



**HAL**  
open science

# La pioggia negli otto villaggi. Giurisdizioni divine e forme di governo in Himachal Pradesh (India del nord)

Daniela Berti

► **To cite this version:**

Daniela Berti. La pioggia negli otto villaggi. Giurisdizioni divine e forme di governo in Himachal Pradesh (India del nord). Etnosistemi, 2003. hal-02344537

**HAL Id: hal-02344537**

**<https://hal.science/hal-02344537>**

Submitted on 4 Nov 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Pubblicato in D. Berti & G. Tarabout (a cura di), 2003, Terra, territorio e società nel mondo indiano, *Etnosistemi*, 10: 117-129]

## La pioggia negli otto villaggi. Giurisdizioni divine e forme di governo in Himachal Pradesh (India del nord)<sup>1</sup>

Daniela Berti

/p.117/

Come i fiori di una ghirlanda, gli abitanti di una *hār* [territorio di un dio] sono legati insieme (Vidyachand Thakur, Kullu, 2001)

Percorrendo le strade del distretto di Kullu, in quello che è oggi lo Stato himalayano dell'Himachal Pradesh, è possibile percepire un primo segno che indica l'esistenza di una suddivisione del territorio in giurisdizioni divine: più ci si addentra in una giurisdizione più aumenta il numero di veicoli sul cui vetro è scritto, per mezzo di lettere adesive, il nome della divinità che la domina.

I legami che le divinità di villaggio intrattengono con territori delimitati, di dimensioni variabili, è un tratto comune a gran parte del mondo indiano. In particolare, gli studi effettuati nelle regioni himalayane hanno messo in evidenza la rilevanza politica, amministrativa, o economica dei culti offerti a tali divinità. Per la regione del Tehri Garhwal, nell'attuale stato di Uttaranchal, Sax (1991) nota come le processioni effettuate con i palanchini delle divinità all'interno dei territori precedentemente inclusi nel regno «cancellano nella pratica la distinzione accademica tra politica, economia e rituale» (Sax, 1991, p. 203). In una prospettiva simile, Toffin (1993) considera il panteon indu-buddhista dei Newar della valle di Katmandu come «un fenomeno sociale totale [...] ad un tempo religioso, territoriale e politico-amministrativo» (Toffin, 1993, p. 120). Tale enfasi sull'interazione esistente tra i diversi aspetti della vita sociale non è priva di conseguenze teoriche importanti nel campo degli studi indianisti, che sono stati a lungo influenzati (soprattutto in Francia) dalla teoria generale formulata da Dumont (1966) secondo la quale nella società indiana il potere politico, economico e il territorio, relegati alla sfera empirica, sono separati dalla sfera ideologica della religione e ad essa subordinati.<sup>2</sup> Secondo l'autore, non solo il territorio in India non è «un fattore importante dell'organizzazione sociale, essendo secondario rispetto alla parentela e alla casta» (Dumont & Pocock, 1957, p. 18) ma esso è anche privo di significato cognitivo, ponendosi al di fuori di ciò che egli definisce «ideologia», vale a dire del sistema di idee, credenze e valori (Dumont, 1966, p. 15).

In quest'articolo, prendendo come riferimento una regione dell'India himalayana corrispondente all'antico regno di Kullu, metterò in luce il modo in cui, nel corso di diversi periodi storici, il territorio è stato pensato, organizzato e trasformato secondo una pluralità di logiche, spesso interrelate: rituali, politiche, fiscali, amministrative, elettorali. Mostrerò come esso sia non solo alla base dell'organizzazione politica, rituale e dell'identità individuale ma anche, esplicitamente, argomento di riflessione, oggetto di un discorso. Al centro di tale

analisi sarà la nozione di *hār*, che viene utilizzata nella regione per indicare l'area tutelare di un dio. Un avvocato di Kullu, Bhoj Chand ne propone la definizione seguente:

«*Hār* indica l'area in cui risiedono i devoti di un dio locale. Si riferisce essenzialmente a un territorio, all'interno del quale gli abitanti onorano un dio specifico. In un senso più largo, *hār* designa i devoti che si trovano all'interno di questo territorio (*kṣetra*) del dio, altrimenti detti i suoi *hā rye* (abitanti della *hār*) e che sono considerati come i sudditi (*prajā*) del dio. Gli abitanti di una *hār* sono territorialmente associati grazie a questo legame con il dio».

La definizione lascia emergere diversi aspetti presenti nella nozione: un territorio divino delimitato; la sovranità che il dio esercita sugli abitanti di questo territorio, definiti come i suoi «sudditi»; il legame che si stabilisce tra coloro che vivono all'interno di una stessa *hār*. Nelle pagine che seguono, questi diversi aspetti saranno analizzati prendendo in considerazione diverse forme di governo che si sono succedute nella regione: la progressiva centralizzazione del regno, nel secolo XVII, l'instaurazione dell'amministrazione coloniale britannica, alla fine del secolo XIX, la formazione dello Stato democratico a seguito dell'indipendenza. Le scale di osservazione saranno diverse: un villaggio, un gruppo di villaggi, o l'insieme del territorio che formava in passato il regno di Kullu e che corrisponde oggi a una circoscrizione elettorale. Nella prima parte, la nozione di *hār* sarà analizzata in una prospettiva storica che si baserà, oltre che sulle

---

<sup>1</sup> Questa ricerca è stata finanziata dal programma ACI (Ministère de la Recherche) «Médium, lignages et territoires», diretto da M. Lecomte-Tilouine. Ringrazio Gilles Tarabout, Fabio Berti, Caterina Guenzi, Claudia Mattalucci e Livia Sorrentino per i loro preziosi suggerimenti su una prima stesura del testo.

