

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Matteo Giovanni Brega (*IULM, Milano*), Antimo Cesaro (*Università degli Studi di Napoli, Federico II*), Pierre Dalla Vigna (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Giuliana Parotto (*Università degli Studi di Trieste*), Riccardo Roni (*Università di Urbino*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Giovanbattista Tusa (*Universidade Nova de Lisboa*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)

FILOSOFIA DELLE ARTI MARZIALI

Percorsi tra forme e discipline
del combattimento

a cura di Marcello Ghilardi

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Il caffè dei filosofi*, n. 128
Isbn: 9788857564289

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

INTRODUZIONE
di Marcello Ghilardi 7

NOTA SUI TESTI, SUI TERMINI TECNICI E SUI NOMI STRANIERI 17

TRADIZIONI

LO ZEN NELL'ARTE DELLA SPADA: TRADUZIONE DELL'*ITTŌSAI SENSEI*
KENPŌSHO
Aldo Tollini 21

IL MOVIMENTO DEL CONCETTO: AZIONE MARZIALE, COMPETIZIONE
E SACRIFICIO NELL'INDIA ANTICA
Krishna Del Toso 47

IL ROTOLO NUDO DI MUSASHI
Leonardo Vittorio Arena 73

PRATICHE

SPAZIO-TEMPO E COSCIENZA. EVOLUZIONE CORPOREA E RICERCA
SPIRITUALE IN AIKIDO
Marco Favretti 85

IL CORPO ANIMOSO. VITALITÀ E DISCIPLINA DEL CORPO NEL TAIJIQUAN
Salvatore Giammusso 99

GLI STILI INTERNI DEL *GONGFU* CINESE
Luigi Zanini 133

EDUCAZIONI

LE ARTI MARZIALI COME DISCIPLINE EDUCATIVE TRA COMBATTIMENTO E PERFORMANCE <i>Francesca Antonacci</i>	161
IL KARATE COME EDUCAZIONE INATTUALE <i>Andrea Zhok</i>	179
EDUCARE IL CONFLITTO <i>Marcello Ghilardi</i>	193
GLI AUTORI	209

MARCELLO GHILARDI
INTRODUZIONE

1. Il lemma “arti marziali” evoca nell’immaginario comune luoghi esotici, tecniche di combattimento più o meno raffinate di provenienza cinese, coreana, thailandese o giapponese, insegnamenti elargiti da vecchi maestri che dispensano massime di saggezza. All’estremo opposto, veicola immagini talvolta brutali di volti insanguinati e atleti muscolosi che si affrontano sul ring o in gabbie, senza esclusione di colpi. In realtà parlare di arti marziali o di discipline di combattimento, oggi, coinvolge una pluralità di dimensioni e di ambiti, più numerosi e variegati rispetto alla visione oleografica di alcuni decenni fa. L’Asia orientale mantiene una sorta di primato in quanto “luogo simbolico” di origine per molte discipline, che oggi sono praticate per lo più come forme di educazione psicofisica; al tempo stesso, l’esplosione delle arti marziali miste (MMA) e di vari circuiti sportivi ha avuto l’effetto di mescolare stili e ampliare il bagaglio tecnico di molti praticanti-atleti, demistificando una certa retorica sulle potenzialità e le prestazioni dei diversi stili e puntando i riflettori su discipline sviluppatesi in Brasile, in Russia o nel Sud-est asiatico. L’immaginario legato a questi circuiti – un vero e proprio “mercato” degli sport da combattimento – si è intrecciato a quello dei film coreografici degli anni Settanta e Ottanta e alle leggende sorte in epoche differenti. Il fascino e pure il falso misticismo di un genere narrativo si sono quindi stemperati, ma hanno anche lasciato il campo, in alcuni casi, a un rozzo machismo. A farne le spese è, come spesso accade, la possibilità di creare luoghi di riflessione più matura e distaccata per un tipo di esperienza più ricca di quanto certe passioni ingenuie lascino intendere. Si tratta cioè di procedere oltre i due estremi, da un lato quello della paccottiglia vagamente superomistica da sempre connessa a istinti egocentrici e al culto della potenza, dall’altro quello di una idealizzazione eccessiva, che ne fa emergere solo il lato morale o spirituale.

Ci si può legittimamente chiedere se abbia senso un accostamento tra la pratica di pensiero che definiamo filosofia e l'insieme di esperienze legate alle cosiddette arti marziali. Sfrondata il campo da ogni istanza apologetica, si potrebbe rispondere che la filosofia, in quanto forma di indagine razionale, si applica a qualsiasi oggetto e contesto e, nel suo applicarsi a ogni esperienza umana, permette al soggetto interrogante di investire se stesso in quel medesimo domandare. La domanda sul significato di un insieme di discipline può farne emergere alcuni aspetti o valori impliciti, e può contribuire a dissolvere alcuni pregiudizi mostrando come sia possibile scoprire una filosofia *nelle* arti marziali – una filosofia implicita, un “pensiero del corpo” in attesa di venire esplicitato per una comprensione logico-verbale. Parimenti, è possibile elaborare una filosofia che tragga elementi di riflessione proprio dal tipo di sensazioni e di situazioni generate dal contesto di allenamento di una disciplina di combattimento, oppure dalla ripetizione insistita di sequenze tecniche, di gesti formali preordinati (*kata* 型, in giapponese, *taolu* 套路, in cinese). Una filosofia delle arti marziali andrà quindi intesa nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo: è una riflessione che pone a suo oggetto tali forme di pratica, cioè che viene condotta su di esse e le analizza; ed è al contempo una riflessione che lascia emergere il pensiero intrinseco veicolato dalle stesse discipline, come se fossero le stesse arti a essere dotate di una filosofia implicita. A un'istanza di tipo chiarificante, che tenta di elucidare alcuni tratti caratteristici di questo genere di “arti”, si aggiunge così il desiderio di pensare ciò che a partire da un particolare tipo di *gesto* può emergere o maturare. Lo studio di un'arte marziale *può* (non necessariamente *deve*) generare modi di soggettivazione e di accesso a se stessi che, in seconda battuta, divengono occasione di elaborazione concettuale; in questo senso è a suo modo un'esperienza filosofica.

2. La locuzione *martial art* inizia a diffondersi nel mondo anglosassone a partire dagli anni Trenta. In inglese l'espressione compare forse per la prima volta nel 1715, nella traduzione dell'*Iliade* da parte di Alexander Pope¹; non offre quindi, nella sua prima accezione, un rimando diretto alle tecniche asiatiche, anche se nel corso del No-

1 Cfr. *The Iliad of Homer*, transl. by A. Pope, Routledge, London 1990, libro IV, p. 93.

vecento le “arti marziali” finiranno per essere identificate in modo quasi esclusivo con quelle orientali. Il pugilato occidentale, pur essendo definito metaforicamente come la “nobile arte” (*noble art*), e mantenendo il riferimento a una dimensione artistica, non menziona alcun legame con Marte. È comprensibile che si siano sollevate alcune obiezioni sull’opportunità di definire come forma d’arte l’insieme delle tecniche di lotta, con o senza armi. Tali obiezioni non reggono, però, se si intende il termine “arte” non secondo l’accezione più comune dal Settecento in poi – cioè dall’epoca in cui le “belle arti” iniziano a essere definite in modo esplicito e comprendono architettura, scultura, pittura, musica e poesia o letteratura – ma secondo il significato latino di *ars* (vicino al greco *techne*, τέχνη): capacità tecnica, facoltà di eseguire un lavoro con una abilità specifica, conoscenza artigianale di produzione di forme o oggetti. “Marziale” è un aggettivo che rimanda al nome latino del dio della guerra, ed è indubbio il fatto che queste arti siano nate in contesti nei quali il combattimento corpo a corpo o con armi bianche era uno scenario quasi quotidiano. Come la nozione di arte, anche in Europa, si trasforma nel corso dei secoli e da “abilità tecnica” diviene “espressione artistica di forme belle”, così le discipline di combattimento erano inizialmente “tecniche” (in giapponese *jutsu* 術) e si sono trasformate progressivamente in arti o “vie” (*dō* 道) di perfezionamento etico².

2 Cfr. A. Tollini, *L’ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale*, Einaudi, Torino 2017, pp. X-XI: “La Via è in realtà una serie di Vie che si intrecciano e influenzano reciprocamente, e che tutte traggono lo spunto dalla Via per eccellenza che è la Via del Buddha, o *butsudō*, in qualche modo la matrice originaria da cui tutte prendono l’avvio e a cui tutte ritornano nelle forme più elevate”. Certo si deve aggiungere che altre tradizioni marziali, come quelle cinesi, sono state influenzate in modo altrettanto se non anche più profondo dal pensiero e dalla spiritualità del Daoismo, o che altri metodi di allenamento oggi praticati con successo non hanno legami con alcun tipo di cultura religiosa. È purtuttavia significativo che, nel progressivo distaccarsi dall’immediata necessità fisica del combattimento, molte idee di carattere filosofico che si possono esplicitare ancora oggi a partire da una pratica marziale possano essere fatte risalire a modelli etici e religiosi: in questo il contesto asiatico rappresenta indubbiamente un caso molto interessante rispetto al contesto occidentale, nel quale invece i percorsi di approfondimento interiore o di “cura di sé” sono stati generalmente disgiunti da forme di esercizio del corpo, a partire dall’epoca moderna (cfr. su questi temi, anche se non in rapporto a discipline di lotta, M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2011).

Il caso del Giappone è paradigmatico, anche se non è l'unico, per comprendere l'evoluzione delle discipline marziali nel corso dell'ultimo secolo. Le tradizioni di combattimento giapponesi hanno subito nel corso dei secoli un processo di "trasvalutazione" nell'uso della violenza che le ha mutate e rinnovate, soprattutto tra Otto e Novecento. Da tecniche da impiegare sui campi di battaglia sono progressivamente divenute discipline integrali, con lo scopo di coinvolgere la totalità dell'essere umano e di essere adottate anche come itinerari in rapporto al sacro, verso l'approfondimento di sé; "la trasvalutazione che ha avuto luogo grazie a una sorta di gioco di prestigio linguistico e valutativo è un'operazione affascinante che dimostra la flessibilità del linguaggio e dell'atteggiamento di cui sono capaci gli esseri umani"³. Il passaggio dal suffisso *jutsu* al suffisso *dō* 道, che contraddistingue il divenire di molte discipline marziali nella fase che coincide con le epoche Meiji (1868-1912) e Taisho (1912-1925), è emblematico di una trasformazione di valori etici. Come già accennato, *jutsu* indica tuttora un'"arte" nel senso di una tecnica, di un'abilità che si può acquisire per eseguire un determinato lavoro; è una capacità che si acquista con l'esercizio e che mette in grado di compiere un certo tipo di operazione con efficienza. *Bujutsu* 武術 (in cinese *wushu*) è il nome che riassume complessivamente le tecniche guerriere adottate e raffinate per secoli sui campi di battaglia. *Bu* 武 (in cinese *wu*) indica la dimensione guerriera, militare, marziale. È composto da due parti giustapposte: una, più esterna e a destra, che richiama l'idea di una "lancia", o di un'arma in senso lato, e una che esprime il verbo "fermare, bloccare" (*tomaru* 止). I due sensi complessivi che si possono evincere da questo carattere sono quindi sia "fermare le lance", cioè arrestare il conflitto, uscire dalla catena di azione e reazione che produce e riproduce il comportamento violento e mortale; oppure "lancia che ferma", alludendo alla necessità dell'impiego di armi come estrema risorsa per risolvere situazioni problematiche. Sarà sul primo significato che si concentreranno i maestri di arti marziali nella modernità, attraverso un lavoro di ricodificazione delle proprie discipline, puntando in alcuni casi su un nuovo concetto di educazione.

3 W.L. King, *Lo zen e la via della spada. La formazione psicologica del samurai*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2000, p. 140.

