205481

PDF ISBN 9788831205467

EPUB ISBN 9788831205474

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:

<https://uup.uniurb.it>

© Gli autori per il testo, 2024

© 2024, Urbino University Press

Via Aurelio Saffi, 2 | 61029 Urbino

<https://uup.uniurb.it/> | e-mail: [uup@uniurb.it](mailto:uup@uniurb.it)

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

# SOMMARIO

PREMESSA Andrea Aguti, Damiano Bondi	9
ON MIMETIC DIMENSIONS IN TRAVEL MOBILITY CHOICES Emanuel Muroi, Ivan Blečić, Eleonora Sottile, Italo Meloni	13
ACCERCHIAMENTO, ISOLAMENTO, ESPULSIONE: Gianfranco Mormino	39
RÉNE GIRARD CONTRO L'UNANIMITÀ OMICIDA Ardian Ndreca	55
IL VILLAGGIO E LA FORESTA Cristiano Maria Bellei	71
LA FORMAZIONE DELLO STATO-NAZIONE COME PROCESSO DI SACRALIZZAZIONE Damiano Bondi	85
LA CITTÀ E L'ASSEDIO Luigi Alfieri	105
<i>POLIS/POLEMOS</i> LA DECOSTRUZIONE DELLA RAZIONALITÀ DEL POLITICO IN RENÉ GIRARD Silvio Morigi	113
GIRARD E LA RIFONDAZIONE SACRIFICALE DELL'IMPERO TARDOANTICO Ulrico Agnati	137
SPAZIO SACRO E SPAZIO POLITICO NELLA QABBALAH. UNA LETTURA A PARTIRE DA GERSHOM SCHOLEM Carlo Altini	165
LA FOLLA NELLE PIAZZE DEL DECAMERON (II 1, IV 2, V 6) Marco Stucchi	183



# IL VILLAGGIO E LA FORESTA

## Il sacrificio tra sacro e politica

Cristiano Maria Bellei

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

### ABSTRACT

When we talk about sacrifice, we cannot ignore the rituals unfolding from ancient India to modern Hinduism. Unlike the Girard's model, entirely based on the collective management of violence, *Vedas* and *Brahmanas* describe prescriptions responding to the needs of the individual. Here, there are no crisis to be solved or social conflicts to be appeased, but sacrifice is part and parcel of the correct unfolding of things in the world. Indian religiousness can be understood only by starting from the psychology of eating underlying it: if the original gesture that determines the passage from chaos to making sense of the world is the gesture of satiating a hungry stomach, the main categories we must focus on are not those of order and disorder, but those of fullness and emptiness. The opposition/alternation of fullness and emptiness is what in ancient India produces the separation of political space in two distinct parts, the village and the forest: the former seen as a complex social machine that guarantees the highest level of security among its inhabitants, the latter seen as the otherness in the strictest sense of the term. It must be clear that the forest and the village are not two opponent entities, but the forest represents the constant possibility of the negative reversal of all the principles of order underpinning differences and institutions. The *Brahmanas* effort to problematize the issue of violence, with all its social and existential consequences, is of great interest to Western philosophy, especially considering the countless convergences among these rituals and prescriptions and the theories underlying our political tradition.

# 1. IL SACRIFICIO

Quando parliamo di sacrificio non è possibile prescindere dai rituali che dall'India antica si dipanano fino al moderno induismo. A differenza del modello girardiano<sup>1</sup>, interamente basato sulla gestione collettiva della violenza, quelle descritte nei *Veda* e nei *Brahmana* sono prescrizioni che rispondono alle necessità del singolo individuo. In questo caso non ci sono crisi da risolvere o dissidi sociali da placare, il sacrificio è parte integrante del corretto esplicarsi delle cose del mondo. L'ordine, o per meglio dire il *dharma*, non è il frutto dell'espulsione del capro espiatorio, ma il risultato dell'intrecciarsi di pratiche finalizzate a mantenere in equilibrio un sistema di relazioni basate sul debito.