<sup>2</sup> Per una discussione di tali teorie si veda ad esempio Galey (1989), Dirks (1996), Burghart (1987).

## **/p.118/**

storie locali, sulle descrizioni contenute in alcune Gazzette coloniali e in particolare nel dattiloscritto di W.H. Emerson, un amministratore britannico che governò la regione all'inizio del secolo. Questo documento ci offre preziosi dettagli sulle giurisdizioni territoriali delle divinità locali e mostra come gli amministratori britannici si siano trovati, in alcuni casi, a dover intervenire nella gestione dei culti locali. Per il periodo contemporaneo mi baserò invece sul materiale etnografico raccolto nel corso di alcuni soggiorni effettuati nella parte settentrionale della regione tra il 1995 e 2001.

Vediamo anzitutto, brevemente, quali sono le caratteristiche delle divinità alle quali sono associate questi territori.

### **I *devī-devtā* come «attori sociali»**

L'espressione *devī-devtā* (lett. «dea-dio») è usata nella valle di Kullu per designare le divinità di villaggio. Il culto di queste divinità prevede la partecipazione di un amministratore del tempio, di un prete, di un medium e di alcuni suonatori di tamburo. Ogni divinità è considerata esercitare un potere all'interno di un'area delimitata, la *hār*, e gli abitanti di questa area si rivolgono ad essa per ottenere la pioggia o il bel tempo, per risolvere le malattie, per arbitrare i conflitti.

Ogni *devī-devtā* ha un medium, che riceve un'iniziazione pubblica. Quando è consultato, il medium mostra i segni culturalmente previsti per indicare la possessione divina e inizia a parlare a nome del dio. Un *devī-devtā* può anche «incarnarsi» in un palanchino, che

viene portato sulle spalle dai devoti in occasione delle feste di villaggio (figure 1, 3 e 4). I movimenti del palanchino (correre, dondolare, fare delle giravolte) sono considerati essere provocati dal dio e non dai suoi portatori che sostengono essere «spinti» da una forza proveniente dall'esterno. Per i partecipanti alla festa tali movimenti esprimono i sentimenti, le intenzioni, i desideri della divinità in risposta a una situazione specifica. Le parole del medium e i movimenti del palanchino permettono ai *devī-devtā* di comunicare, partecipare alla vita dei villaggi e esprimere il loro parere sulle decisioni da prendere.



Figura 1 I Palanchini dei *devī-devtā* si recano alla capitale per celebrare la festa annuale in onore del dio-re Raghunāth.

Il culto di queste divinità è nelle mani di un amministratore e di un gruppo di uomini di casta alta del villaggio che formano il comitato del tempio. Gli uomini di casta bassa partecipano anch'essi al culto nel ruolo di musicisti, medium, oltreché, ovviamente, di devoti.<sup>3</sup> La maggiore parte dei *devī-devtā* erano in passato divinità di alcune famiglie dominanti della regione. Ancora oggi, un *devī-devtā* può conservare dei legami stretti con una famiglia del villaggio. Il dio Balu Nāg, ad esempio, ha dei legami antichi con la famiglia Bhatta ed è all'interno di quest'ultima che vengono prese le decisioni più importanti relative al culto. Le storie associate a questo dio, tuttavia, tendono a presentare i legami che egli ha con un territorio come anteriori a quelli che egli ha instaurato con la famiglia Bhatta. Si racconta, infatti, che Balu Nāg si installò nella regione di Banjar provenendo dal distretto vicino di Mandi, e che la famiglia Bhatta fu la prima a riconoscergli un culto. Sia pur legato ad una famiglia, un *devī-devtā* si differenzia da una «divinità di lignaggio», onorata a livello familiare, per il fatto di estendere la sua influenza su tutti coloro che abitano all'interno del suo territorio, indipendentemente dalla parentela o dalla casta: questi ultimi formano i suoi *hār* o *hārye*,<sup>4</sup> sui quali esso viene considerato esercitare una sovranità inviando loro benefici o punizioni.

### Potere sulla terra e autorità sul territorio

L'influenza che le divinità di villaggio, tramite i loro medium, esercitano ancora oggi sugli abitanti dei loro territori viene presentata spesso nei discorsi locali come uno dei motivi che spinsero i re del passato ad instaurare con esse dei rapporti «politici», sia dominandole sia facendosele alleate. È così che M.R. Thakur, un intellettuale di Kullu, interpreta la decisione

del re Jagat Singh, del secolo XVII, di introdurre a palazzo il culto di una forma di Viṣṇu, il dio Raghunāth, e dichiararlo come il vero «re di Kullu» (figura 2), al quale tutti gli abitanti del regno – comprese quindi le divinità locali – dovevano rispetto e obbedienza (comunicazione personale).<sup>5</sup> Paral

<sup>3</sup> La casta prevalente della regione è quella dei Kanet, che si definiscono Rājput o Thakur a partire dalla postindipendenza. Altre caste numericamente importanti sono quelle dei Dāgī rientrano nella categoria generale di caste basse. Vi sono anche molte altre caste di status più o meno elevato e di Brahmani. La lingua ufficiale della regione è lo hindi anche se la gente di villaggio parla un dialetto delle montagne.