3. Il mutamento complessivo – per restare all’uso della terminologia giapponese, che si può estendere a un mutamento complessivo nel “processo di civilizzazione” occorso in età moderna⁴ – si può quindi descrivere come passaggio dalla cultura del *bujutsu* a quella del *budō*, in cui il nuovo suffisso esprime appunto un nuovo atteggiamento nei confronti delle arti militari (*bu*). *Dō* è il carattere, in cinese pronunciato *Dao* (o *Tao*), che significa “via, percorso, strada”, e anche “metodo, processo”. La tradizione nipponica l’ha fatto assurgere a significato ideale per quel particolare percorso di evoluzione personale che si incarna in un principio morale, di consapevolezza della dimensione relazionale di un “sé” liberato da ogni residuo di egoismo, un sé risvegliato, unificato, che ha saputo integrare le proprie migliori energie ed è in grado di contribuire alla collettività. Il percorso che intraprende l’adepto di una particolare “via” conduce a un mutamento di prospettiva su di sé, sul sé. L’ideale giapponese dell’arte, nel senso di una disciplina (*jutsu* e *dō*, “tecnica” e “via” insieme), implica che la dedizione completa, la capacità di andare a fondo di una pratica specifica permette di accedere all’essenza di tutte le arti, permette di toccare e fondersi con l’orizzonte che dà origine a tutte le discipline e conferisce una forma all’esistenza. Come sottolinea Aldo Tollini

La nascita dell’ideale della Via si pone in stretta relazione con quella della parola giapponese *gei*. *Gei* 芸 (藝), pur venendo spesso tradotto con “arte”, ha tuttavia una valenza in parte diversa da quella di arte così come la intendiamo oggi, ed è forse più prossimo all’*ars* latina, cioè un’attività creativa basata sull’abilità, sullo studio e sull’esperienza perseguita con l’intento di giungere a un alto livello di perfezionamento. [...] L’artista appassionato che ricerca sempre più la perfezione nella sua arte giunge al più importante dei perfezionamenti: quello interiore. Questo percorso dall’arte alla Via avviene in modo spontaneo, poiché l’azione esteriore si rispecchia inevitabilmente all’interno e qui produce cambiamenti radicali.⁵

Restando in ambito nipponico il binomio *bugei* 武芸, in uso almeno fin dall’epoca Edo (1603-1868)⁶, è traducibile proprio con

4 Cfr. N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988.

5 A. Tollini, *op. cit.*, pp. 62-63.

6 Cfr. J.C. Newman, *History of Kyudo and Iaido in Early Japan*, AuthorHouse, Bloomington (IN), 2015, p. 41; S. Mol, *Classical Fighting Arts of Japan. A Complete Guide to Koryū Jūjutsu*, Kodansha International, Tokyo 2001, p. 69.

“arti marziali”. In questo composto l’aspetto tecnico-artistico (*gei*) è messo in connessione con l’aspetto marziale, bellico, militare rappresentato dal carattere *bu*. Non solo di tecniche marziali (*bujutsu*) o vie marziali (*budō*), dunque, ma precisamente di “arti” si parla anche nel contesto classico del Giappone che, al termine delle grandi battaglie per l’unificazione del Paese, vede nascere nuovi scopi e significati per la pratica del combattere⁷. Altri termini sono particolarmente idonei per mostrare il significato più ampio dell’addestramento in una disciplina, che può coinvolgere l’essere umano nella sua integralità – invece di sviluppare in modo unilaterale soltanto un aspetto, come per esempio la capacità di autodifesa o quella di offesa. *Tanren* 鍛錬 (“forgiatura, tempra” e, in senso lato, “disciplina, addestramento”), *shūgyō* 修行 (“addestramento ascetico”, allenamento o pratica intensa), *keiko* 稽古 (“pratica, studio, allenamento”: alla lettera, “meditare su cose antiche”) appartengono al vocabolario dell’addestramento al combattimento, e insieme alludono a pratiche ascetiche, non solo marziali. Vale la pena sottolineare che il termine cinese *gongfu* 功夫 (in genere traslitterato come *kungfu*), sebbene sia identificato in modo indissolubile con le tecniche di lotta cinese immortalate dall’ondata di film prodotti a Hong Kong negli anni Settanta⁸, ha in realtà un significato molto più ampio; si potrebbe far corrispondere con buona approssimazione al greco *askesis* (ἄσκησις), cioè “esercizio, allenamento intenso”, dunque “ascesi”. Ogni forma di *gongfu* corrisponde a una forma di investimento integrale delle proprie energie per la realizzazione compiuta di un lavoro, di un’opera (l’esercizio del combattimento è più correttamente, in cinese, *wushu gongfu* 武術功夫).

Nell’espressione “arte marziale” la differenza di accento che si conferisce all’aggettivo (arte *marziale*) oppure al sostantivo (arte marziale) modifica a sua volta il tipo di attenzione o di interpretazione che se ne dà. Nel primo caso – ammesso e non concesso che si voglia identificare un certo genere di pratiche con un riferimento, per quanto lontano e metaforico, al dio Marte degli antichi Romani – si porta in primo piano il carattere combattivo e non solo agonistico della disciplina: essa è “marziale” in quanto connessa alla lotta,

7 Cfr. K. Tokitsu, *Miyamoto Musashi. His Life and Writings*, DésIris, Paris 1998, pp. 15-19 e 287-312.

8 Cfr. S. Di Marino, *Guida al cinema di arti marziali*, Odoya, Bologna 2019.

allo scontro, al confronto effettivo tra individui (che si tratti di uno scontro sportivo e regolamentato oppure di una situazione di autodifesa rispetto a un'aggressione violenta). Nel secondo caso l'accento viene invece posto sulla dimensione artistica e (ri)creativa, al punto da accostarla implicitamente alle cosiddette "belle arti" per il suo valore estetico o formativo: il fatto che i gesti appresi e raffinati dall'allenamento abbiano a che fare in modo più o meno esplicito con tecniche di difesa non ne inficia il valore etico ed estetico, non ne ottunde la capacità di favorire nel tempo una forma di autoeducazione del soggetto. Se si privilegia questo tipo di approccio o di interpretazione si può a buon diritto parlare di forme di allenamento "marziale" anche nel caso di discipline in cui il confronto diretto con un avversario in carne e ossa non è presente né è richiesto (è il caso, per fare un esempio, dello *iaidō*). In questa prospettiva si privilegia generalmente l'esercizio delle cosiddette forme (*kata* in giapponese, *taolu* in cinese), sequenze codificate di movimenti di difesa e di attacco rivolti ad avversari immaginari, "fantasmatici", oppure un tipo di lavoro a coppie in cui il compagno di pratica non oppone una resistenza attiva particolarmente ostica e non reagisce, ma partecipa a un movimento complessivo che accade tra i due praticanti.

Ciascuna disciplina può essere studiata e praticata in vari modi e secondo differenti prospettive, che spesso variano da praticante a praticante anche per una medesima arte. Si possono schematizzare e riassumere i principali modelli di approccio e di comprensione di una pratica "marziale" nel modo seguente. Un'arte marziale può essere intesa come:

– *pratica rituale* o *disciplina integrativa*: attraverso l'apprendimento e il superamento di un insieme di tecniche il praticante cerca di innalzare e migliorare il suo livello di comprensione della realtà e della modalità del relazionarsi con sé e gli altri;

– *forma di meditazione*: il praticante cerca di percorrere un cammino esperienziale prossimo a forme di meditazione, aprendosi a una sorta di affrancamento dal flusso invasivo dei pensieri, distaccandosi dalle situazioni contingenti per riuscire a integrarle meglio in un orizzonte più vasto;

– *disciplina artistica*, al pari di altre discipline tradizionali, come la cerimonia del tè o l'arte della scrittura: una disciplina di combattimento viene oggi studiata anche in virtù dei suoi aspetti estetici;

– *disciplina “ricreativa” e salutare*: secondo una concezione che intende il fisico e il mentale come parti inscindibili di un’unica realtà, attraverso l’esercizio sul corpo si producono trasformazioni anche alla dimensione interiore della persona;

– *disciplina sportiva*: la trasformazione graduale delle tecniche di combattimento, con opportuni accorgimenti e limitazioni, ha portato alla nascita e allo sviluppo di un tipo di allenamento e di applicazione delle metodologie e delle tecniche marziali in senso prettamente sportivo.

Nonostante i molti sforzi profusi da studiosi e maestri per fornire esempi e argomentazioni a supporto di un’idea di arte marziale in cui la capacità di colpire e di infliggere danni a un ipotetico avversario sia molto meno interessante e importante del perfezionamento esistenziale derivato dalla dedizione a essa, va da sé che il rischio di produrre tendenze paranoiche e belliciste oppure di coltivare filosofemi illusori e autoingannevoli non è mai stato del tutto debellato. Il comune denominatore alla base di questi rischi è con tutta probabilità un medesimo elemento, cioè lo spadroneggiare dell’ego. Un ego che si vuole forte, in senso reazionario, cerca conferme per i propri fantasmi di potenza e di controllo; un ego che disdegna l’uso della forza ed evita ogni confronto, si rifugia in modelli di prassi nei quali la retorica che esalta un maestro o una tecnica non viene mai messa a verifica. In un caso o nell’altro l’arte marziale diviene un pretesto per evitare di mettersi in discussione, per non esporsi alle salutari crisi che naturalmente colpiscono chiunque tenti di avanzare con sincerità sul cammino di una pratica di formazione di sé. È meglio invece riconoscere con onestà che allenamento marziale ed esercizio morale *non* sono necessariamente congiunti, e che più facilmente una disciplina di combattimento – come molte altre forme di pratica, intellettuale, religiosa o artistica – offre al praticante ciò che quello stesso praticante vi cerca. La saggezza tradizionale giapponese dà di questo un esempio e un monito fin dagli inizi perduti nel tempo del culto shintoista. Si dice infatti che nel luogo più intimo dei templi, il cui accesso è riservato solo ai grandi sacerdoti, il dio che vi ha sede sia rappresentato da uno specchio: è un monito non a divinizzare se stessi, vedendovi la propria immagine riflessa, ma a rendersi puri e trasparenti, per non proiettare e dilatare a dismisura il proprio io in

quell'ineffabile che, fuggevole, appare e poi scompare. La saggezza della Grecia arcaica si intreccia e dialoga con le antiche tradizioni dell'Asia: *gnōthi seautón* (γνῶθι σεαυτόν), “conosci te stesso”, era la massima iscritta nel tempio di Apollo a Delfi. Ogni istante di pratica di un'arte marziale può essere occasione per cogliere quel nucleo essenziale che, superando la scorza superficiale, attinge a un fondo insondabile, più intimo dell'io cosciente, che attiva risorse e spazi di esperienza in cui forma ed essenza, corpo e mente, io e altro si danno in unità, senza fratture; e il soggetto si può scoprire, in attimi anche fugaci, contemporaneo al proprio accadere.

NOTA SUI TESTI, SUI TERMINI TECNICI E SUI NOMI STRANIERI

In questo volume si sono raccolti alcuni brevi studi o riflessioni sui più diversi aspetti concernenti la pratica marziale, senza intenti celebrativi o encomiastici, né tanto meno con sottili istanze denigratorie. Non essendo intenzione del curatore fornire una mappa completa di tutte le discipline o di tutte le modalità di pratica o di accesso al significato dell'arte marziale, dal momento che si tratterebbe di un compito impossibile e vano, ci si è limitati a offrire una lettura plurale, nella varietà degli approcci – filologici, storici, scientifici, filosofici – e nella molteplicità non esaustiva delle discipline prese in esame. La prima sezione del libro è aperta dalla traduzione e dal commento, da parte di Aldo Tollini, di un eccezionale testo sull'arte della spada composto da Kotōda Yoshinao probabilmente agli inizi del XVII secolo e intitolato *Ittōsai sensei kenpōsho* 刀齋先生劍法書 (*Trattato dell'arte della spada del maestro Ittōsai*). Fonte di ispirazione per tutte le altre arti marziali giapponesi, il *kenjutsu* 劍術 (che diverrà *kendō* 剣道, nella seconda metà del XIX secolo) ha sempre rappresentato un campo di applicazione per molte teorie filosofiche sulla pratica del combattimento, oltre che un'occasione di confronto e uno stimolo di riflessione per i maestri e i praticanti di altre discipline. Krishna Del Toso offre una penetrante analisi della cultura indiana sotto la particolare prospettiva della pratica marziale e della dimensione agonistica, riconducendole alla grande matrice di senso che è l'azione sacrificale sullo sfondo del grande testo classico *Rgveda*. Leonardo Vittorio Arena presenta un'interpretazione filosoficamente pregnante e originale di un capitolo del famoso testo sull'arte del combattimento del guerriero (*bushi*) giapponese Miyamoto Musashi (1584-1645), il *Gorin no sho* 五輪書 (in genere tradotto come *Il libro dei cinque anelli*) e propone una “traduzione filosofica” e un'analisi attenta della nozione di *kū* (“vuoto, vacuità”,

ma anche “volta celeste”), resa nel suo saggio come “nudità”. Nella seconda sezione Marco Favretti, Salvatore Giammusso e Luigi Zanini esplicitano alcuni tratti filosofici di concrete pratiche – rispettivamente dell’aikido, del taijiquan e della più ampia famiglia degli “stili interni” cinesi – mostrando la stretta connessione tra esercizio del corpo ed elaborazione concettuale; nella terza sezione, infine, i contributi di Francesca Antonacci, Andrea Zhok e Marcello Ghilardi presentano una serie di riflessioni sulla dimensione in senso lato educativa delle arti marziali, coniugando la loro esperienza diretta nella pratica con la riflessione filosofica e pedagogica.