Per comprendere meglio ciò di cui stiamo parlando, bisogna fare riferimento al mito da cui tutto ha origine. *Prajapati* è una figura complessa da interpretare: Calasso<sup>2</sup> scrive che l'importanza di questa divinità non sta tanto nel suo potere o in qualche altra caratteristica peculiare, ma nel fatto che, essendo la scintilla da cui scaturisce l'origine, ogni suo gesto diventa fondante. Si tratta di un dio solitario che non sopporta più la solitudine, di un *tutto* eterno ed immobile che vuole differenziarsi per poter finalmente esistere. *Prajapati* non crea figli a sua immagine e somiglianza, ma decide di smembrare sé stesso al fine di dare vita alle creature che in potenza lo abitano da sempre. Il problema è che il processo generativo porta con sé la morte, e con essa un corollario di paure e bisogni a cui nessuno sa bene come rispondere. Venire al mondo significa avere fame: “generando dalla bocca il figlio primogenito (...) egli lo fece essere una bocca, costretta a divorare cibo. Da allora la terra sarebbe stata il luogo dove qualcuno divora qualcun altro.”<sup>3</sup> La scena che viene descritta è drammatica: il dio padre è terrorizzato, sa di essere l'unica fonte di sussistenza per il figlio, la comprensione di aver dato vita ad un universo di mangiatori e mangiati lo getta nel panico. Ed è a questo punto che interviene *Vac*, parola, che sotto forma di voce nella testa del dio gli ordina di offrire. Il primo sacrificio, il gesto che “cambierà per sempre le sorti del mondo”, è di una semplicità disarmante: solidificando tra le mani il sudore generato dall'ansia, *Prajapati* crea un sostituto di sé per placare la fame di Agni.

Da questo momento il lavoro di ogni essere vivente, divinità o meno che sia, è inseguire l'immortalità ricostituendo ciò che è stato diviso, e l'u-

1 Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, trad. C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987

2 Cfr. R. Calasso, *L'Ardore*, Adelphi, Milano 2010

3 Ivi, p. 104

nico modo per ricomporre l'unità del padre è dar vita a una gerarchia in cui, dal basso verso l'alto, le oblazioni sacrificali ripaghino il debito strutturale che grava su ognuno, in modo tale che la violenza intrinseca alla ricerca della sazietà venga sostituita da un sistema virtuoso di doni e offerte. Se agli dèi questo passaggio permette di catturare una volta per tutte il segreto del sacrificio, agli esseri umani l'essenza del rito rimane inaccessibile, condannandoli a ripetere le oblazioni attraverso innumerevoli cicli vitali.

I *Brahmana* non rientrano in nessun modo tra quelli che Girard definisce come testi di persecuzione<sup>4</sup>; nella tradizione vedica, infatti, il tema della colpa è totalmente assente, il fatto che la vittima sia innocente è così palese che l'officiante è obbligato a chiedere scusa prima di alzare su di lei il pugnale. Il gesto di *Prajapati* inaugura una pratica in cui la dimensione sostitutiva è tutto, solo che essa non serve a nascondere responsabilità collettive di fronte a una crisi o all'emergere del male, ma a costruire una relazione economica nella quale l'officiante corrompe la morte tramite offerte quotidiane. Come ricorda Burkert<sup>5</sup>, questo modello comportamentale lo ritroviamo nella religiosità greca classica, dove il sacrificio è in gran parte fondato su di uno scambio in cui a prevalere è la logica del dono e non quella dell'espulsione.

L'identificazione tra officiante e vittima è totale, e non potrebbe essere altrimenti visto che si tratta di un inganno programmato. Ogni piccolo gesto del rito è strutturato in modo da non far dimenticare che i protagonisti dell'azione liturgica sono in realtà l'uno il doppio dell'altro: "Le offerte sono trentatré perché l'uomo, l'animale più nobile, è caratterizzato da questa cifra (...) L'animale ucciso è quindi diviso in modo tale che si manifesti in lui un'omologia con l'uomo vivente, o, più precisamente, dell'asserzione che la vittima è un sostituto del sacrificante."<sup>6</sup>