<sup>4</sup> Un cambiamento di residenza a livello individuale o familiare non comporta sempre una completa perdita di legami con la divinità della *hār* originaria. Un caso piuttosto frequente è quello delle donne del villaggio che, come è prescritto dal sistema viri-patrilocale, si sposano al di fuori del villaggio natale e si trasferiscono in quello dei suoceri. Nei momenti di difficoltà una donna sposata tende a riavvicinarsi alla divinità del suo villaggio d'origine che viene consultata al tempio, a volte anche in presenza dei suoceri. La divinità, grazie al suo medium, può dichiarare allora di volersi installare nella casa di questi ultimi e di voler ricevere un culto. Nel caso in cui la richiesta sia accettata, la divinità entrerà in casa dei suoceri non a titolo di divinità di villaggio ma come una specie di divinità di famiglia, o divinità della casa. Ciò non esclude che la donna, una volta sposata, rientri sotto l'autorità della divinità di lignaggio della famiglia del marito e della divinità del villaggio in cui vive. Sull'argomento si veda anche Sax (2000).

<sup>5</sup> A partire da questo momento, gli atti ufficiali compiuti dal re-uomo Jagat Singh e dai suoi successori sono emessi a nome del re-dio Raghunāth. La statuetta del dio che, secondo le storie locali, proviene da un luogo sacro delle pianure è ancora oggi onorata dai discendenti della dinastia. Ogni giorno, quattro o cinque preti del tempio regale si occupano dei bisogni quotidiani di Raghunāth: il dio viene svegliato, lavato, truccato, vestito di abiti e gioielli regali, onorato e poi lasciato sul trono assieme a sua moglie, la dea Sītā, af-

/p.119/



**Figura 2** Il dio-re Raghunāth e sua moglie, la dea Sītā, complementamente avvolta nel *sārī*.

elamente a questo atto di centralizzazione politico-religiosa, Jagat Singh avrebbe effettuato un gran numero di assegnazioni fondiari ad alcune divinità di villaggio, rendendole così divinità *muāfidār* (proprietarie terriere). Di fatto, in seguito a queste assegnazioni, le «divinità» furono tenute a versare nelle casse del tempio del dio Raghunāth un tributo annuale (*nazarānā*) e a venire una volta l'anno alla capitale, con i loro palanchini, per rendere omaggio al dio-re nel corso della festa annuale tenuta in suo onore<sup>6</sup> (figure 1 e 5).

Il re si riservava anche il diritto di esercitare un'influenza sulla gestione del culto intervenendo, ad esempio, in merito alla scelta di un medium, alla nomina di un amministratore del tempio, alla costruzione di un palanchino (Emerson, 1920, p. 63). Egli poteva anche esercitare una certa «pressione» sui poteri (*śakti*) che i *devī-devtā* erano considerati avere all'interno dei loro territori, in particolare sui fenomeni naturali (pioggia, bel tempo, malattie, inondazioni, ecc.). Nei momenti di siccità, ad esempio, il re organizzava a palazzo delle «consultazioni universali» (*jagṭī pūch* – figura 6) delle divinità del regno per domandare loro, tramite i medium, di dare la pioggia. Secondo le storie che si raccontano localmente, qualora le richieste non fossero soddisfatte, il re riteneva i medium responsabili dell'inefficienza delle divinità e minacciava di tagliare loro la testa se la pioggia non fosse venuta all'istante.<sup>7</sup>

La mediazione del re sul funzionamento del culto poteva essere richiesta dalla gente di villaggio per risolvere casi di «siccità territoriali» più limitate. Emerson, amministratore britannico che governava nella regione di Shimla, si trovò a dover reagire alla richiesta di alcuni uomini del villaggio che si recarono nel suo ufficio per chiedergli di punire i medium di una potente divinità della regione, Kamru Nāg, ritenuti responsabili del fatto che il dio non facesse più piovere. Quando la regione passò sotto il controllo britannico, l'amministratore si trovava occasionalmente ad assumere i ruoli regali. Fu quindi ad Emerson che gli *hārye* di Kamru Nāg si rivolsero:

«Era chiaro che toccava a me intervenire, e poiché il mio argomentare non arrivava a convincerli, finii per dare ordine al wazir [ministro all'interno di un territorio] di chiamare i medium colpevoli e, senza maltrattarli in alcun modo, cercai di richiamarli al loro senso del dovere. [...] Il loro candore [dei medium] emanava un senso di freschezza. Il lavoro di Kamru Nāg – essi ammettevano – era di inviare il sole e la pioggia nella buona stagione. Se non lo faceva, essi (i medium) erano convocati [davanti al re] e messi in prigione. Se la pioggia non veniva in un lasso di tempo ragionevole, erano costretti a tenersi in piedi, nudi, sotto il sole; oppure, se era del bel tempo che si aveva bisogno e invece pioveva, li si costringeva a tenersi in piedi nel fiume [immersi] fino alla vita, e a restarci fino all'apparire del sole. I medium non vedevano alcun motivo perché queste stesse misure non fossero prese [dall'amministratore coloniale], ma domandavano quattro giorni di grazia, e se nel frattempo la pioggia non fosse venuta essi si sarebbero piegati a tutte le punizioni che fossero state loro inflitte. Furono loro accordati i quattro giorni e poiché la pioggia arrivò prima dell'estinguersi del termine non fu necessario che le cose avessero seguito» (Emerson, *manoscritto*, p. 62).

Se il re, come ci mostra il resoconto di Emerson, si riservava il diritto di punire divinità «incompetenti» attraverso i loro medium, ricompensava con doni di terra e prestigio quelle divinità che riuscivano a soddisfare le sue richieste nei momenti di difficoltà. Le storie associate alle assegnazioni fondiari regali presentano spesso queste ultime come il segno di ringraziamento alla divinità per aver fatto venire la pioggia in un periodo di siccità.<sup>8</sup>

I rapporti tra l'autorità centrale, esercitata dal re a nome del dio Raghunāth, e l'autorità locale, esercitata dagli uomini di villaggio a nome dei loro *devī-devtā*, sono stati messi in evidenza da Singh (1989, p. 89), che nel suo studio sull'importanza economica e politica delle divinità di villaggio in Kinnaur sostiene che i re

«usavano i devta [dèi di villaggio] come loro rappresentanti per manifestare la presenza regale nelle aree remote [...]. Poiché il Raja [re] visitava il Kinnaur raramente, i frequenti giri del [palanchino del] devta che venivano fatti a suo nome manifestavano la sanzione divina del suo governo».