In questo libro vengono menzionati prevalentemente termini cinesi e giapponesi. Sono stati adottati i sistemi di traslitterazione oggi prevalenti e più utilizzati dagli studiosi: il *pinyin* per il cinese e lo Hepburn per il giapponese. Nel caso di nomi ormai diffusi da tempo in Italia, come quelli delle più note discipline (judo, aikido, kendo, karate, taijiquan...) li si è lasciati preferibilmente in tondo, senza ricorrere ai segni diacritici che essi richiederebbero secondo una corretta e completa traslitterazione (*jūdō*, *aikidō*, *kendō*...). Solo in alcuni casi, per sottolineare eventuali specificità filologiche, si è fatto uso di diversi sistemi di trascrizione dal cinese (per esempio: kungfu e *gongfu*, due modi differenti di rendere in caratteri latini lo stesso termine). Inoltre, non trattandosi di un testo specialistico per sinologi e per non appesantire troppo la grafia dei termini, si è evitato di inserire i segni diacritici che indicano i toni dei termini cinesi (quindi: taijiquan e non *tàijíquán*; *nejia* e non *nèijiā*; *ziran* e non *zìrán*; ecc.).

I nomi propri di persona cinesi e giapponesi sono menzionati mantenendo inalterato l’ordine che si usa in Asia, con il cognome che precede il nome. Quindi: *Kanō Jigorō* (e non *Jigorō Kanō*), Itō Ittōsai, Zhang Sanfeng, Chen Wangting, Sun Lutang, ecc. Non trattandosi di un testo di sinologia o di nipponistica, per non appesantire troppo la lettura si è deciso di limitare il più possibile l’introduzione dei caratteri sino-giapponesi, indicandoli solo dove strettamente necessario per rendere il lettore in grado di visualizzare alcuni termini nella loro grafia originale.

TRADIZIONI

KRISHNA DEL TOSO

IL MOVIMENTO DEL CONCETTO: AZIONE MARZIALE, COMPETIZIONE E SACRIFICIO NELL'INDIA ANTICA

Da che mondo è mondo, gli uomini si sono sempre fatti la guerra, per le più disparate ragioni.

La storia, sin dai tempi più remoti, è costellata di scontri e competizioni tra guerrieri, clan, tribù, regni, popoli, stati, nazioni. I vincitori hanno dominato sui vinti e hanno lasciato testimonianza delle grandi battaglie e delle esaltanti vittorie, dapprima immortalando scene di lotta sulle volte delle caverne – come nel caso, ad esempio, dei dipinti rupestri di epoca mesolitica ritrovati nella Cova del Roure, in località Morella la Vella in Spagna – e, successivamente, con l'introduzione della scrittura, tramandando le gesta degli antichi eroi in narrazioni che oggi chiamiamo racconti epici – esemplare è l'episodio, che si perde nella notte dei tempi, della guerra tra il re Agga della città di Kiš e il leggendario re divino Gilgameš della città di Uruk, preservato in un codice sumerico del XX secolo a.C.¹.

1. Guerra, guerrieri e dèi

L'India, ovviamente, non fa eccezione, tant'è che già nel *Rgveda* (RV), il più antico testo pervenutoci della tradizione indo-arya, la cui composizione è databile grossomodo tra il 1400 e il 1000 a.C.², ci imbattiamo in innumerevoli passaggi a soggetto guerresco: dall'inno 6.75, che contiene formule di benedizione delle armi, fino al famoso

1 Si veda G. Pettinato, *La saga di Gilgameš*, Mondadori, Milano 2004, pp. 315-321.

2 Sulla datazione del RV gli studiosi possono offrire solo una stima approssimativa. Si veda S.W. Jamison, J.P. Brereton (a cura di), *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, 3 voll., Oxford University Press, Oxford-New York 2014, p. 5.

inno 7.18, dove si narra della battaglia dei dieci re³. Leggendo già solo i due inni appena ricordati traspare vivido l'elemento strategico che caratterizza ogni guerra e che trasforma il confronto sul campo di battaglia da una semplice zuffa senza direzione a una vera e propria arte, l'arte marziale, appunto. E, come ogni arte, anche la guerra necessita di strumenti appropriati, non solo tattici. In particolare, proprio l'inno 6.75 ci offre l'occasione – con apprezzabile slancio lirico – di immaginare quale fosse uno dei corredi tipici del guerriero indiano antico, o artista marziale, impegnato in battaglia. In questo caso, un arciere: è corazzato (*varmín*), impugna arco (*dhánu*) e frecce (*iṣu*), ha la faretra (*iṣudhí*) agganciata sulla schiena e il guardamano (*hastaghna*) al braccio. Ben saldo su un carro (*rátha*) trainato da cavalli (*ásva*), incitati dalla frusta (*ásvājanī*) e guidati per mezzo di forti redini (*abhīśū*) da un auriga (*rathín*), l'arciere è pronto a scagliare verso il nemico i suoi dardi, le cui punte possono essere all'occorrenza intrise di veleno (*ālākta*)⁴. Il poeta autore dell'inno, se da un lato esorta le frecce scoccate a centrare sempre l'obiettivo, ossia i soldati dello schieramento opposto, non lasciando scampo ad alcuno degli avversari, dall'altro supplica la corazza (*várma*) di rendere il corpo (*tanú*) dell'arciere duro come pietra (*ásman*) e di proteggerlo dalle frecce nemiche. Man mano che ci si avvicina alla parte conclusiva del componimento, il poeta convoca a più riprese e sempre più di frequente gli dèi Pūṣan, Soma, Aditi, Parjanya e Varuṇa e afferma che, nel modo in cui la corazza riveste le parti vitali del guerriero, schermandolo dai colpi inferti in battaglia, allo stesso modo la benedizione appena pronunciata rappresenta la corazza interiore (*ántara*), lasciandoci intendere che proteggerà l'anima dell'arciere, grazie anche al favore degli dèi che la preghiera chiede per sé.

L'intero ṚV è percorso da simili allusioni a contese tra parti avverse e invocazioni alle divinità, acciocché assistano e favoriscano

3 Entrambi tradotti in italiano in S. Sani (a cura di), *Rgveda. Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia 2000, pp. 209-214. Il testo originale in vedico dell'intero ṚV può essere consultato online, sul sito del GRETEL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, all'url: http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/1_veda/1_sam/1_rv/rvh1-10u.htm.

4 S'intende che gli eserciti dell'antica India non erano costituiti solo da arcieri su carri. Per una dettagliata panoramica sulle armi e le varie divisioni dei corpi da guerra rinvio a V.R.R. Dikshitar, *War in Ancient India*, Macmillan & Co., Madras-Bombay-Calcutta-London 1944.

il guerriero nella sua impresa di conquista o di difesa, come accade ad esempio nell'inno 6.25, dove il dio Indra, l'armato di folgore e distruttore dei nemici, è chiamato a soggiogare alle tribù degli Ārya tutti gli oppositori inviati dai clan dei Dāsa per la conquista delle mandrie (*gó*), dell'acqua (*apsú*) e dei pascoli (*urvárāsu*), oppure nell'inno 6.33, nel quale si prega Indra di sostenere l'esercito della propria fazione contro entrambe le stirpi ostili degli Ārya e dei Dāsa⁵.

L'alto numero di riferimenti nel RV a clan rivali e a stirpi ostili ci lascia immaginare quanto le vicende arcaiche della storia dell'India siano state caratterizzate da numerosi e continui conflitti e turbolenze. In un clima del genere, il concetto e la pratica della guerra dovevano rappresentare aspetti non solo importanti ma anche essenziali della vita delle popolazioni vediche. Dal punto di vista pratico, infatti, come abbiamo appena visto, mediante la guerra si conquistavano gli armenti, i pascoli e le fonti d'acqua nei territori delle tribù assoggettate, cosa che in un'economia centrata principalmente sull'allevamento del bestiame, come pare fosse quella dell'epoca, poteva garantire la sussistenza della propria famiglia (*tánaya*), nonché il non secondario beneficio di avere i mezzi per crescere una prole (*toká*) più numerosa, la qual cosa ovviamente si traduceva col tempo in un allargamento del clan e in una conseguente maggiore forza combattiva da mettere a disposizione per ulteriori conquiste oppure per una più efficace difesa delle proprietà. Non è difficile allora comprendere come l'esercizio pratico della battaglia, l'arte marziale la cui posta in gioco era, in fin dei conti, la fioritura o il declino della tribù di appartenenza, abbia portato alla strutturazione di un articolato orizzonte concettuale, legato alla guerra e ai suoi significati, bellamente illustrato dalle mitologie riguardanti l'eterno conflitto per la supremazia o per l'immortalità o ancora per il possesso della Parola ecc., che vedono protagonisti gli dèi e i demoni di cui abbiamo le prime tracce già nel RV, ma la cui sistemazione teologica più matura si trova senz'altro nella letteratura ritualistica dei *Brāhmaṇa* (approssimativamente 900-700 a.C.)⁶.

5 S.W. Jamison, J.P. Brereton (a cura di), *op. cit.*, pp. 807-808 e pp. 817-818.

6 Un ottimo spaccato delle conflittualità tra dèi e demoni narrate nei testi ritualistici si può trovare in S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*; tr. it. di S. D'Intino, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa* (con tre saggi di Roberto Calasso, Charles Malamoud e Louis Renou), Adelphi, Milano 2009, pp. 73-83.

2. Il primo movimento del concetto: la guerra del sacrificio

Nel momento in cui la guerra diventa oggetto di speculazione concettuale ci si apre alla possibilità di ripensare in chiave allegorica o, se si preferisce, rappresentativa, il crudo fatto della pugna: non solo lo si investe di significato, per così dire, metafisico, ma anche e con ciò stesso lo si incardina all'interno di una molteplicità di livelli semantici che, se è vero che da un lato offrono una sorta di ulteriore espansione filosofica del perimetro originario dell'azione marziale (che da conflitto *sic et simpliciter* sul campo di battaglia – piano fisico – diventa, prima, lotta per la conquista e la supremazia del proprio clan sugli altri – piano morale – e, poi, momento di trasposizione nel mondo degli uomini di funzioni teologiche originarie – piano metafisico), dall'altro irrigidiscono tuttavia quello stesso perimetro in una fissità ritualistica che consente per sua natura un alto grado di normata ripetitività.

Un aspetto centrale che doveva aver giocato una parte importante nelle riflessioni delle popolazioni indo-arye attorno alla guerra e ai suoi significati è il fatto che ogni scontro sul campo di battaglia lascia inevitabilmente una scia di sangue. Feriti, storpiati e caduti sono il prezzo che ogni vittoria richiede di pagare, ma anche che ogni sconfitta rivendica per sé (non a caso infatti il già citato inno RV 6.75 auspica, a un tempo, la sopravvivenza dell'arciere e la morte dell'avversario). Questa è naturalmente una considerazione ovvia e tuttavia ci porta a riflettere su quale debba essere stata la reale posta in gioco di ogni evento marziale, che non poteva limitarsi solamente agli armenti, ai pascoli e alla proliferazione della propria famiglia, ma doveva concernere anzitutto la vita e la morte dei singoli guerrieri impegnati sul campo e, con ciò, le sorti stesse dell'intero clan. Perdere guerrieri in battaglia doveva rappresentare in effetti un problema non solo di ordine morale, ovvero relativo al destino del singolo arciere, lanciere, cavaliere ecc., ma anche sociale, ovvero relativo al futuro della collettività tutta.