Questa identificazione pone in evidenza un altro tema fondamentale: la totale assenza dell'odio. L'officiante ha piena coscienza della funzione salvifica della vittima in ogni singolo passaggio del rito, e non deve attendere che l'oggetto sacrificale svolga la sua funzione catartica per scoprirne il ruolo positivo. L'offerta è quindi amata, venerata e temuta, perché è solo grazie a lei che sarà possibile avere una dilazione del debito originario. Con

4 R. Girard, *Il capro espiatorio*, cit., p. 163

5 Cfr. W. Burkert, *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, trad. M.R. Falivene, Laterza, Roma-Bari 1992

6 Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, trad. A. Comba, Adelphi, Milano 1994, p. 85

buona pace di Girard, nella liturgia della più importante cultura sacrificale ancora oggi esistente il tema della vendetta è completamente bandito: il sacrificio non maschera la necessità di porre fine ad una violenza mimetica impossibile da fermare senza una convergenza di tutti contro uno, esso non è l'ultima parola di un conflitto potenzialmente distruttivo, perché: “la vendetta è il contrario del sacrificio, poiché colui che si vendica detesta la sua vittima, e vuole farla soffrire, mentre il sacrificante prova riconoscenza per la sua vittima (...), le promette il cielo, che è quanto lui stesso desidera.”<sup>7</sup>

## 2. IL PIENO E IL VUOTO

La religiosità indiana è comprensibile solo partendo dalla psicologia del mangiare<sup>8</sup> che la sorregge: se il gesto originario che determina il passaggio dal caos al dare un senso al mondo è quello di saziare uno stomaco affamato, le categorie principali su cui bisogna concentrarsi non sono quelle dell'ordine e del disordine, ma quelle del pieno e del vuoto. Il perfetto concatenamento tra mangiatori e mangiati è ciò che determina il maggior grado di sazietà possibile, ed è proprio dalla sazietà che discende l'armonia. A differenza del mondo animale, dove è la biologia a determinare il ruolo che ogni specie occupa nella catena alimentare, in quello umano l'accesso al cibo è regolato da gerarchie sociali tanto artificiali quanto fragili. Da qui sorge la necessità del religioso come gesto liturgico che metta dei vincoli, che imponga divieti e tabù affinché il corretto concatenarsi del gesto sacrificale non sia ostacolato da gesti di rivalsa o invidia.

Agli occhi di un filosofo politico occidentale, non può sfuggire l'analogia tra alcune prescrizioni dei *Brahmana* e la descrizione che Hobbes fa del Leviatano come creatura che nasce dal vincolo tra i firmatari del contratto sociale.<sup>9</sup> Persino la rappresentazione iconografica del sovrano come risultato dell'accordo tra i sudditi va in questa direzione, inserendosi di fatto in una tradizione che, come ricorda Schmitt, è solita concepire l'unità

7 Ivi, p. 212

8 “Tutto ciò che viene mangiato è oggetto di potere. L'affamato si sente vuoto, e riempiendosi di cibo vince il malessere cagionatogli da quel vuoto interno. Più è pieno, meglio si sente.” E. Canetti, *Massa e Potere*, trad. F. Jesi, Adelphi, Milano 1987, p. 263

9 Cfr. T. Hobbes, *Leviatano. O la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, trad. A. Lupoli, M.V. Predeval, R. Rebecchi, Editori Laterza, Roma-Bari 1989