Le implicazioni territoriali legate ai culti locali appaiono quindi come un elemento cruciale della politica seguita dai re della regione. Da una parte, le assegnazioni di terra alle divinità (*muāfi*) possono essere interpretate come un modo per il re di riconoscere alle divinità

di villaggio alcune prerogative all'interno dei loro territori, ma inscrivendole in una legittimazione proveniente dal palazzo – al punto che il re poteva delegare ad un dio locale la presenza regale sulle zone lontane.<sup>9</sup> Dall'altra, il controllo

---

finché possa offrire la *darśana* («vedere, farsi vedere») ai devoti che vengono a rendergli omaggio. Raghunāth è un epiteto di Rāma, re ideale nell'epopea indiana del Rāmāyaṇa. Divenuto anche dio di salvezza, il dio Rāma è spesso associato, nei suoi diversi epiteti, a questo tipo di modello regale. Egli è stato preso anche come simbolo unificatore dall'ideologia nazionalista del partito della destra indù. Cfr. Racine (1993), Kapur (1993).

<sup>6</sup> I registri in urdu dell'inizio del secolo XX che riportano la quantità di terra posseduta dalle divinità, indicano l'ammontare del tributo che ognuna do esse doveva versare a Raghunāth come riconoscimento della sua sovranità. Questi registri si trovano nel Land Revenue Office di Kullu. Ringrazio S. Thakur del suo aiuto per le traduzioni dall'urdu in hindi.

<sup>7</sup> Si veda anche Vidal (1988, p. 237). Tali consultazioni sono ancora oggi organizzate dal il discendente attuale della dinastia di Kullu.

<sup>8</sup> D. Vidal (1988, p. 56) riporta che il re di Bashar, una regione vicina a Kullu, assegnò cinque villaggi ad una divinità del distretto di Rohru perché era riuscita a far piovere.

<sup>9</sup> Per i regni dell'Orissa, Kulke (1986, p. 154) sostiene che il dono del regno alla divinità era finalizzato alle pretese del re dell'Orissa di avere «una supremazia nominale sui raja indù dell'India del sud e dell'est». Se-

## /p.120/

che il re esercitava sulla gestione del culto era anch'esso legato a un interesse politico-territoriale, come quello di assicurarsi la stabilità delle frontiere del regno. Così, ad esempio, la regola secondo la quale i devoti delle divinità di villaggio non potevano cambiare lo stile di un palanchino senza prima ottenere l'autorizzazione da parte de re (Emerson, 1920, p. 64), era dovuta al fatto che, poiché lo stile specifico di un palanchino è associato ad a una regione del regno, tale cambiamento poteva indicare l'alleanza che il dio aveva instaurato con un regno vicino. (Vidal, 1988, p. 234) La necessità di controllare le frontiere del regno sembra quindi essere stata una preoccupazione ben presente nella politica seguita dai sovrani di Kullu, anche se essa non va necessariamente ricercata nella produzione di mappe o di zone di frontiera ma nell'applicazione di altri tipi di controllo politico-rituali. Considerazioni del genere mostrano la necessità di riconsiderare alcune affermazioni frequenti negli studi indianisti, secondo le quali in India i territori si definiscono definito in base al loro centro e non alle loro frontiere.

Un altro stereotipo che i dati qui presentati sembrano contrastare è quello secondo il quale in epoca antica il re governava su un territorio che non era concettualmente distinto da quello di popolazione, come mostrerebbe il termine *janapada*, tradotto da Dumont come popolazione-e-territorio. Secondo l'interpretazione che l'autore propone dell'*Arthaśāstra* («Il trattato dell'*artha*», ossia della sfera politico-economica), «il re regna a nome dell'ordine universale, *dharma*, sul 'paese', ossia su un'entità che deve essere intesa nel senso di popolazione-e-territorio (*janapada*)» (1966, p. 393). Tale binomio è stato preso da Dumont per contrapporre la concezione indù della regalità (*ib.*) alla nazione moderna occidentale, dove la sovranità territoriale è legata alla proprietà del suolo.<sup>10</sup> Una diversa interpretazione del modo in cui i testi antichi presentano le concezioni territoriali in relazione alla regalità – e che corrisponde di più a ciò che abbiamo detto sul regno di Kullu – è quella proposta da Lingat (1967). Basandosi sui testi del *Dharmaśāstra* («Il trattato del *dharma*», ossia dell'ordine socio-cosmico), l'autore individua due nozioni principali associate al potere regale: quella di *rājādharma* «regola universale del re», alla quale quest'ultimo è sottomesso quali che siano l'estensione o la localizzazione del suo territorio (id., p. 235) e la nozione di *kṣatra*, che è, al contrario, «un potere di carattere territoriale, non solo perché esso si esercita all'interno di un

territorio, e si ferma alle frontiere del regno, ma perché è concepito [...] come un diritto reale sul territorio, allo stesso modo di una proprietà, che dà un potere diretto sul suolo» (id., p. 237).

L'idea che la proprietà del suolo fosse un elemento essenziale all'esercizio della sovranità era stata avanzata anche dagli amministratori britannici, come mostra questo passaggio tratto dalla gazzetta di Lyall:

«Sotto il Rājāhs, la teoria della proprietà della terra stabiliva che ogni Rājāh era il proprietario terriero dell'insieme del suo 'Rāj' o principato. [...] Il re non era, al pari di un re feudale, un signore supremo rispetto a dei proprietari terrieri subordinati, ma, per così dire, il proprietario terriero [manorial lord] della totalità del paese» (Lyall, 1874, p. 24).