Per comprendere il portato di una simile constatazione, prendiamo in considerazione in modo più approfondito l'inno 7.18 del RV, già menzionato in precedenza, che racconta la battaglia dei dieci re⁷. Vi possiamo osservare la puntuale attenzione con cui il compilatore ha tratteggiato in maniera pressoché trasparente entrambi gli aspetti

7 H.-P. Schmidt, *Notes on Rgveda 7.18.5-10*, in "Indica", n. 17, 1980, pp. 41-47.

problematici, il morale e il sociale, coinvolti nella guerra. L'inno ci presenta il re Sudās del clan Tṛtsu impegnato a fronteggiare una coalizione di tribù nemiche. La dinamica dello scontro non è del tutto chiara, nondimeno sembra che l'evento chiave della vicenda abbia avuto luogo sul fiume Paruṣṇī (l'attuale Rāvī nel Punjab), il cui corso gli avversari del re Sudās cercano di deviare per mettere in scacco le truppe dei Tṛtsu, rimanendo tuttavia loro stessi travolti e decimati da una piena improvvisa, interpretata dal poeta compilatore dell'inno come segno dell'intervento provvidenziale del dio Indra a favore di Sudās, il quale invece con il suo esercito riesce a guadare il fiume senza problemi e a scagliarsi vittorioso sui nemici oramai disorientati. Oltre alle truppe regolari, sono trascinati via dall'acqua anche il re Kavaṣa del clan Druhyu e probabilmente Śimyu (che potrebbe essere stato uno dei re dell'alleanza ostile a Sudās), mentre i superstiti saranno sterminati dai Tṛtsu: lo stesso Sudās, ci informa l'inno, abatterà in combattimento 21 nemici della stirpe Vaikarna, laddove le sole tribù Anu e Druhyu subiranno la perdita di complessivi 6666 uomini (una cifra che, benché abbia tutto l'aspetto di essere simbolica, ben rappresenta l'idea dell'alto numero di caduti sul campo). L'esito della guerra è la conferma del dominio dei Tṛtsu sugli altri clan, che sono pertanto costretti ad assoggettarsi: le ricchezze dell'ostile re Bheda saranno completamente depredate e gli Aja, i Śigu e gli Yakṣu/Yadu faranno atto di subordinazione portando in dono a Sudās le teste dei loro cavalli.

2.1 *Il primo passo: la "piccola guerra"*

L'episodio della battaglia dei dieci re, con i suoi risvolti cruenti e impietosi per gli sconfitti, che finiscono col perdere un ingente numero di uomini e la proprietà dei beni, non doveva essere un fatto isolato. Altri accadimenti bellici del tutto simili devono aver caratterizzato la storia delle prime civiltà indo-arye e, sebbene non ne conosciamo la frequenza, né sopravvivano nel RV grandi testimonianze sull'entità delle perdite che gli eserciti hanno di volta in volta subito, non è peregrino supporre che, proprio per evitare il più possibile che un confronto tra due o più clan rivali finisse in una carneficina, con l'andare del tempo si sia preferito escogitare delle soluzioni alternative alla pugna su larga scala, che permettessero alla contesa di avere

in ogni caso luogo, al fine di stabilire in modo indiscutibile il vincitore della posta in gioco, ma che ciò avvenisse secondo modalità relativamente molto meno cruento. La soluzione che sembra essere stata adottata o che, in ogni caso, si è meglio attestata col tempo, è una competizione che prevedeva una gara di corsa dei carri, condotti da esponenti di fazioni tra loro avversarie. Solo per citare una delle tante ricorrenze, il filo concettuale che lega la battaglia alle corse equestri emerge implicitamente ad esempio in RV 4.42, in special modo nel versetto 5, dove è Indra stesso che suggerisce l'equazione tra i due contesti⁸. Tuttavia, questa equazione sembra essere l'esito di un percorso fatto di alcuni sviluppi intermedi, dei quali cercherò ora di tracciare brevemente la direzione generale.

Originariamente, la necessità di contenere il più possibile le perdite di vite umane degli schieramenti a confronto doveva aver trovato soddisfazione – se non in tutte le occasioni, almeno in alcune –, in una logica molto simile a quella che sottostà al noto episodio degli Orazi e Curiazi: non l'intero esercito prendeva parte allo scontro marziale, ma solo una sua rappresentanza scelta⁹. È plausibile supporre dunque che nelle prime fasi di questa nuova modalità bellica gli uomini scelti di ambo le fazioni si fronteggiassero su carri in un combattimento per la vita o la morte, all'interno di un'area prestabilita che, v'è ragione di pensare, era delimitata da fuochi. La posta in gioco, ovvero le mandrie, l'acqua e i pascoli degli sconfitti, andava ai vincitori e alla loro prole. Questo schema iniziale, che consisteva in una semplice riduzione quantitativa degli elementi coinvolti nell'azione marziale (una sorta di "piccola guerra", con schieramenti limitati in rappresentanza dei rispettivi clan e un campo di battaglia ristretto) ha subito col tempo anche modifiche qualitative, arrivando a tradurre una vera e propria battaglia, benché in versione contenuta, in un confronto meno cruento, vale a dire una corsa di carri trainati da cavalli¹⁰.

8 S. Sani, *op. cit.*, p. 188. Per una traduzione alternativa, forse ancora più incisiva nel senso che qui ci interessa, cfr. S.W. Jamison, J.P. Brereton (a cura di), *op. cit.*, pp. 625-626.

9 Per un parallelismo tra la vicenda degli Orazi e Curiazi e un particolare episodio della mitologia vedica si veda G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*; tr. it. di F. Bovoli, *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli Indoeuropei*, Adelphi, Milano 1990, pp. 31-45.

10 Il tema del carro, e la sua centralità in contesto vedico, è stato sviluppato in M. Sparreboom, *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden 1985.

2.2 *Il secondo passo: la corsa dei carri*

Lo scontro marziale dei guerrieri in quella che ho chiamato la “piccola guerra”, che ci possiamo immaginare avvenisse tra (almeno) due fronti di carri lanciati l’uno contro l’altro, di sicuro non doveva mancare di portare con sé esiti cruenti, occasionalmente forse troppo cruenti per una certa sensibilità che possiamo supporre stesse emergendo col passare del tempo. Benché ci manchino molti dei tasselli che ci aiuterebbero a formare un quadro chiaro delle conseguenze che una simile sensibilità ha avuto sull’esercizio della “piccola guerra”, nondimeno gli inni del RV sembra ne suggeriscano il punto d’arrivo, ossia la progressiva sostituzione del conflitto con una competizione agonistica equestre che aveva come scopo posizionare e mantenere il proprio carro davanti agli altri lungo un percorso di gara. L’essenziale, naturalmente, era che si conservasse inalterata l’originaria finalità dell’evento, vale a dire l’attribuzione della posta in gioco al vincitore. Va detto che la corsa era, sì, meno cruenta rispetto alla pugna, ma ciò non significa che i partecipanti non fossero esposti a rischi, talvolta anche letali. In special modo, a più riprese il RV ci fa notare come vi fosse un particolare momento “delicato” dello svolgimento della competizione,

quando i carri girano attorno al palo posto a un’estremità della pista. Lì i concorrenti si accalcano, e ciascuno cerca di passare per primo, e di girare intorno al palo il più velocemente possibile, tagliando la curva. In quel punto il rischio di incidenti fatali è massimo. [...] Il succo della faccenda, a quanto sembra, consiste nel non lasciare al rivale abbastanza spazio da consentirgli di insinuarsi fra il palo e il proprio carro, senza peraltro prendere la svolta troppo stretta e rischiare così di urtare o abbattere il palo.¹¹

Un episodio assai caratteristico, ricordato in diverse occasioni nel RV (1.112, 1.116, 1.117, 1.119, 1.182, 10.39), racconta proprio di un incidente avvenuto durante una di queste corse equestri, nella quale, al giro decisivo del palo, una certa Viśpalā si dice abbia perso un piede (*caritra*), che le fu mozzato nella calca degli antagonisti intenti a

11 J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*; tr. it. di V. Vergiani, *Il mondo spezzato del sacrificio. Studio sul rituale nell’India antica*, Adelphi, Milano 2007, p. 109.

uscire destramente e con vantaggio sugli altri dall'area di svolta. È solo a seguito del subitaneo intervento degli dèi Aśvin, accorsi grazie all'intercessione del santo Agastya, i quali provvidero a sostituire l'estremità persa con una protesi metallica (*jāṅghām āyasīm*), che Viśpalā poté continuare la competizione contendendo agli avversari la posta in gioco. Questo episodio ci restituisce in modo lampante tutta la tensione che si doveva respirare in occasione delle corse, tensione tenuta alta dalla consapevolezza che solo chi ne fosse uscito vittorioso, l'unico vittorioso, poteva godere interamente dei benefici della posta in gioco – e la singolare soluzione protesica, concessa dagli dèi per ripristinare rapidamente la motilità di Viśpalā, non fa che sottolineare ancor di più l'urgenza della situazione. Se inquadrata in questa prospettiva, l'azione del santo Agastya che chiama in soccorso le divinità per rimediare all'inaspettato incidente acquisisce non solo rilievo drammatico, ma soprattutto pertinenza contestuale, e poco importa se la mutila Viśpalā molto probabilmente debba essere identificata con una cavalla, dato che la partecipazione a questo tipo di competizioni era generalmente vietata alle donne.

Un ulteriore aspetto che merita di essere messo in luce è il fatto che, a differenza della battaglia, dove sono richieste abilità e strategia marziale ma si lascia agli schieramenti libertà di movimento sul campo, la corsa dei carri, proprio per via della sua natura agonistica, era necessariamente normata da regole prestabilite per garantire la correttezza dello svolgimento. Già solo il fatto di seguire un tracciato, di dover girare attorno a un palo, tra l'altro da sinistra (e non da destra), come specificano le fonti¹², e di avere a disposizione una posta in gioco che spetta solamente al primo arrivato è un insieme di regole che non solo richiedono di essere condivise da tutti i partecipanti, ma anche e in qualche modo che irrigidiscono e limitano le possibilità di manovra dei contendenti. In una parola, ritualizzano l'evento. Il che significa che il vincitore non sarà semplicemente colui che arriva primo, ma sarà colui che arriva primo seguendo le regole.

Quest'ultima non è un'osservazione di secondaria importanza perché, dandosi la presenza di limiti vincolanti che restringono la libertà d'azione, riuscire a garantirsi l'intervento della divinità a pro-

12 *Ibidem.*

prio favore, come nel caso di Agastya che invoca gli dèi Aśvin per Viśpalā, diventa forse un elemento ancora più decisivo di quanto non fosse sul campo di guerra. Da un lato, dunque, i partecipanti alla corsa agonistica dei carri hanno tratto dal contesto marziale vero e proprio la centralità della richiesta di soccorso divino. Nella maniera in cui, durante la battaglia dei dieci re, s'invoca Indra sulla scena della pugna affinché manifesti il suo appoggio al re Sudās, il quale è in effetti premiato con la piena del fiume Paruṣṇī che sommerge e trascina via gli eserciti nemici, allo stesso modo durante la competizione equestre i contendenti supplicano l'intervento tempestivo degli dèi a determinare non solo il superamento di una situazione problematica, come nel caso di Viśpalā, ma anche la fortuna della vittoria, tant'è vero che quando Indra tarda a manifestargli il proprio sostegno, il poeta autore dell'inno RV 8.80 non si fa scrupolo di lamentarsene e invocarlo con ancora più incitamento¹³. Dall'altro lato, inoltre, essere fiancheggiati dagli dèi durante una competizione normata da regole precise, com'è appunto la corsa dei carri, assume un tratto fondamentale in quanto, ci informano i testi, la divinità non solo non si accompagna a chi inganna e bara (possiamo intendere in questa maniera ad esempio i versetti 16 e 17 dell'inno RV 2.23)¹⁴, ma generalmente osteggia chi non ha regole (così il versetto 5 dell'inno RV 1.33)¹⁵, oppure chi non segue la norma stabilita (così il versetto 5 dell'inno RV 7.21)¹⁶. Di conseguenza, nel contesto agonistico, s'invoca il dio per essere aiutati a competere e vincere in maniera corretta, ma anche acciocché punisca chiunque dovesse ricorrere a tiri mancini o furberie, contravvenendo ai criteri rituali stabiliti che informano la competizione.