di una collettività politica come “un uomo in grande”<sup>10</sup>. E poco importa se per il filosofo inglese il Leviatano è una macchina artificiale costruita per garantire l’ordine sociale, e non certo il ritorno ad una unità idilliaca antecedente lo stato di natura, perché il dato interessante è che in entrambe le prospettive l’esistenza della comunità dipende da una rinuncia, dal sacrificio di una parte di sé che viene donata a un dio o a un re. Ad accomunare ancora di più prospettive politiche così lontane tra loro, c’è il dio Yama, figura fondamentale dell’olimpio induista a cui è demandato il compito della riscossione dei tributi. Yama è associabile anche alla morte, perché il debito originario che gli uomini hanno con le divinità, in realtà non è altro che un debito verso la morte. Yama cavalca un bufalo brandendo un grosso bastone con cui strappa gli esseri umani alla vita quando non sono in regola con le offerte, o quando il numero di dilazioni ottenute tramite il sacrificio è giunto al termine. A destare interesse è il fatto che, incarnando sia il *dharma* che il diritto di usare la forza, Yama è il modello del sovrano ideale, a dimostrazione del fatto che un re che non fosse in grado di punire incutendo timore farebbe sprofondare la comunità dentro un conflitto indifferenziato.<sup>11</sup> In modo simile al Leviatano, anche il regnante vedico è al di sopra della legge, egli infatti può esercitare un potere illimitato proprio perché non è sottoposto al principio d’ordine che incarna: “Il re può far regnare il *dharma* e il castigo perché lui stesso è *adandya* (immune da pene)”.

Nel sistema politico vedico sono *ṛta* e *nirṛti* a delimitare il confine tra una comunità pacificata ed una preda di conflitti insanabili. Come abbiamo visto, per i *Veda* non vi è nulla di più spaventoso del vuoto inteso come assenza di sazietà. Ciò che è vuoto è ciò che ha fame, e la fame porta con sé la morte. Uno stomaco che cerca cibo è la rappresentazione tangibile di qualcosa che manca e che va colmato. Solo l’*armonia* reciproca degli scambi può condurre alla sazietà del mondo. Questo concatenamento è espresso con il termine *ṛta*, il pieno differenziato. Al suo opposto troviamo *nirṛti*, il disordine che spezza e frammenta. «*Nirṛti* risiede nei buchi, negli intervalli, negli abissi che il lavoro rituale si adopera instancabilmente a riempire. Essa è anche il male che bisogna combattere o piuttosto che bisogna fuggire (...) La *nirṛti* è quindi la lacuna e l’abisso». Il debito è ciò

10 C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. C. Galli, Giuffré Editore, Milano 1986, p. 65

11 “Se il re non punisse instancabilmente coloro che meritano di essere puniti, il forte farebbe arrostire il debole come pesce sullo spiedo; la gente verrebbe a mangiare il dolce del sacrificio, il cane leccerebbe le offerte, nessuno potrebbe tenersi ciò che gli appartiene, gli inferiori prenderebbero il posto dei superiori.” C. Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell’India antica*, cit., p. 210

che inchioda alla fame, ciò che rende nemici gli attori della relazione economica, ciò che, riportandoli alla loro individualità, li obbliga ad incarnare il ruolo di vittima o carnefice. *Nirṛti* e *ṛta* sono concetti che descrivono l'artificialità e la fragilità in modo simile a quanto fatto da Hobbes: lo *stato di natura*, con il suo corollario di necessità inderogabili, rappresenta infatti l'assenza di circolarità positiva, la condizione in cui l'essere umano è governato in toto da desideri egoistici e dalla paura. Esattamente come quando *nirṛti* ha il sopravvento, se crolla l'ordine statale l'altro da sé diventa qualcuno da cui guardarsi le spalle. Il Leviatano è il tentativo di uscire da questa condizione, di innescare un moto perpetuo delle relazioni all'interno di una prospettiva priva di trascendenza in cui il politico corrisponde al religioso. Il punto cardine di questo passaggio non sta nella rinuncia all'infinita libertà di volere, ma nella delega che viene fatta a colui che dovrà garantire il funzionamento del sistema. Il Leviatano non è solo un supervisore del contratto sociale, così come Yama non si limita a controllare e punire, ma entrambi, diventando i tutori delle libertà dei propri sudditi, si assumono il compito di inserire la morte in un'ottica costruttiva.