La donazione del regno effettuata dal re al dio Raghunāth e l'assegnazione di terre ai *devī-devtā* non fa che enfatizzare l'importanza data alla proprietà del suolo – legittimata qui direttamente dalle divinità – al fine di esercitare una sovranità politica.

### **Proprietà divine (*muāfi*) e aree di influenza (*hār*): il periodo britannico**

I documenti redatti in epoca coloniale ci offrono maggiori informazioni sui territori divini e su come essi furono gestiti dagli amministratori britannici. Quando questi ultimi, nella metà del secolo XIX, si installarono nella regione ed effettuarono il censimento agrario nelle varie divisioni amministrative, la prima cosa che notarono fu la quantità di terra che gli abitanti dei vari villaggi dichiaravano essere a nome del dio.

Nei suoi diari di campo, Coldstream<sup>11</sup> riporta ad esempio che nella sub-divisione di Prini:

«[il dio] Jamlu ha un *muafi* [assegnazione fondiaria] di 94 [acri] in Prini e [la dea] Sawari ne ha uno di 42 [acri]. Due altri dèi hanno delle piccole assegnazioni... [Nella sub-divisione Vashisht] sette dèi hanno delle proprietà in Vashist e quattro hanno anche un tempio. [Il dio] Thakur Ram Chandra possiede 65 acri di terra e ha un'assegnazione di 64 rupie».

Le proprietà *muāfi* vennero in genere confermate dagli amministratori coloniali. Per adattare tali assegnazioni alle norme del diritto britannico, gli amministratori coloniali fecero ricorso ad un «artificio giuridico» (Vidal, 1988, p. 76): un decreto legge assimilò le divinità a persone morali aventi statuto di minorenni, cui venne riconosciuto il diritto di munirsi del minimo necessario per la continuazione del loro culto (*ibid.*). L'amministratore del tempio<sup>12</sup> venne riconosciuto come il «tutore» del dio.

---

condo l'autore, «per giustificare questa rivendicazione e per rafforzare il suo potere all'interno dell'Orissa e al di fuori, egli proclamò il signore di Puri [Viṣṇu] come il sovrano supremo del suo impero». Riferimenti a questo tipo di doni sono presenti anche nelle storie dinastiche di altri regni himalayani vicini a Kullu: Per il distretto di Kinnaur, ad esempio, Singh (1989, p. 87) nota che nessun atto dello Stato poteva essere eseguito senza l'approvazione della divinità del regno, considerato come «maestro del paese». Doni del genere sono attestati anche in India del sud (Waghorne, 1989, p. 405).

<sup>10</sup> La tesi di Dumont è stata ripresa da alcuni storici dell'India (cfr. Wink, 1986) e data per buona da un politologo come Jaffrelot che afferma che «la tradizione politica indiana, quale essa appare, per esempio nell'*Arthaśāstra*, riserva un posto ambiguo e subordinato al territorio» (Jaffrelot, 1999, p. 75).

<sup>11</sup> Note di campo di Coldstream, amministratore della regione all'inizio del secolo XX, responsabile della revisione della tassazione fondiaria del 1910. Il manoscritto si trova all'ufficio del catasto di Kullu.

<sup>12</sup> In diverse parti del mondo indiano le divinità dei templi di villaggio sono ufficialmente titolari di diritti fondiari, regolarmente registrati negli uffici del catasto delle capitali distrettuali. Sontheimer (1964) mostra come la possibilità per un dio di essere proprietario di un bene è stata a lungo dibattuta in epoca antica, non solo da giuristi ma anche da filosofi e teologi indiani e andava di pari passo con l'idea che la divinità fosse in possesso di un corpo, di un'intelligenza, di organi sensoriali. L'autore mostra il divario esistente tra la posizione difesa dai giuristi e dai filosofi materialisti indiani, secondo la quale la terra era destinata al dio solo in un senso secondario e figurativo (implicando quindi che il prete del tempio fosse il vero beneficiario) e i sentimenti popolari, appoggiati da gran parte dei filosofi teisti, per i quali il dio era il vero titolare. Se-

### **/p.121/**

Gli amministratori coloniali ci riportano, tuttavia, le difficoltà che avevano nel decidere come regolarizzare tali assegnazioni, per le quali spesso non vi erano attestazioni o documenti disponibili.

«Dando un'occhiata ai templi muafi nella suddivisione di Kullu, la prima cosa che colpisce è l'elevata quantità di terra che essi possiedono. [...] Ho sempre pensato che a Kullu le assegnazioni di terre ai templi fossero eccessive, e che dovessero in qualche modo essere ridotte, ma dopo aver considerato e analizzato un certo numero di casi, sono arrivato alla conclusione che questa questione dovesse essere trattata con una certa elasticità e non in modo troppo tecnico. In assenza di sanads [assegnazioni scritte] o di liste antiche di muafis, e in mancanza di mappe o libri di campo, che non erano stati redatti nel censimento agrario non era possibile stabilire, partendo da prove così poco sicure, quale fosse l'area garantita all'origine dai rajas [re]... La cosa certa era che le terre dei templi erano spesso tenute senza sanads, e che molte sanads sono state perse prima dell'annessione» (Lyll, 1869, p. 257 e ss.).