2.3 *Il terzo passo: il sacrificio*

Poiché, come stiamo vedendo, siamo qui innanzi a una contesa normata, nella quale le azioni dell'uomo e degli dèi si intrecciano allo scopo di ottenere la vittoria sugli avversari e quindi far propria la posta in gioco, per ciò stesso ci troviamo a un passo dall'inve-

13 S.W. Jamison, J.P. Brereton (a cura di), *op. cit.*, pp. 1178-1179.

14 Ivi, p. 434.

15 Ivi, p. 137.

16 Ivi, p. 909.

stire la corsa dei carri – che ha carattere agonistico ma derivazione marziale – di significato più propriamente rituale e liturgico. In una parola, ci stiamo avvicinando all’orizzonte sacrificale (*yajñá*). Le tracce di questo ulteriore sviluppo concettuale si trovano già nel RV, dove in più occasioni possiamo apprezzare come il contesto bellico e il contesto sacrificale condividano uno stesso vocabolario e dunque un medesimo perimetro di senso. Ad esempio, nel versetto di apertura di RV 10.49 il dio Indra si definisce “incitatore del sacrificante” (*ahám bhuvam yájamānasya coditá*), assimilandosi così a un comandante che sprona le sue truppe alla pugna, e di sé dice anche, ricorrendo a un evidente gergo militare: “Ho sconfitto i non sacrificanti in ogni battaglia” (*áyajvanah sākṣi víśvasmin bháre*)¹⁷. Il luogo del sacrificio o campo (*kṣétra*) sacrificale, pertanto, deve essere considerato alla stessa stregua del campo di guerra (*kṣétra*), sul quale gli schieramenti opposti lottano per la vita o la morte, la qual cosa comporta che il sacrificio medesimo, nel suo svolgimento ritualizzato, assuma i tratti di una battaglia o, meglio, di una battaglia sacrificale. Tuttavia, il sacrificio si discosta dall’azione marziale vera e propria poiché in esso si recupera – ma sarebbe meglio dire si esalta – la normatività tipica della natura agonistica dalla corsa dei carri che, come abbiamo visto pocanzi, aveva lo scopo di mantenere aperta l’opzione della contesa, quale strumento per ottenere la vittoria sulla posta in gioco, ma al contempo limitare al massimo le perdite in termini di vite umane.

Come ebbe a scrivere qualche anno fa la studiosa Danielle Feller con limpida concisione, “entrambi, il sacrificio e la guerra, comportano violenza”¹⁸. È proprio sulla scorta di questa equazione che gli oggetti rituali impiegati dai sacrificanti per le varie offerte, come il cucchiaio (*juhú*) e il piatto di legno per le oblazioni (*upabhṛt*), erano chiamati anche “armi del sacrificio” (*yajñāyudhāni*). Non deve quindi stupire che l’azione sacrificale abbia integrato al suo interno la figura del guerriero, sulla cui funzione marziale il rito sacrificale fonda peraltro la sua ragion d’essere¹⁹. Non deve neppure stupire,

17 Ivi, p. 1456. Si veda anche B. Oguibénine, *Essays on Vedic and Indo-European Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998, pp. 61-62 e 89.

18 D. Feller, *The Sanskrit Epics’ Representation of Vedic Myths*, Motilal Banarsidass, Delhi 2004, p. 261.

19 B. Oguibénine, *op. cit.*, pp. 77-105.

di conseguenza, che durante lo svolgimento del sacrificio, per lo meno in epoca antica, potessero occorrere conflittualità gravi, tipiche dell'azione di guerra. Il *Jaminīya Brāhmaṇa* registra ad esempio un episodio in cui i sacrificanti

vengono attaccati sul luogo del sacrificio e derubati dei loro beni, come accadde a un certo Sthūra, che nella mischia perse la vita. È degno di nota che si narri di un'altra occasione in cui il sacrificante fu molestato da "guerrieri vestiti di pelli di antilope" [...], ossia, a quanto sembra, da sacrificanti consacrati.²⁰

L'immagine che questi esempi continuano a porci sotto gli occhi è di un sacrificio che tende a coniugare due spinte, in tensione tra loro. Da un lato, come vedremo meglio a breve, la necessità di mantenere e ri-contestualizzare l'originario portato violento e, per dir così, "sacrale" del confronto per la vita e la morte, tipico della guerra; dall'altro, invece, il desiderio di ridurre il più possibile l'esposizione al caso avverso o alla cattiva sorte, grazie a un complesso corpo di norme che guidano al corretto compimento del gesto rituale e che hanno lo scopo non irrilevante di far arrivare i sacrificatori alla fine del sacrificio contenendo al massimo esiti cruenti. Nondimeno, come abbiamo appena visto, talvolta esiti cruenti potevano senza dubbio darsi (anche se è plausibile pensare che non fossero molto frequenti, data la sporadicità delle fonti che ne parlano) e ciò dipende dal fatto che la partecipazione al sacrificio di antagonisti del sacrificatore non era un aspetto di secondaria importanza. Al contrario, era essenziale, poiché solo in questo modo si manteneva di fatto entro l'orizzonte sacrificale l'elemento della contesa, che nella sua forma più ampia caratterizza anzitutto la guerra e che è stato recuperato in chiave agonistica nella corsa dei carri ritualizzata, dove è diventato un fattore che doveva essere imprescindibilmente accettato se si ambiva a vincere la posta in gioco secondo le regole.

Questo ci porta a considerare come proprio la vincita della posta in gioco fosse il fine ultimo anche del sacrificio – d'altro canto, non poteva essere altrimenti, vista la forte osmosi concettuale che sussiste tra sacrificio e ambito marziale, rafforzata peraltro anche sul piano linguistico: di certo non è un caso che il RV ricorra inva-

20 J.C. Heesterman, *op. cit.*, p. 91.

riabilmente a un medesimo termine, ossia *vája*, per identificare sia il bottino di guerra (RV 1.73.5, 6.47.22, 10.50.2 ecc.), sia i corsieri delle competizioni equestri ritualizzate, nonché il premio per la vittoria (RV 1.111.4-5, 1.129.2 e 4, 6.33.2 ecc.) e la posta in gioco sacrificale (RV 1.180.6, 8.38.1 ecc.)²¹.

2.3.1 *Il sacrificio umano e l'imbarazzo della morte*

Oltre alla posta in gioco, tuttavia, un altro elemento di parallelismo che resta preservato nel tempo tra sacrificio e guerra è la necessità dell'immolazione. Così come la battaglia tra eserciti, lo abbiamo ricordato prima, richiede che si paghi un tributo di morte nella contesa per la vittoria, e chi partecipa allo scontro dovrà pertanto essere pronto – come si dice appunto anche nel linguaggio comune – a sacrificarsi per la causa della propria fazione, ugualmente il sacrificio vedico, proprio perché trae il suo impianto di base dalla progressiva concettualizzazione e ritualizzazione dell'azione marziale, dovrà in certa misura comportare un qualche risultato esiziale. Per questo motivo, non solo è previsto che vi sia una vittima designata del sacrificio, ma è altresì assai indicativo che, quale che sia la vittima – sia essa la pianta del *soma*, che è spremuta per ricavarne il succo, oppure il grano, che è macinato per ricavarne un impasto da cuocere, o anche l'animale domestico (*paśú*), che è soppresso, fatto a pezzi e distribuito tra i sacrificatori –, il verbo che i testi usano indistintamente per indicare l'atto dell'immolazione è “uccidere” (*√hán, hánti*)²².

Ma non solo, infatti le fonti arcaiche, o per lo meno gli strati più antichi di esse, suggeriscono l'esistenza di almeno due pratiche sacrificali che prevedevano l'immolazione di un essere umano. Nell'un caso, ovvero il *Śunaskarṇayajñá* o *Śunaskarṇastóma*, la vittima era il sacrificatore stesso, che incontrava la morte gettandosi nel fuoco sacrificale – ed è qui rilevante notare come questa pratica rituale prenda il nome della prima persona che la portò a compimento, immolandosi, vale a dire *Śunaskarṇa*, di cui sappiamo che fu re e, come tale, capo dell'esercito in qualità di detentore primario del vigore e della potenza (*kṣatrá*) che contraddistingue appunto la casta dei guerrieri (*kṣatriya*), cosa che rinvia con evidenza indiscutibile

21 B. Oguibénine, *op. cit.*, pp. 105-115.

22 J.C. Heesterman, *op. cit.*, p. 27.

all'ambito marziale e consolida la dipendenza da esso del contesto sacrificale²³. Nell'altro caso, il *pūruṣamedha*, a essere immolato era invece un figlio maschio adulto che il sacrificatore acquistava da una famiglia di alto rango (ossia di casta guerriera *kṣatriya* oppure di casta commerciale *vaiśya*: i due bacini sociali che dovevano fornire gli uomini per le varie divisioni dell'esercito) in cambio di un alto prezzo in vacche e cavalli²⁴.

L'informazione sulla pratica di immolazioni umane in contesto vedico non deve però spingerci a troppo frettolose conclusioni in merito alla crudeltà del gesto sacrificale in genere, perché una simile usanza, per quanto in effetti cruenta, potrebbe nascondere un senso per così dire benigno in almeno due direzioni: anzitutto, la presenza di una vittima umana, anziché animale o vegetale, è senz'altro coerente con l'ottica appena ricordata della necessaria corrispondenza tra sacrificio e battaglia e, in secondo luogo, normare l'uccisione di un singolo uomo poteva forse essere un dispositivo rituale efficacemente architettato per limitare al massimo le perdite durante lo svolgimento dei lavori rituali.

Alla luce di queste considerazioni possiamo interpretare il sacrificio umano come un ulteriore sviluppo del percorso concettuale che porta dall'azione marziale all'atto sacrificale passando, vale la pena di ricordarlo, dapprima per una delimitazione quantitativa degli attori coinvolti, ossia ciò che abbiamo definito la "piccola guerra" (il combattimento tra due schieramenti molto ridotti di guerrieri scelti) e poi per una variazione qualitativa, ovvero la corsa dei carri (che in ogni caso non era del tutto priva di occasionali rischi, anche mortali)²⁵. In effetti, il sacrificio umano mette in scena la rappresenta-

23 Per alcune considerazioni problematiche su questo sacrificio, cfr. J. Bronkhorst, *How the Brahmins Won. From Alexander to the Guptas*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 38-39 e pp. 417-422.

24 J. Bronkhorst, *Des sacrifices humains dans l'Inde ancienne*, in À.A. Nagy, F. Prescendi (a cura di), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 99-105, segnatamente la p. 99.

25 Per un *excursus* storico degli studi sul sacrificio umano in India cfr. A. Parpola, *Human Sacrifice in India in Vedic Times and Before*, in J.N. Bremmer (a cura di), *The Strange World of Human Sacrifice*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley 2007, pp. 157-177. Inoltre, sempre su questo argomento, una lettura da tenersi in sicura considerazione, anche per la ricchezza della bibliografia, è Ch. Malamoud, *Modèle et réplique. Remarques sur le paradigme du sacrifice humain dans l'Inde védique*, in "Archiv für Religionsgeschichte", n. 1, 1999, pp. 27-40.

zione della propria caduta sul campo di battaglia per la difesa delle truppe e del clan – quando la vittima sacrificale fosse stata il sacrificatore stesso, che non a caso originariamente nel *Śunaskarṇayajñā* è un re – oppure della caduta del nemico – se la vittima fosse stata un giovane uomo di alto rango, nel *pūruṣamedha*²⁶. La continua e progressiva ricerca di riduzione dell'esposizione dei sacrificatori al dramma della morte – benché la morte resti una tematica centrale e connaturata al sacrificio, al punto da sospettare che “in principio non vi sono, in fondo, che sacrifici umani”²⁷ –, trova dunque con il sacrificio umano una svolta decisiva. Qui la stretta regolamentazione rituale fa sì che la perdita, oltre a essere circoscritta, come si è appena detto, a una singola persona (a differenza di quanto poteva accadere nei combattimenti della “piccola guerra”, dove a morire rischiavano di essere in molti da ambo le parti), proprio in virtù del fatto che la vittima è già designata o prescelta, non lasci alcun margine a che il caso avverso e la cattiva fortuna cadano imprevedibilmente su altri individui (come poteva succedere durante una corsa dei carri, ad esempio qualora un contendente avesse perso la vita in un incidente). La morte dell'uomo è fissata dunque all'interno di uno schema rituale preordinato, che se da un lato continua a rinviare senz'ombra di dubbio al contesto marziale e agonistico, dall'altro pone il più possibile sotto controllo la fatalità che lo contraddistingue.