### 3. IL VILLAGGIO E LA FORESTA

La contrapposizione/alternanza del pieno e del vuoto, è ciò che nell'India antica produce la separazione dello spazio politico in due parti distinte: il villaggio e la foresta. Questa differenziazione è così radicata da applicarsi non solo al mondo degli esseri umani, ma anche a quello vegetale ed animale. Della foresta (*aranya*) fa parte tutto ciò che non è civilizzato, essa è identificabile con il vuoto, con una frattura interstiziale pronta ad inghiottire identità e differenze. Allo stesso modo il villaggio (*grāma*) non è classificabile come un mero spazio fisico o architettonico, ma indica l'esistenza di un gruppo di persone con una forte unità al proprio interno. Si tratta di un concetto sociologico e religioso al tempo stesso, che implica l'esistenza di patti o istituzioni condivise. Uno dei significati di *grāma* è anche *truppa mobile*, cosa che rimanda al concetto di muta espresso da Canetti in *Massa e Potere*: un'orda di 10/20 uomini che nella sua forma più antica si riunisce per cacciare insieme. Il richiamo alla caccia è in questo caso fondamentale, perché senza il corretto esplicarsi dei riti della ripartizione non ci sarebbe nessuna possibilità di accrescimento per questo tipo di aggregazione sociale. Se uccidere insieme rappresenta un salto specifico

che necessita sia della capacità di imitare i branchi dei predatori, che dell'abilità tecnica di costruire armi, è l'atto del mangiare insieme il vero banco di prova dell'unità della muta. Se i lupi hanno nel loro DNA il codice genetico che lega la corretta ripartizione della preda alla sopravvivenza, per gli esseri umani si tratta di un passaggio artificiale che deve essere sorretto da divieti e limiti ben precisi affinché non si traduca in una lotta di tutti contro tutti. Ciò che ci interessa, in questo caso, è che i più antichi rituali di caccia sono fondati su di una rinuncia, sulla costruzione di una gerarchia alimentare in cui la parte migliore di ciò che si è cacciato viene lasciata ad un padre originario, spesso identificato con un animale particolarmente pericoloso. La muta in questo modo certifica la propria dipendenza da una creatura che rappresenta la morte, placandone la portata distruttiva con un sacrificio preventivo. La dimensione mimetica di questo gesto è potentissima, in quanto lo stesso schema di scambio tra dono e sicurezza viene poi replicato nelle relazioni tra i cacciatori.

La caratteristica fondamentale del villaggio è quella di generare limiti, di essere in grado di dar vita ai confini e di non essere definito da essi. Il villaggio descrive il perimetro politico dentro al quale è possibile il sacrificio, il luogo in cui le differenze si sottomettono ad un principio di necessità che impone rinunce tenendo lontano il caos. Mettendola su di un piano meramente materiale, il *grāma* è anche l'unico spazio all'interno del quale nessuno viene lasciato indietro, perché se è vero che le relazioni sono organizzate in modo verticistico, è anche vero che qui tutti hanno diritto alla sopravvivenza. Tornando alle analogie con Hobbes, non si può fare a meno di notare come anche il villaggio dei *Brahmana* non sia altro che una creatura meccanico-organica che produce ordine. Come nel *Leviatano*, o nella *polis* di Platone, il *dharma* è il risultato di una sottomissione che genera sicurezza, del chinare la testa dinnanzi a qualcosa che ci sovrasta, ma che al tempo stesso ci protegge limitando i nostri desideri. Per comprendere meglio questo passaggio è utile tornare a Canetti, ed alla differenza tra forza e potere da lui descritta: "la differenza tra forza e potere può essere esemplificata se ci si riferisce al rapporto tra *il gatto* e *il topo*. Il topo, una volta prigioniero, è in balia della forza del gatto (...) Ma non appena il gatto comincia a *giocare* col topo, sopravviene qualcosa di nuovo. Il gatto infatti lascia libero il topo e gli permette di correre qua e là per un poco (...) ma il gatto ha pienamente il *potere* di riprendere il topo."<sup>12</sup> A differenza del

12 E. Canetti, *Massa e Potere*, cit., pp. 339, 340

topo, il cui incontro con il gatto è una malaugurata disgrazia, l'essere umano non fugge dinnanzi al proprio predatore, ma costruisce dei simulacri a cui sottomettersi al fine di delimitare uno spazio di libertà da cui ansia e paura non siano escluse, ma diventino emotivamente sostenibili.