Nonostante la politica seguita dagli amministratori coloniali di interferire il meno possibile nelle pratiche locali, è possibile che i loro censimenti fondiari siano andati a profitto o a danno di questa o quella divinità. Un viaggiatore dell'epoca, Enriquez, ci informa che una divinità del luogo era estremamente «seccata» perché non gli venne riconosciuta la terra nel nuovo catasto. L'autore ci riporta anche un episodio che mostra come all'epoca fosse piuttosto comune trasferire parte proprietà terriera ad una divinità:<sup>13</sup>

«... i preti del tempio insistettero sulla necessità di ottenere la sanzione del governo [britannico] per un dono di questo tipo perché, dicevano, il trasferimento [...] non poteva essere valido in mancanza di tale sanzione salvo nel caso in cui fosse destinato ad un agricoltore, e il *deota*, [divinità] come facevano notare, era un dio e non un agricoltore. Il caso venne mandato al governo e sanzionato» (Enriquez, 1915, p. 44).

Le gazzette mostrano tuttavia che l'estensione della *hār* di una divinità non coincideva necessariamente con la terra che era stata messa a suo nome (*muāfi*). Emerson ci riporta molti casi in cui una «divinità» cerca di affermare la propria influenza sui territori appartenenti ad altre divinità esigendo, all'interno di questi ultimi, il pagamento di un tributo da parte degli abitanti come riconoscimento della sua sovranità. L'autore ci racconta il caso del dio Mahāsū, il cui culto si stava diffondendo, all'epoca, in tutti gli stati di Simla:

«Per dodici anni [il dio, rappresentato dal suo palanchino] era continuamente in giro per visitare le varie aree in cui il suo culto era stato adottato, accompagnato da un seguito di uomini che si sostentavano a sbafo con le offerte della gente. Egli [il dio] si era scelto il più ricco e piacevole villaggio in cui risiedere, che doveva sopportare il fardello delle sue esazioni. Ma i villaggi vicini non furono risparmiati. Nei distretti attraverso i quali il dio passava, ogni famiglia dei sudditi del dio doveva contribuire con una rupia e otto annas [misura monetaria] per le spese: la rupia veniva presa dai preti e le annas venivano depositate nelle casse del dio. [...] Molti altri contributi potevano essere prelevati in *ghi* [burro

chiarificato], capre e provviste. [...] Per controllare tali abusi, una serie di decreti [dell'amministrazione coloniale] vennero emessi in presenza dell'assemblea degli anziani, destinati a bandire la divinità e i suoi uomini da un distretto e a dare ordine al wazir [ministro] di astenersi dall'accettare ogni invito da parte di Mahasu, previa sanzione del governo [coloniale]» (Emerson, *manoscritto*, p. 11).

I resoconti di Emerson non ci permettono di capire quali fossero le implicazioni sociologiche di tali atti di conquista. Essi ci mostrano tuttavia come l'amministrazione britannica potesse disapprovare ciò che viene definito nel testo come un «abuso» e potesse intervenire, quindi, attraverso provvedimenti ufficiali volti a frenare i tentativi espansionistici di un dio.<sup>14</sup> Storie di questo tipo, mettono in luce anche come l'estensione della *hār* di un dio sia sottoposta ad una certa trasformazione storica: divinità un tempo importanti si vedono sopprimere il loro culto e sono sostituite da altre che espandono territorialmente la loro importanza e riescono ad imporre la loro sovranità ad una cerchia sempre più vasta di persone. L'estensione territoriale di una divinità non implica, tuttavia, che il territorio su cui essa riesce ad ottenere un tributo diventi di sua «proprietà» poiché le assegnazioni fondiari, come abbiamo detto, provenivano unicamente dal re o, in seguito, dagli amministratori britannici. I limiti dell'area di influenza di una divinità (*hār*) non coincidono, quindi, con la terra di cui quest'ultima è titolare (*muāfi*), sebbene sia possibile supporre che una divinità proprietaria di vaste assegnazioni fondiari fosse anche considerata una divinità potente e influente all'interno del regno.

Nel periodo successivo all'indipendenza, ad esempio, vi fu un evento che provocò una trasformazione radicale negli equilibri del panteon regionale e del rapporto tra la terra e le divinità locali. Il governo di Indira Gandhi promulgò alcune riforme fondiari che davano l'opportunità ai coltivatori, compresi quelli che lavoravano le terre delle divinità, di divenire proprietari. Come conseguenza di queste riforme i *devī-devtā*, chiamati anche *paisevāle devtā*, «le divinità che hanno i soldi», persero gran parte delle loro proprietà fondiari. Le divinità che avevano dato tutte le loro terre in assegnazione rimasero prive di qualsiasi mezzo di sostentamento; altre, conservavano e conservano ancora oggi delle proprietà considerevoli. Nello stesso periodo, inoltre, alcune di queste divinità, in possesso di terre precedentemente non coltivabili, si sono trovate improvvisamente arricchite a seguito dell'introduzione

---

condo l'autore furono paradossalmente gli amministratori coloniali britannici che nel secolo XIX, dovendo accatastare le terre considerate come appartenenti alle divinità, decisero di codificare e, in una certa misura, sostanzializzare l'idea che fosse il dio il vero titolare, anche se la nozione di «divinità» venne ridotta a un'entità giuridica astratta, puramente ideale. Sull'argomento, si veda anche Anoussamy (1979), Derrett (1968), e Colas nel presente volume.

<sup>13</sup> Gli amministratori britannici mettono sempre il dio come soggetto, riportando quindi il punto di vista locale. In alcuni casi sarà seguito qui lo stesso uso del termine dio/dea.