La conseguenza naturale di un movimento del concetto di questo tipo, tendente all'allontanamento progressivo del fatto crudo della violenza e della morte dalla scena sacrificale, è rappresentata dal passaggio da un'epoca più antica, in cui l'idea di svolgere il sacrificio umano pare non sollevasse problemi di sorta nei sacrificatori – e benché alcuni studiosi ritengano molto probabile che l'immolazione di un essere umano non fosse praticata con troppa frequenza, non dovevano tuttavia mancare occasioni rituali in cui ciò di fatto avveniva²⁸ –, a un momento seriore, e mi riferisco segnatamente al periodo dei *Brāhmaṇa*, nel quale invece i testi ritualistici manifestano

26 J. Bronkhorst, *Des sacrifices humains dans l'Inde ancienne*, cit., p. 100.

27 Ivi, p. 105.

28 Cfr. J.E.M. Houben, *To Kill or Not to Kill the Sacrificial Animal (yajña-paśu)? Arguments and Perspectives in Brahminical Ethical Philosophy*, in J.E.M. Houben, K.R. van Kooij (a cura di), *Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 105-183, in special modo le pp. 122-123.

un visibile e sempre maggiore imbarazzo allorché sono chiamati a dar conto di una tale pratica. Per risolvere questa *impasse* gli autori dei *Brāhmaṇa* opereranno dunque per una soluzione, diciamo così, teatrale, secondo la quale si richiedeva che l'uccisione della vittima umana fosse solamente rappresentata, ma mai compiuta realmente²⁹. Inoltre, va notato che laddove sia necessaria l'immolazione di un essere umano, come nel caso del sacrificio in onore al dio del fuoco Agni, l'*agniṣṭóma*, che prescrive l'utilizzo rituale di cinque teste di altrettante vittime sacrificali o *paśú* (una capra, un montone, un cavallo, un toro e appunto un uomo, il quale peraltro in ottica sacrificale è detto essere l'animale da sacrificio per eccellenza, cosa che riverbera, ancora una volta, la stretta derivazione del sacrificio dal contesto marziale, dove a morire sono, appunto, anzitutto gli uomini)³⁰, alcuni ritualisti dell'epoca suggeriscono soluzioni poco o per nulla cruento, come ad esempio ricorrere al cadavere di un guerriero già caduto in battaglia – la qual cosa consentiva tra l'altro di continuare, nella pratica rituale, a muoversi effettivamente entro il perimetro osmotico che sussiste tra l'ambito bellico e quello sacrificale –, oppure utilizzare una semplice effigie di creta o d'oro, opportunamente sacralizzata³¹.

Più in generale, è il caso di rilevare come gli autori dei *Brāhmaṇa* dimostrino via via di non trovarsi a proprio agio non solo con l'ipotesi di sacrificare un essere umano, ma finanche con l'idea stessa che il sacrificio vedico debba implicare violenza. Un simile atteggiamento traspare dalle numerose espressioni rituali con le quali si è cercato di esorcizzare la morte, in senso universale, e la morte rituale in modo particolare:

Non soltanto la morte della vittima viene negata (“tu non muori, né ti viene danno, vai agli dèi lungo sentieri buoni da percorrere”, idee che si incontrano anche in altre religioni), ma tutto il pensiero rituale vedico è permeato dal desiderio di neutralizzare ogni possibile violenza.³²

29 J.E.M. Houben, *op. cit.*, p. 123.

30 Ivi, pp. 51 e 52.

31 Ivi, pp. 121-122. Inoltre, H. Bakker, *Puruṣamedha, Manasarapurūṣa, Vāstupuruṣa. The Image of Man in the Sacrificial Context*, in “Journal of Indological Studies”, nn. 20-21, 2008-2009, pp. 1-23, segnatamente la p. 9.

32 J.C. Heesterman, *op. cit.*, p. 65.

Con i testi ritualistici stiamo dunque arrivando alla fine di un percorso concettuale che, a partire dall'azione marziale sul campo di battaglia, muove in direzione dell'azione rituale entro il campo sacrificale, cercando da un lato di mantenersi sempre in coerenza con l'originaria centralità della competizione marziale per la posta in gioco e, dall'altro, non solo di evitare al massimo l'esito possibilmente esiziale della pugna, ma anche di esorcizzare o riconfigurare in senso allegorico ogni gesto cruento.

2.3.2 Il "sacrificio del cavallo" e lo spostamento morale

Nonostante i tentativi più o meno riusciti di edulcorarla dal punto di vista pratico, la forte dipendenza concettuale, e non solo, del sacrificio dalla guerra continua a restare ben visibile. Un altro esempio emblematico di questo legame è rintracciabile nel cosiddetto "sacrificio del cavallo" (*áśvamedha*), che nel suo svolgimento richiama molto da vicino la dinamica rituale del "sacrificio dell'uomo" o *puruṣamedha*³³.

Il "sacrificio del cavallo", di cui troviamo testimonianza già in RV 1.162 e 1.163³⁴, è trattato in maggior dettaglio nei *Brāhmaṇa* e in particolare nello *Śatapatha Brāhmaṇa*. Anche solo una prima sommaria occhiata alla sua descrizione suggerisce come questo sia un rituale di chiara natura militare (nel versetto 8 dell'inno RV 1.163 si osservino ad esempio le seguenti espressioni, riferite al cavallo, oggetto del sacrificio: *ánu [...] rátha*, "seguito dal carro da guerra", *ánu máryo arvann*, "seguito dagli stalloni sfrenati" o, alternativamente, "seguito dai giovani sfrenati", allusivo forse delle avanguardie dell'esercito, *ánu vrātāsas*, "seguito dalle truppe", *vīryam te*, "il tuo eroico vigore"). È pertanto destinato solamente ai re, che lo eseguivano al fine di fondare la propria supremazia e ampliare il dominio su nuovi territori³⁵. Nella sua versione più matura, ossia quella riferita nei testi ritualistici, il "sacrificio del cavallo" prevedeva una parte preparatoria che iniziava con lo scegliere

33 Per uno studio sinottico dei due sacrifici si veda W. Kierfel, *Der Áśvamedha und der Puruṣamedha*, in W. Schubring (a cura di), *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie*, De Gruyter, Hamburg 1951, pp. 39-50.

34 S.W. Jamison, J.P. Brereton (a cura di), *op. cit.*, pp. 343-348.

35 S. Fuchs, *The Vedic Horse Sacrifice in Its Culture-Historical Relation*, Inter-India Publications, New Delhi 1996, p. 18.

uno stallone, compiere su di esso degli atti sacralizzanti e dunque lasciarlo libero di muoversi per un intero anno (questo aspetto pare non essere registrato dal resoconto che troviamo nel RV), seguito a vista da un manipolo di guerrieri scelti. Il re sacrificatore nel frattempo sarebbe rimasto nella sua residenza, impegnato a compiere lungo tutto l'anno determinate cerimonie. Alla fine del periodo di vagabondaggio doveva tenersi il sacrificio vero e proprio: il cavallo era condotto nel campo sacrificale, immolato, smembrato e offerto ai sacrificatori. L'aspetto che più propriamente ci interessa qui, però, riguarda un'implicazione ben precisa, ovvero, se durante il suo stato di libertà annuale lo stallone fosse entrato in un territorio non controllato dal re sacrificatore, quest'ultimo avrebbe avuto il diritto di reclamarne il dominio. Dandosi il caso, dunque, ci si poteva trovare a dover gestire una delle seguenti situazioni alternative. Se il territorio fosse stato libero, vale a dire non dominato da alcun altro clan o re, allora poteva essere annesso al regno del re sacrificatore e passare senza problemi sotto la sua giurisdizione. Se invece le terre attraversate dallo stallone fossero state già controllate da altro re o da altro clan, il re sacrificatore, in virtù della speciale investitura annuale conferitagli dal sacrificio, avrebbe cercato di assoggettarle, mentre gli attuali governanti o avrebbero accettato di sottomettersi in modo pacifico, oppure avrebbero opposto resistenza e difeso la propria posizione. In quest'ultimo caso si profilavano almeno due soluzioni: o ingaggiare battaglia con l'esercito del re sacrificatore, oppure catturare o uccidere il cavallo, che durante l'anno di vagabondaggio rappresenta *de facto* il potere regale del re sacrificatore³⁶.

L'impianto rituale del "sacrificio del cavallo", ora sommariamente tracciato, non solo ci offre l'occasione di osservare in modo piuttosto diretto i diversi elementi di raccordo tra l'ambito rituale e quello marziale – come appunto l'evidente centralità, in ambo i contesti, del cavallo, che diventa qui una sorta di espressione

36 Per una trattazione approfondita del "sacrificio del cavallo" si veda il fondamentale P.-E. Dumont, *L'Āśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisaṃhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyāyanaśrautasūtra)*, Paul Geuthner, Paris 1927. Inoltre, il più recente S. Kak, *The Āśvamedha. The Rite and Its Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi 2002.

vicariale del re, oltre alla presenza continua del corteggio di guerrieri scelti, le eventuali conseguenze militari dell'attraversamento di territori altrui e così via –, ma ci consente altresì di individuare un nuovo dispositivo che finora non abbiamo ancora incontrato e che questo sacrificio mette in opera per allontanare o quantomeno circoscrivere il portato di violenza in esso originariamente implicato. Mi riferisco al ruolo, per dir così, di capro espiatorio giocato dallo stallone nello svolgimento dell'intera azione rituale. Infatti, se l'opera di assoggettamento di eventuali territori altrui da parte del re sacrificatore, che di certo non dobbiamo pensare si risolvesse sempre in maniera pacifica e ragionevole tra le parti coinvolte, è occasionata dalle peregrinazioni libere dello stallone, ciò significa che in ultima istanza non può essere fatta risalire a una decisione diretta e autonoma del re medesimo. Questo provoca uno spostamento assai interessante sul piano etico, in quanto il re sacrificatore sembra qui essere spogliato da ogni – o, almeno, dalla maggior parte del – gravame morale derivante da eventuali esiti violenti che dovessero conseguire a un confronto tra il proprio esercito e l'esercito del o dei re delle terre attraversate dallo stallone. Lo scoppio di una battaglia, infatti, in questo caso potrà essere non solo imputato in ultima analisi al cavallo, e non direttamente al re sacrificatore, ma addirittura legittimato dal suo vagabondare, proprio perché lo stato di momentanea libertà di movimento dell'animale, essendo parte integrante della ritualità del sacrificio, è una condizione a tutti gli effetti sacralizzata, le cui conseguenze il re sacrificatore non può davvero ignorare senza contravvenire alle – per dir così – regole del gioco.

La dialettica tra le parti in questo caso può essere illustrata come segue. Il fatto che lo stallone assuma i contorni di un'espressione vicariale del re sacrificatore, se da un lato stabilisce un'identità del primo col secondo, dall'altro marca senz'altro una differenza, una distanza tra i due (poiché un vicario è un sostituto, non l'originale), che non si risolvono mai completamente l'uno nell'altro. È proprio nello spazio residuo che questa differenza o distanza genera nell'identità delle parti che può essere attuato lo spostamento etico dal re sacrificatore al cavallo, che avviene infatti in virtù dell'identità, per essere poi mantenuto sul cavallo in virtù della differenza.

Ma v'è di più, perché l'architettura concettuale del "sacrificio del cavallo" può essere arricchita di un ulteriore elemento. Il re sacrificatore compete qui sempre per l'usuale posta in gioco (ossia nuovi territori da anettere al proprio regno, comprensivi di eventuale bestiame, fonti d'acqua e pascoli). Nondimeno, centrando il baricentro dell'azione sul cavallo, se è vero che da un lato il re sacrificatore si trova giustificato dal sacrificio stesso a reclamare le terre che l'animale percorre, poiché lo stallone è una sua propaggine rituale, è altrettanto vero che, dall'altro lato, dopo essersi sgravato come abbiamo detto dal peso morale legato alla decisione diretta di ingaggiare battaglia, e averlo rovesciato sullo stallone, il sacrificio gli consente di compiere un ulteriore passo: spostare nuovamente il peso morale dal cavallo al re o clan contendente. Ciò è possibile proprio per il fatto che l'animale è in questo caso l'espressione di un orizzonte sacro. Questo fa sì che, almeno dal punto di vista concettuale, il "sacrificio del cavallo" mantenga un aspetto competitivo e di sfida, che deve essere in ogni caso preservato e al quale inerisce il lato violento che accomuna sacrificio e guerra, ma parallelamente offre anche la possibilità di una via d'uscita non cruenta dalla contesa, qualora ambo le parti coinvolte accettassero le implicazioni della funzione rituale e sacra del cavallo. Come s'è visto, infatti, il re dei territori attraversati dallo stallone può in linea teorica decidere di accettare il valore intrinseco dell'atto sacrificale e le sue conseguenze, riconoscendo la legittimità del re sacrificatore di anettere al proprio regno le sue terre. In aggiunta, l'identificazione dello stallone con il potere regale del re sacrificatore rende percorribile una seconda soluzione, sempre all'interno della logica del rito e ancora in linea teorica, ossia tentare di impedire l'annessione catturando o uccidendo il cavallo (vale a dire senza necessariamente ingaggiare battaglia con il corteggio che segue l'animale), la qual cosa annienterebbe di fatto ogni diritto del re sacrificatore di reclamare le nuove terre. Il confronto marziale diretto con i guerrieri del re sacrificatore resta pertanto solo un'ulteriore terza opzione a carico del re dei territori attraversati, le cui implicazioni cruente, anche qui in linea teorica, possono dunque essere evitate.