Se il villaggio è identificabile con una complessa macchina sociale che garantisce il miglior grado possibile di sazietà nei suoi abitanti, la foresta rappresenta l'alterità nel senso più radicale del termine. Il termine *aranya* descrive quel tipo di estraneità identificabile con ciò che esiste al di fuori della civiltà; questo è un altro punto di contatto con la religiosità greca, basti pensare ad Artemide, comunemente indicata come divinità preposta alla selvatichezza, ma che in realtà veniva considerata *xéne*<sup>13</sup>: colei che vive sul confine tra cultura e natura. Artemide più che una divinità è un limite generato dalla polis, essa infatti ha il compito di accompagnare il cacciatore nella foresta preservandolo dalla fascinazione di una violenza che nella città sarebbe distruttiva. Artemide permette così di vivere l'esperienza dell'*estremo* lontani dalle mura di casa, senza per questo violare le rinunce che si sono sottoscritte per dar vita al villaggio. Quello che è importante capire è che foresta e villaggio non sono due entità che stanno l'una di fronte all'altra, ma la foresta rappresenta la possibilità costante del rovesciamento al negativo di tutti i principi di ordine su cui si fondano differenze ed istituzioni. Questa ambivalenza serve ai *Brahmana* per mappare in modo netto fino a che punto è possibile spingersi, e quali sono i rischi che si corrono avventurandosi al di fuori di spazi e comportamenti domestici.

In questo contesto il sacrificio che, come si sarà compreso, è una vicenda che riguarda la città, non ha il compito di separare gli ambiti in modo definitivo, ma di distinguerli. Il rito diventa il significante del potere del villaggio, che con la sua capacità di inglobare creando senso, cerca in tutti i modi di togliere spazio di azione alla foresta. È come se il villaggio, sapendo di non poter fare a meno delle azioni liturgiche che ne sorreggono l'esistenza, cercasse di attirare a sé tutto ciò che gli sfugge, a questo scopo, nei pochi sacrifici collettivi che caratterizzano l'India antica, è sempre presente un palo scolpito da un albero della foresta, quasi a voler creare un legame di complicità.

Nonostante le frizioni continue che esasperano la tenuta dei rispettivi confini di competenza, villaggio e foresta restano due modelli di esistenza interconnessi, ma sostanzialmente alternativi tra loro, e non è un caso se

13 C.M. Bellei, *Violenza e ordine nella genesi del politico*, Edizioni Goliardiche, Trieste 1999, p. 53

ad essi corrispondano anche due modelli umani completamente differenti: il *capo famiglia* e il *rinunciante*.

#### 4. L'IDEALE DELLA NON VIOLENZA

Molti studiosi dei Veda si sono chiesti se sia necessario scegliere tra il villaggio e la foresta, se l'essere umano si trovi davanti ad un bivio in cui poter decidere per quale modello esistenziale optare. I *Brahmana*, con una certa astuzia, risolvono il problema dividendo l'esistenza in tre stadi: il primo, anche definito della *seconda nascita*, è rappresentato dal periodo in cui si apprendono i riti e ci si sottomette agli insegnamenti di un maestro; il secondo è quello in cui si diventa uomo del villaggio, compiendo i sacrifici e pagando i propri debiti; il terzo è quello della vecchiaia, una sorta di porto finale dal quale è possibile partire per lasciarsi tutto alle spalle in attesa di morire. Ovviamente questa classificazione lascia una libertà di azione che è solo apparente, e più che ad una spiegazione, somiglia ad un escamotage per blindare doveri e comportamenti.