<sup>14</sup> Vidal (1988) analizza alcune storie riportate da Emerson che illustrano come una divinità poteva cercare di imporsi all'interno dell'area di un'altra divinità e l'ostilità che ciò poteva creare tra gruppi di devoti (Vidal, 1988, p. 64 e ss.). In certi casi, i territori che gli dèi si disputavano, corrispondono a quelli dominati da gruppi politici rivali (cit. in Vidal, 1988, p. 55).

## /p.122/

nella regione della frutticoltura che permetteva di sfruttare le terre non utilizzabili per la coltura del riso o del grano (Vidal, 1988). A partire da queste riforme, coloro che coltivavano la terra del dio in cambio dei servizi resi al tempio (preti, medium, musicisti ecc.) e che divennero proprietari, non furono più tenuti per legge a prestare tali servizi.<sup>15</sup>

È difficile valutare le conseguenze che le riforme fondiarie hanno avuto nella trasformazione dei culti locali. I registri redatti in epoca coloniale mostrano che all'inizio del secolo alcune divinità, il cui culto oggi è stato abbandonato o enormemente ridotto, erano titolari di quantità elevate di terra. Non è possibile, tuttavia, stabilire con certezza che la riduzione del culto sia stata causata unicamente dall'impoverimento della divinità.

Emerson riporta molte storie che mostrano come l'abbandono o l'adozione del culto di un *devī-devtā* fosse, in parte, il risultato di una decisione presa dai suoi devoti a seguito dell'efficienza o inefficienza del dio:

«[Il dio della pioggia Goli Nāg] originariamente risiedeva a Kullu, dove per molte generazioni era sempre riuscito a far venire la pioggia e il bel tempo nelle giuste stagioni. All'improvviso, tuttavia, [...] egli iniziò a far venire unicamente la pioggia, dimenticandosi del bel tempo. I suoi seguaci tollerarono la cosa per un certo tempo [... fino a quando] pensarono che fosse venuta l'ora di far provare al dio l'esperienza dell'elemento che egli sembrava amare così tanto. Così, in una giornata piovosa, essi presero il suo palanchino [idol], con le immagini e il baldacchino, lo portarono in processione al fiume Sutlej e lo gettarono nel torrente - un atto di giustizia che, senza dubbio, diede loro una qualche soddisfazione per i raccolti perduti» (Emerson, *manoscritto*, p. 10).

Il seguito della storia, tuttavia, racconta come, una volta gettato il palanchino di Goli Nāg nel fiume, una delle maschere di metallo del dio fu ritrovata sul bagnasciuga del fiume da un passante che, contento di aver trovato un tesoro, se la mise in tasca e continuò sul suo cammino verso casa. Nel villaggio dove abitava, la presenza del dio si manifestò in seguito con delle impressionanti alluvioni, che distrussero tutto il raccolto e seminarono il terrore tra la gente. I medium degli dei locali furono allora interpellati e rivelarono che il responsabile di tanti disastri era il dio Goli Nāg, la cui maschera si trovava ormai nel villaggio. Il dio chiedeva di essere installato nel tempio al posto della dea locale e di ricevere un culto quotidiano.

«Fu così che Goli nag passò dalle tribolazioni acquatiche ad un tempio imponente, dove da allora vive circondato da agi e onori. Solo di rado, annoiato dalla scontata alternanza delle stagioni, egli trasforma l'estate in inverno, o fa venire la pioggia al momento del raccolto» (Emerson, *Manoscritto*, p. 15).

La storia mostra il tipo di trasformazioni alle quali sono soggetti i territori divini: un *devī-devtā* il cui culto viene abbandonato dalla gente di una regione e il cui palanchino è gettato nel fiume, si ritrova a soppiantare un *devī-devtā* di una regione vicina e ad essere adottato dai suoi abitanti come il dio principale. Nelle pagine seguenti vedremo il tipo di legame che si instaura tra un *devī-devtā* e gli abitanti della sua giurisdizione; in seguito mostrerò come le logiche rituali seguite all'interno delle *hār* possano essere messe in relazione con il sistema di prelevamento dell'imposta fondiaria applicato nella regione durante il governo coloniale.

## **Territori rituali e unità fiscali**

Gli amministratori britannici notarono come gli dèi locali fossero territorialmente classificati non in base all'estensione della loro proprietà fondiaria (*muāfī*) ma in riferimento alla loro area di influenza rituale (*hār*). Essi misero in evidenza, inoltre, come quest'ultima riprendeva, in alcuni casi, i limiti dell'amministrazione fondiaria. In particolare, le categorie usate per definire le divinità erano le stesse di quelle utilizzate durante il periodo del regno: la

*phātī*, che include un gruppo di villaggi; la *koṭhi*, che comprende un certo numero di *phātī*; il *wazīrī* che si estende su più *koṭhi*.

Lyall ci riporta che nel periodo del regno, il termine *koṭhi* indicava il granaio in cui si raccoglieva il grano che i contadini versavano al re come tassa fondiaria: nel linguaggio dell'amministrazione regale esso indicava anche l'insieme di villaggi da cui proveniva la tassa versata in uno stesso granaio. La *phātī* era una suddivisione basata non tanto sulla terra quanto su una parte della popolazione della *koṭhi* all'interno della quale le persone si ripartivano i servizi o le corvée che dovevano essere rese al re (Lyall, 1874, p. 119).

Gli amministratori coloniali ripresero le categorie di *phātī* e di *koṭhi* non solo per effettuare il censimento agrario e per organizzare il prelevamento dell'imposta fondiaria, ma anche per definire e distinguere i *devī-devtā* in riferimento all'estensione della loro area di influenza. Così scrive Lyall nella sua gazzetta ufficiale:

«Gran parte di questi *Deotas* [*devī-devtā*] sono onorati soltanto da uno o più villaggi; molti invece sono conosciuti come il Deo [dio] o Devi [dea] dell'intera *pathi* o dell'intera *koṭhi*. Alcune divinità dei templi più noti sono rispettate da tutti e ai loro festival partecipano gli uomini di tutte le *koṭhi* vicine, o gli uomini di uno o più *wazirs*» (Lyall, 1874, p. 125).