3. Il secondo movimento del concetto: il sacrificio della guerra

Benché, come s'è appena rilevato, l'esito del confronto tra regni, occasionato dagli spostamenti in libertà del cavallo, potrebbe idealmente anche risolversi senza alcuna perdita in ambo gli schieramenti, eccezion fatta forse per lo stallone stesso, nella realtà viene davvero difficile immaginare che le cose andassero in questo modo. Nondimeno, qui ci interessa osservare non i fatti storici, ma il movimento potremmo dire contraddittorio del concetto sacrificale che, se da un lato cerca infaticabilmente nuove soluzioni percorribili per evitare l'imbarazzo dell'esercizio della violenza (nel caso specifico del "sacrificio del cavallo" mettendo anche in opera un dispositivo di spostamento morale), dall'altro lato non riesce, e neppure potrebbe, a emanciparsi dallo stretto legame che intrattiene con la guerra, che resta sempre lo sfondo primario, il perimetro entro il quale l'attività rituale si svolge, come emerge magistralmente dalla lettura del poema epico *Mahābhārata* (MBh).

In questa colossale epopea – nella quale, peraltro, s'illustra anche lo svolgimento di un "sacrificio del cavallo" –, leggiamo delle gesta di due famiglie, i Pāṇḍava e i Kaurava, che si fronteggiano su un campo di battaglia chiamato Kurukṣetra. L'aspetto essenziale che va qui sottolineato è che, a differenza di quanto abbiamo osservato finora, l'evento marziale resta in un rapporto di assoluta identità con l'atto sacrificale: il sacrificio è la guerra stessa. In questo il MBh sembra compiere uno se non due passi indietro rispetto alla direzione del concetto sacrificale fin qui delineata, ovvero la faticosa ricerca di emendare il più possibile ogni aspetto cruento dallo svolgimento del rito. In effetti, a tutta prima l'identificazione perfetta della pugna tra eserciti contrapposti con il sacrificio riporta alla mente pratiche arcaiche, come ad esempio quella che abbiamo chiamato la "piccola guerra". Tuttavia, imboccare una simile soluzione interpretativa ci condurrebbe fuori strada, poiché in realtà il MBh contiene un elemento innovativo che ci costringe a un cambio prospettico nell'osservazione della vicenda bellica narrata. Proprio questo cambio prospettico rappresenta l'ultimo passo del percorso sacrificale che stiamo discutendo.

L'innovazione di cui il MBh è portatore sta tutta nel fatto che il rapporto identitario tra il sacrificio e la guerra sembra avere invertito in sé l'ordine delle precedenze che informava il sacrificio vedico ar-

caico. Il sacrificio, qui, non è più infatti una rappresentazione ritualizzata della battaglia, piuttosto è la battaglia stessa a essere espressione concreta e realizzazione pratica del sacrificio. Si diceva più sopra che il campo (*kṣétra*) sacrificale deve essere considerato come un campo di guerra (*kṣétra*), ora questa assimilazione si consolida, ma in senso opposto: è il campo di guerra, il Kurukṣetra, a divenire campo sacrificale. Ecco perché il MBh è nient'altro che un'imponente esposizione epica di un *raṇayajña*, un "sacrificio della guerra", appunto.

Quando consideriamo in questa chiave prospettica gli eventi che si susseguono nel MBh, diversi elementi narrativi acquisiscono un senso più pieno e rotondo. Il fatto che il combattimento sia normato da regole stabilite preliminarmente alla pugna (ad esempio, potranno combattere tra loro i guerrieri dei due eserciti che appartengono a divisioni simili: arcieri contro arcieri, cavalieri contro cavalieri e così via; oppure ancora, gli uomini coinvolti in battaglia ma non in qualità di guerrieri, vale a dire gli aurighi, i suonatori dei tamburi di guerra ecc. non dovranno essere uccisi) è una chiara eco delle rigide norme rituali del sacrificio vedico³⁷. Numerose sono nel testo le ripetizioni che ci ricordano che i guerrieri caduti sul campo sono da considerarsi vere e proprie "vittime sacrificali" (*yajñapaśu*)³⁸, pertanto la loro uccisione è a tutti gli effetti un'immolazione rituale³⁹. Da un lato, infatti, colpire a morte un nemico, rispettando le regole stabilite, diventa qui trasposizione autenticamente marziale del *píruṣamedha*; laddove morire in battaglia per la causa della propria fazione è nel MBh significativamente definito un "sacrificio di sé" (*ātmayajña*)⁴⁰, cosa che non può non ricordarci da vicino il *Śunaskarṇayajñā* menzionato sopra. In aggiunta, lo scopo del confronto marziale tra i Pāṇḍava e i Kaurava, oltre a riguardare l'ovvia conquista della supremazia, concerne anche e soprattutto il rinnovamento dell'ordine del mondo o, se si preferisce, dell'ordine cosmico (*rtá*, *dharmā*), ed è per questo che il campo di battaglia (*yuddhakṣetra*), il Kurukṣetra sul quale le due fazioni si fronteggiano, è essenzialmente *dharmakṣetra*, ossia "campo della norma (universale)"⁴¹.

37 D. Feller, *op. cit.*, pp. 263-264.

38 Ivi, pp. 260-261.

39 Ivi, p. 281.

40 Ivi, p. 288.

41 Ivi, pp. 266-268.

Per restare su quest'ultimo punto, si ricorderà che il fine del confronto marziale, ossia la posta in gioco, è stato associato sin dai tempi antichi alla conquista di armenti, acqua e pascoli per garantire il sostentamento di sé, della propria prole e del proprio clan. L'idea che una guerra, con il suo inevitabile carico di disordine geopolitico, possa contribuire a mantenere l'ordine cosmico è pertanto eccessiva, quando non del tutto fuori luogo. Non lo è però se la guerra, invece di essere semplice azione marziale, diventa pienamente gesto sacrificale. In tal caso, le alte finalità della battaglia dichiarate dal MBh sono non solo giustificate, ma diventano altresì centrali proprio perché l'ordine del cosmo, stando almeno alle speculazioni filosofiche trasmesse dai testi ritualistici *Brāhmaṇa*, rappresenta uno dei principali esiti di un'azione rituale compiuta correttamente, in quanto

[...] la continuità del sacrificio è la condizione della pienezza del mondo. Il sacrificio senza lacune, il mondo senza fessure, è il *ṛtá*, “concatenamento esatto”: il procedimento corretto nel lavoro rituale è nello stesso tempo l'immagine e la causa dell'armonioso alternarsi dei giorni e delle notti, del succedersi delle stagioni, della pioggia che cade al momento giusto, dell'ordinato incontro fra mangiatori e mangiati. Sistema di sistemi di parti combacianti: l'ordine cosmico, l'efficacia rituale, la verità come adeguamento [...].⁴²

Eccoci dunque giunti finalmente all'ultimo passo del movimento del concetto di sacrificio che abbiamo in queste pagine delineato e seguito. È un passo che, pur muovendosi in avanti, calcando il terreno di una nuova frontiera, al contempo ricongiunge il punto finale del percorso, ovvero il rito incardinato entro un sistema normativo ben definito che ne limita al massimo la violenza, con il suo luogo di avvio, vale a dire la dinamicità imprevedibile e ondivaga della guerra. Il concetto di sacrificio è così portato nuovamente – nel duplice senso di “di nuovo” e “in maniera nuova” – innanzi alla sua origine: si ha con il MBh la sensazione di un cerchio che si chiude, ma solamente per consentire al dispositivo sacrificale di riattivarsi su un livello più alto o, se si preferisce, più profondo. L'obiettivo ultimo infatti non si limita alla perpetratazione dell'ordine cosmico, ma riguarda soprattutto

42 Ch. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*; tr. it. di A. Comba, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano 1994, p. 79.

la sua strenua e pugnace *difesa*. È questo, forse, a far sì che l'ultimo movimento del concetto, la trasformazione del sacrificio in guerra, sia consequenziale, quando non addirittura necessario, agli sviluppi precedenti, che hanno portato la guerra a divenire il sacrificio.

4. *Conclusioni: dalla guerra al sacrificio, e ritorno*

Il ragionamento che ho cercato di sviluppare in queste pagine è idealmente racchiuso tra due episodi di guerra. Da un lato, troviamo l'antica battaglia dei dieci re narrata nel RV, una pugna dalle caratteristiche ancora arcaiche, nella quale tuttavia traspare in controtuce l'abilità tattica e strategica del re che risulterà vincitore, un'abilità che non vien difficile definire arte: l'arte di sconfiggere i propri nemici, l'arte di conquistare la posta in gioco, l'arte di affermare la propria supremazia, l'arte di preservare la propria vita. In una parola, l'arte marziale. Dall'altro lato, invece, si colloca la sofisticata battaglia che costituisce l'elemento narrativo centrale del MBh, in cui il confronto tra gli eserciti, la maestria strategica, la capacità di volgere a proprio favore le regole del combattimento, in sostanza, anche qui, l'arte marziale, diventano specchio di una scena ben più grande, vale a dire lo svolgersi del cosmo, l'accadere di tutta la vita possibile. In mezzo a queste due guerre si colloca il sacrificio, che nel rispetto dell'arte marziale ha pertanto natura bicipite. Un capo di questa sua natura doppia guarda all'arte marziale con meraviglia e sgomento, ne trae ispirazione ma ne resta anche atterrito, e con certissima perseveranza la traduce in gesto sacro, rituale. È così che nel suo processo evolutivo il sacrificio acquisisce prospettiva, aggiunge dimensioni prima sconosciute, esplora percorsi non ancora battuti, cerca soluzioni alternative, scopre problematiche nascoste. Il sacrificio diventa pervasivo, grande, ripetibile all'infinito perché perfettamente normato, finendo per attrarre l'attenzione dei grandi, degli eroi dell'epica, che ne scorgono (è questo il secondo capo della natura bicipite del sacrificio) le infinite potenzialità marziali nel momento in cui sono chiamati a difendere la norma che garantisce l'ordine del mondo.

È stato necessario sacralizzare l'arte marziale attraverso il sacrificio per far sì che il sacrificio diventasse autenticamente arte marziale.

Bibliografia

- Bakker H., *Puruṣamedha, Manasarapuraṣa, Vāstupuruṣa. The Image of Man in the Sacrificial Context*, in "Journal of Indological Studies", nn. 20-21, 2008-2009, pp. 1-23.
- Bronkhorst J., *Des sacrifices humains dans l'Inde ancienne*, in À.A. Nagy, F. Prescendi (a cura di), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 99-105.
- Idem*, *How the Brahmins Won. From Alexander to the Guptas*, Brill, Leiden-Boston 2016.
- Dikshitar V.R.R., *War in Ancient India*, Macmillan & Co., Madras-Bombay-Calcutta-London 1944.
- Dumézil G., *Heur et malheur du guerrier*; tr. it. di F. Bovoli, *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli Indoeuropei*, Adelphi, Milano 1990.
- Dumont P.-E., *L'Āśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisaṃhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyāyanaśrautasūtra)*, Paul Geuthner, Paris 1927.
- Feller D., *The Sanskrit Epics' Representation of Vedic Myths*, Motilal Banarsidass, Delhi 2004.
- Fuchs S., *The Vedic Horse Sacrifice in Its Culture-Historical Relation*, Inter-India Publications, New Delhi 1996.
- Heesterman J.C., *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*; tr. it. di V. Vergiani, *Il mondo spezzato del sacrificio. Studio sul rituale nell'India antica*, Adelphi, Milano 2007.
- Houben J.E.M., *To Kill or Not to Kill the Sacrificial Animal (yajña-paśu)? Arguments and Perspectives in Brahminical Ethical Philosophy*, in J.E.M. Houben, K.R. van Kooij (a cura di), *Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 105-183.
- Jamison S.W., Brereton, J.P. (a cura di), *The Rīgveda. The Earliest Religious Poetry of India*, 3 voll., Oxford University Press, Oxford-New York 2014.
- Kak S., *The Āśvamedha. The Rite and Its Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi 2002.
- Kierfel W., *Der Āśvamedha und der Puruṣamedha*, in W. Schubring (a cura di), *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie*, De Gruyter, Hamburg 1951, pp. 39-50.
- Lévi S., *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*; tr. it. di S. D'Intino, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa* (con tre saggi di Roberto Calasso, Charles Malamoud e Louis Renou), Adelphi, Milano 2009.
- Malamoud Ch., *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*; tr. it. di A. Comba, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano 1994.