Per comprendere appieno il problema, bisogna ricordarsi che la foresta non rappresenta solo il lato negativo del villaggio, ma anche un modello alternativo di violenza. Nella foresta non esiste sacrificio perché non c'è necessità di creare alcuna gerarchia che garantisca la sazietà: la circolarità di fame e necessità è spietata, ma perfetta, e mantiene il proprio equilibrio proprio sulla capacità di regolarsi senza bisogno di interventi artificiali. L'animale non mangia mai più di ciò che gli serve per sopravvivere, e non uccide se non per raggiungere la soglia minima di sopravvivenza. Per quanto agli occhi degli abitanti del villaggio la foresta sia un ambiente privo di sicurezza, essa è descritta anche come il luogo dell'Assoluto proprio perché totalmente priva di sacrifici. L'*aranya* è un luogo pacificato perché libero dal giogo del debito e quindi della vittima<sup>14</sup>, non dimentichiamo infatti che, per quanto rassicurante, il sacrificio è un meccanismo fragile e necessario: in caso di inefficacia del rito le conseguenze per l'officiante, e per l'ordine del villaggio, sarebbero devastanti, ma anche quando tutto

14 "Ciascuno dei gesti del sacrificio è inteso come una violenza: lo è l'uccidere la vittima, certo, ma anche spremere il soma, il versare nel fuoco l'offerta vegetale o latte, nonché lo scavare per terra per preparare l'area sacrificale. Questi atti violenti e necessari sono immediatamente compensati da formule propiziatricie, da cerimonie riparatrici." C. Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, cit., pp. 110-111

va come deve andare l'essere umano è inchiodato alla consapevolezza del costo della sopravvivenza, al fatto di dover annullare la propria fragilità sacrificando qualcosa o qualcuno di sostitutivo. Tutto ciò produce un paradosso: la foresta diviene al tempo stesso l'emblema della violenza indifferenziata, e l'unico luogo in cui sia possibile elaborare una filosofia della non violenza.

Da un certo punto di vista, la suddivisione della vita in stadi nei testi sacri rende conto della stanchezza che chi abita il villaggio accumula negli anni, come se la vecchiaia diventasse uno spazio dove poter finalmente assaporare il gusto del vuoto, l'assenza dei doveri e delle responsabilità, l'assenza della fatica di una vita vissuta cercando di allontanare il più possibile la morte. Il *capo famiglia*, che alla lettera può essere tradotto con *colui che sta in casa (grhastha)*<sup>15</sup>, proprio perché rappresentativo dell'uomo attivo che agisce a pieno titolo nelle relazioni sociali del *grāma*, è anche colui che accumula beni, e così facendo lega la sua esistenza a processi rituali di mantenimento della posizione acquisita. Certo, con l'aumentare della ricchezza aumentano anche i doveri verso i figli e verso gli altri membri del gruppo meno abbienti, ma ciò non toglie che tutto questo avvolga sempre più l'essere umano all'interno di un reticolato di prescrizioni e doveri che non lasciano via d'uscita. Per quanto sottotraccia, il sacrificio non elimina mai del tutto l'ansia primordiale della separazione tra il mangiare e l'essere mangiati, e per quanto il villaggio sia stato costruito proprio allo scopo di proteggere i suoi membri da questa scelta drammatica, nella psiche di ognuno resta la consapevolezza che l'accumulo dei beni rimane l'unica garanzia di essere al riparo dal rischio di non poter onorare i propri debiti.

All'opposto del *grhastha* troviamo il rinunciante (*samnyāsin*), che non è necessariamente l'anziano che vuole scrollarsi di dosso le responsabilità della vita, ma una persona che non abbia più voglia di sottostare al ciclo del debito e delle rinascite. I *Brahmana* definiscono questo tentativo di uscire dalla logica sacrificale come uno *sforzo eroico*<sup>16</sup>, e non si tratta di una esagerazione, perché rinunciare ai riti ed alle prescrizioni del villaggio comporta la scelta di abbandonarsi alla morte, che ovviamente non significa optare per il suicidio, ma vivere senza aver alcun timore che il proprio ciclo esistenziale abbia fine. Da un certo punto di vista potremmo associare questa scelta al percorso di spogliazione di sé che deve compiere l'oltreu-