- Idem*, *Modèle et réplique. Remarques sur le paradigme du sacrifice humain dans l'Inde védique*, in "Archiv für Religionsgeschichte", n. 1, 1999, pp. 27-40.
- Oguibénine B., *Essays on Vedic and Indo-European Culture*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- Parpola A., *Human Sacrifice in India in Vedic Times and Before*, in J.N. Bremmer (a cura di), *The Strange World of Human Sacrifice*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley 2007, pp. 157-177.
- Pettinato G., *La saga di Gilgameš*, Mondadori, Milano 2004.
- Sani S. (a cura di), *Rgveda. Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia 2000.
- Schmidt H.-P., *Notes on Rgveda 7.18.5-10*, in "Indica", n. 17, 1980, pp. 41-47.
- Sparreboom M., *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden 1985.

GLI AUTORI

FRANCESCA ANTONACCI è professore associato e docente di Pedagogia del gioco e di Teorie e metodologie della formazione permanente presso il Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa” dell’Università di Milano-Bicocca. Si occupa di educazione e immaginazione, gioco, educazione corporea, arti performative e di innovazione scolastica. Tra le ultime pubblicazioni per FrancoAngeli: *Una scuola possibile*, con Monica Guerra (2018); *Il cielo e i violenti*, con Massimo Della Misericordia (2017); *Intrecci d’infanzia*, con Elisa Rossoni (2016) e la monografia *Puer ludens* (2012).

LEONARDO VITTORIO ARENA insegna Storia della filosofia contemporanea presso l’Università di Urbino. Ha pubblicato molti libri (saggi e traduzioni) sull’Estremo Oriente e l’India, tra cui *Samurai* (Mondadori) e *Lo spirito del Giappone* (Rizzoli). La sua visione filosofica è esposta nei seguenti e-book: *Nonsense o il senso della vita*; *Note ai margini del nulla*; *Togliersi le idee* (disponibili su Amazon.it). Il suo blog filosofico è leonardovittorioarena.wordpress.com.

KRISHNA DEL TOSO (PhD), dopo una collaborazione con l’Università di Trieste, dove si è laureato, da diversi anni è ricercatore indipendente. Si occupa di filosofia e filosofia dell’India, con particolare attenzione al pensiero Cārvāka/Lokāyata e al buddhismo Mādhyamaka. Altri campi di suo interesse sono il sacrificio vedico e la psicologia buddhista antica. Pubblica su riviste internazionali, come “Journal of Indian Philosophy”, “Philosophy East & West” e “Journal of the International Association of Buddhist Studies”. Dal 2013 fa parte di un team di professionisti che si occupa di formazione e affiancamento strategico per la piccola e media impresa. Dal 2017 sta

sviluppando un progetto editoriale e video basato sull'utilizzo della filosofia come strumento strategico utile agli aspiranti imprenditori. Email: krishna.deltoso@gmail.com

MARCO FAVRETTI pratica dal 1991 aikido e aikishintaiso all'interno della scuola Kobayashi Ryu Aikido diretta dal Maestro André Cognard. Ha il grado di VI dan di aikido e il titolo di Kyoshi riconosciuti da Dai Nippon Butoku Kai. Insegna aikido e aikishintaiso in Italia e in Francia. Dal 2010 è responsabile della Formazione iniziale di Aikishintaiso in Italia. Ha tradotto in italiano i libri di André Cognard *Piccolo manuale di Aikido* e *Padre figlio. Inno, pianto e salmodia* (Centon Editions). È ricercatore di Fisica matematica presso l'Università di Padova.

MARCELLO GHILARDI è professore associato di Estetica presso il Dipartimento FISPPA dell'Università di Padova. Pratica arti marziali da oltre trent'anni, studiando in special modo alcuni stili di kungfu (*shaolinquan, changquan, taijiquan, xingyiquan*), la boxe cinese (*sanda*) e il kendo; ha praticato inoltre karate shotokan, judo e jiu-jitsu brasiliano. Ha tradotto dal cinese il testo di Shitao, *Discorsi sulla pittura del monaco Zucca Amara* (2014), e pubblicato diversi libri; tra i più recenti: *Filosofia dell'interculturalità* (2012), *Il vuoto, le forme, l'altro* (2014, 2017²), *La filosofia giapponese* (2018), *La radice del sole* (2019).

SALVATORE GIAMMUSSO è professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Napoli "Federico II". Ha pubblicato numerosi contributi su temi di antropologia filosofica, fenomenologia ed ermeneutica. Tra i suoi libri, per i tipi di Mimesis ha pubblicato *Il corpo consapevole. Le arti d'Oriente e l'integrazione della vita adulta. Contributo a una fenomenologia interculturale* (2009).

ALDO TOLLINI insegna Lingua giapponese classica all'Università Ca' Foscari di Venezia. Si interessa di cultura giapponese medievale, in particolare di buddhismo e di cultura del Tè, e traduce testi classici giapponesi. Tra i suoi lavori più recenti: *Lo Zen. Storia, scuola, testi* (2012), *La cultura del Tè in Giappone e la ricerca della*

perfezione (2014), *L'ideale della Via. Samurai, monaci e poeti nel Giappone medievale* (2017).

LUIGI ZANINI è laureato in Lingue straniere. Maestro di arti marziali cinesi dal 1990, è diplomato in Medicina tradizionale cinese e insegna Neijia, *gongfu* e Qigong in Italia e in Europa. Specialista di Baguazhang stile Sun Lutang è ospite regolare dei maggiori eventi internazionali di Taijiquan e insegna da 24 anni all'Università di Stirling (UK). Ha pubblicato molti articoli su riviste europee del settore e ha scritto tre libri sul *gongfu*, l'ultimo sul *Baguaquanxue* di Sun Lutang.

ANDREA ZHOK si è formato presso le università di Trieste, Milano, Vienna ed Essex. Attualmente è professore di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Milano. Tra le sue pubblicazioni monografiche ricordiamo *Il concetto di valore: dall'etica all'economia* (2001), *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo* (2006), *Emergentismo* (2011), *Identità della persona e senso dell'esistenza* (2018).

IL CAFFÈ DEI FILOSOFI

Collana diretta da *Claudio Bonvecchio, Pierre Dalla Vigna*

70. Enrico Cantino, *Da Heidi a Lady Oscar. Le eroine degli anime al femminile*,
71. Stefano Petruccioli, *X-MEN. Per un'etica indagata in stile mutante*
72. Pino Bertelli, *Guy Debord un filosofo sovversivo. Per una critica radicale della civiltà dello spettacolo e la rivolta della gioia dell'Internazionale Situazionista*
73. Carmine Castoro, *Clinica della tv. I dieci virus del Tele-Capitalismo. Filosofia della Grande Mutazione*
74. Monia Andreani, *Peppa Pig e la filosofia. Tra antropologia e animalità*
75. Mario De Caro, *Biografie convergenti. Venti irrocervi filosofici*, con illustrazioni di Guido Scarabottolo
76. Enrico Petris, *Rosso, nero e Pasolini*
77. Umberto Vincenti, *Etica per una Repubblica*
78. Alberto Abruzzese e Gian Piero Jacobelli (a cura di), *Bond, James Bond. Come e perché si ripresenta l'agente segreto più famoso del mondo*
79. Matteo Boscarol (a cura di), *I mondi di Miyazaki. Percorsi filosofici negli universi dell'artista giapponese*
80. Massimiliano Pandimiglio, *Rugby Football. Storia e mito di uno sport che è quasi una religione*
81. Nicola Perullo, *Epistenologia. Il vino e la creatività del tatto*
82. Stefano Cristante, *Corto Maltese e la poetica dello straniero. L'atelier carismatico di Hugo Pratt*
83. Massimo Centini, *Lupus in fabula. Antropologia dell'uomo lupo*
84. Bruno Barba, *Calciologia. Per un'Antropologia del football*, prefazione di Darwin Pastorin
85. Pierpaolo Marrone, *Pop-ethics. 40 occasioni per la filosofia morale*
86. Andrew Spannaus, *Perché vince Trump. La rivolta degli elettori e il futuro dell'America*
87. Vittorio Pavoncello (a cura di), *CHEESE! Un mondo di selfie. Fenomenologie d'oggi*
88. Enrico Petris, *Filosofia e servizi segreti. Il doppio mestiere dei filosofi analitici*
89. Eric Rohmer, *Da Mozart a Beethoven. Saggio sulla nozione di profondità nella musica*
90. Pierfranco Pellizzetti, *Italia invertebrata. Personaggi e argomenti nella decadenza del dibattito pubblico*
91. Alessandro Curioni, *La privacy vi salverà la vita!*
92. Alfonso Navarra e Laura Tussi, *Antifascismo e nonviolenza*, prefazione di Adelmo Cervi, contributi di Fabrizio Cracolici e Alessandro Marescotti
93. Giorgio E. S. Ghisolfi, *Star Wars. L'epoca Lucas. I segreti della più grande saga postmoderna*

94. Laura De Luca, *La radio disegnata*
95. Miguel Real, *L'ultimo europeo*. 2284, Traduzione di Francesco Ambrosini e Maria Da Silva Valente
96. Andrew Spannaus, *La rivolta degli elettori. Il ritorno dello Stato e il futuro dell'Europa*
97. Stefano Cristante, *Andrea Pazienza e l'arte del fuggiasco. La sovversione della letteratura grafica di un genio del Novecento*
98. Alessandro Curioni, *Questa casa non è un hashtag! Genitori e figli su Internet senza rete*
99. Ezio Albrile, *L'illusione infinita. Vie gnostiche di salvezza*
100. Beatrice Balsamo, *Elogio della dolcezza. Misura e velo del gusto e del legame*
101. Giovanni Careri, *Voli d'amore. Architettura, pittura e scultura nel "bel composto" di Bernini*
102. Dario Pisano, *Nel cammin di nostra vita. Dante, Petrarca e Boccaccio visti da vicino*
103. Anna Camaiti Hostert, *Trump non è una fiction. La nuova America raccontata attraverso le serie televisive*
104. Roberto Riva, *La filosofia del cocktail*
105. Gianluca Barbera (a cura di), *Idee viventi. Il pensiero filosofico in Italia oggi*
106. Nicola Perullo, *Il gusto non è un senso ma un compito. Epistemologia II*
107. Donovan Hohn, *Moby Duck. La vera storia di 28.800 paperelle naufragate nell'oceano e dell'isola di plastica del Pacifico*
108. Pierpaolo Marrone, *Pop-sophia. 12 ingressi (senza omaggi) alla filosofia*
109. Carlo Bordoni (a cura di), *Il declino dell'Occidente revisited*
110. Francesco Chianese, *"Mio padre si sta facendo un tipo problematico"*
111. Andrea Tortoreto (a cura di), *Filosofia della fantascienza*
112. Stefano Cristante, *Società low cost. 2011-2017: gli anni del grande scombussolamento*
113. Valter Bucelli, *Nell'occhio del pettirosso*
114. Riccardo Gramantieri, *Fenomeno Ufo. Science and fiction (1947-1961)*
115. Marco Pacini, *Epocalisse. Appunti di un cronista pessimista*, Premessa di Raffaele Simone
116. Luigi Grassia, *Gli italiani alla conquista del West Tex Willer in tricolore: una storia di uomini (ma anche di donne)*
117. William James, *I miei fantasmi. La ricerca psichica sul paranormale*
118. Giorgio E. S. Ghisolfi, *Superman & Co. Codici del cinema e del fumetto*
119. Fausto Lammoglia, Selena Pastorino, *Black Mirror. Narrazioni filosofiche*
120. Stella Marega (a cura di), *Visioni dell'apocalisse. L'immaginario cinematografico della fine del mondo*
121. Federico Pasquarè Mariotto, Alessandro Tibaldi, *Terra senza tregua. Terremoti, alluvioni, eruzioni, cambiamenti climatici tra scienza e comunicazione*
122. Francesca Marino, *Blocksophia*
123. Luca Grion, *La filosofia del running. Spiegata a passo di corsa*, prefazione di Giorgio Calcaterra.

124. Paolo Mottana, *Elogio delle voluttà. Per una gaia educazione sessuale. Trattatello incostante in spazi, soggetti e oggetti adibiti all'uso*
125. Stefano Cristante, *L'icona che delira. Esplorazioni sociologiche su Hermes, Bosch, Shakespeare, Benjamin, Nolan, Pratt, Bene*
126. Giorgio E.S. Ghisolfi, *I mondi di Star Wars. Mistica Jedi e sociologia della Forza dentro e fuori la Cortina di Ferro*
127. Carlo Bordini (a cura di), *Il primato delle tecnologie. Guida per una nuova iperumanità*

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2019
da Digital Team – Fano (PU)*