15 Ivi, p. 104

16 Ivi, p. 109

mo nietzschiano<sup>17</sup>, in entrambi i casi ciò che apre alla prospettiva di una liberazione dalla violenza sono la capacità ed il coraggio di saper tramontare. Chiariamo un punto, il rinunciante non insegue alcun benessere materiale o mistico, e nemmeno una qualche forma di armonia con la natura, la sua è una ricerca del nulla intesa come assenza di sopravvivenza. Per usare una terminologia cara a Camus<sup>18</sup>, potremmo dire che si tratta di prediligere una vita vissuta pienamente per il tempo che ci è dato. Emblematico di questo sforzo è il fatto che il *samnyāsin* rinunci a bruciare offerte sui fuochi sacrificali per rivolgere l'intero meccanismo verso sé stesso: a differenza di quello che accade nel villaggio, il rinunciante, accettando le conseguenze della mortalità che lo abita, può accendere i fuochi direttamente in sé. Ciò che si consuma in questo processo non è più una vittima sostitutiva, ma l'officiante, l'oggetto originario del sacrificio. Solo una volta ottenuta questa liberazione si ha accesso all'Assoluto, che altro non è che il mondo senza debito e senza politica: là dove risplende il *param brahma*<sup>19</sup> infatti, non regnano né gli dèi, né i Padri e tantomeno i sovrani, e "l'uomo può prepararsi a quel mondo senza creditori né debitori, e viverlo in anticipo."<sup>20</sup>

Partendo da queste considerazioni la mistica indiana si è spinta più a fondo, immaginando un luogo che fosse al tempo stesso villaggio e foresta. Questa vera e propria utopia politica è rappresentata dall'eremo di *vānaprastha*, un luogo più onirico che reale in cui trovare una sintesi che permetta di mantenere vivo il sacrificio svincolandolo dal debito. Ciò che avviene in questo luogo è una naturalizzazione dell'essere umano, che però non vive la propria condizione nella solitudine del *samnyāsin*, ma dando vita ad un comunità pacifica formata da eremiti che non abbandonano i riti, ma li sterilizzano da qualsiasi elemento di violenza verso l'esterno. Il sacrificio diventa così una sorta di espiazione individuale con la conseguenza di eliminare la necessità della creazione di ruoli di potere. La pacificazione di questo modello sociale è così radicale da permettere una totale integrazione nella natura. Malamoud scrive che il viaggiatore smarrito capisce di trovarsi nelle vicinanze di un bosco abitato da asceti quando: "le gazzelle sono fiduciose, vanno e vengono senza timore...Gli alberi, i cui rami sono carichi di fiori e frutta, sono curati con amore...Non vi è alcun campo

17 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. G. Colli/M. Montinari, Adelphi, Milano 1976

18 Cfr. A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. A. Borelli, Bompiani, Milano 1994

19 C. Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, cit., p. 137

20 *Ibidem*

coltivato nei dintorni.”<sup>21</sup> La contraddizione sembra superata, l’ossessione per la sopravvivenza, ed il sacrificio come conseguenza dello scambio economico con la morte, annullano la percezione della minaccia persino nell’ambiente e in chi lo abita.

Ovviamente si tratta di un sogno, di una prospettiva talmente onirica da essere relegata dagli stessi testi sacri in una età antecedente a quella dell’oro. La realtà storica ci rimanda infatti solo esempi di pallide imitazioni di questo luogo mitologico, i cosiddetti *ashram*, che prima di diventare luoghi in cui miriadi di *figli dei fiori* <sup>22</sup>cercassero una via d’uscita dalla loro noia esistenziale, o in cui turisti ossessionati dalla perfezione fisica si facessero iniziare alla pratica dello *Yoga*, erano caratterizzati da un struttura sociale tutt’altro che orizzontale ed egualitaria. Ciò non toglie che lo sforzo dei *Brahmana* di problematizzare in modo così articolato il tema della violenza e delle sue conseguenze in termini sociali ed esistenziali, rivesta un grande interesse per la filosofia occidentale, soprattutto alla luce delle innumerevoli convergenze che queste liturgie e narrazioni hanno con le teorie alla base della nostra tradizione politica.

21 Ivi, p.116

22 Cfr. L. Bonesio, *Lo stile della filosofia. Estetica e scrittura da Nietzsche a Blanchot*, Franco Angeli Editore, Milano 1983