Le divisioni in *phātī* e *koṭhi* vengono ancora oggi utilizzate per definire le *hār* (area di influenza) di un *devī-devtā*.<sup>16</sup> In alcune regioni, la *hār* di un dio si estende su un certo numero di *phātī* che sono incluse in *koṭhi* diverse. In questo caso si dirà «divinità di cinque *phātī*» o «di sette *phātī*». L'influenza territoriale di un *devī-devtā*, tuttavia, non è limitato ad un'area di culto – villaggio, *phātī* o *koṭhi* – ma costituisce una

<sup>15</sup> In molti casi, tuttavia, i funzionari del tempio, nonostante siano divenuti ufficialmente proprietari continuano a prestare il loro servizio al tempio per paura della collera della divinità. Cfr. Vidal (1988) e Berti (2001).

<sup>16</sup> Esse coesistono con le divisioni del *pañcāyat* (consigli di villaggio) che tendono a coincidere con le *phātī*, sia pur includendo qualche piccolo villaggio formato di recente. A differenza delle *phātī* e delle *koṭhi* che sono utilizzate dall'amministrazione fondiaria, i *pañcāyat* servono per raggruppare le unità politiche all'interno di una circoscrizione elettorale.

### /p.123/

specie di logica che determina una rete di legami e di gerarchie tra territori che sono controllati da divinità differenti. Ad esempio, la divinità di un particolare villaggio può esercitare un'influenza su un intero territorio della *koṭhi* anche se all'interno del suo territorio, altri *devī-devtā* di villaggio sono considerati influenti a livello di un'intera *phātī*, o semplicemente del villaggio in cui si trovano.<sup>17</sup>

Un segno che indica l'appartenenza di un individuo ad una giurisdizione divina è la contribuzione alle spese per le attività rituali, annuali o occasionali, celebrate in onore della divinità. La frequenza della contribuzione varia secondo il livello territoriale della divinità: gli abitanti di un villaggio partecipano regolarmente a tutti i riti celebrati al tempio della loro divinità di villaggio ma contribuiscono saltuariamente a quelli organizzati al tempio della divinità della *phātī*, della *koṭhi* o del *wazīrī*.



**Figura 3** Nel corso di una processione il dio-palanchino si ferma per rendere un breve culto ad un «dio del luogo» (Thān devtā) situato lungo il suo percorso. Le molteplici soste effettuate nel corso di una processione marcano territorialmente sia delle presenze divine sia dei «luoghi di memoria» in cui si è verificato un evento importante di cui si narra nelle storie locali.

I limiti territoriali, inoltre, sono definiti in base all'area di influenza esercitata dalla divinità sulla prosperità della terra e dei fenomeni atmosferici. Tale influenza si esprime anche nel linguaggio della possessione e si rende esplicita durante le sedute. Così, il medium del dio Taksak Nāg, divinità di una *koṭhi* che comprende otto villaggi, dice spesso durante le consultazioni al tempio: «cielo sereno qui, cielo sereno in otto luoghi; pioggia qui, pioggia in otto luoghi». O anche: «pioggia da Nagar a Kullu, sereno à Vasist; sereno da *koṭhi* Nagar a Kullu pioggia da *koṭhi* Nagar a Vasist». Il medium della dea Gāyatrī, divinità della stessa *koṭhi* ma specializzata nell'agricoltura al momento della semina o del raccolto indicherà la data esatta in cui cominciare i lavori, data che sarà seguita da tutti i coltivatori inclusi nella sua *koṭhi*. Ma a volte è un'unità più grande della regione ad essere evocata – un dio dirà per esempio «buon raccolto in un posto; buon raccolto e in sette *wazīrī* [insieme di più *koṭhi*]».



**Figura 4** Un dio di villaggio viene portato a render visita al dio di un villaggio vicino.

Un eccesso di pioggia o una siccità vengono messi in relazione dal medium con i frequenti conflitti che si producono tra gli abitanti del villaggio o tra villaggi vicini e richiedono una riparazione rituale. Nella parte settentrionale della valle (Parol) la logica di questa riparazione è la stessa in tutte le diverse *koṭhi*: se il conflitto ha luogo all'interno di un villaggio, sono tutti gli abitanti del villaggio a dover contribuire alle spese di riparazione rituale; un conflitto tra villaggi di una stessa *phātī* coinvolge tutti i villaggi della *phātī*; e all'interno di una stessa *koṭhi*, tutti i villaggi della *koṭhi*. Questa regola rituale definisce quindi l'estensione della responsabilità di un conflitto basandosi su criteri di appartenenza territoriale che non sembrano qui, come sostiene Dumont per l'India in generale, dei fattori secondari rispetto alla parentela o alla casta.<sup>18</sup>

Vediamo allora come questa interdipendenza tra una logica rituale-territoriale e il sistema fiscale-amministrativo ha lasciato una traccia nella situazione osservabile all'ora attuale. Bisogna precisare che, nell'antico regno di Kullu, si sono realizzate due diversi tipi di interazioni. Mentre nel 1846 gran parte della regione venne sottomessa al governo britannico diretto, una parte di essa, il territorio di Rupī nella parte meridionale della valle, venne assegnata come territorio esente da tasse (*jāgīr*) all'allora raja di Kullu, Thakur Singh. Fino all'indipendenza nel 1947, il sistema fiscale nelle due parti della regione restò differente e tale diversità sembra aver avuto alcuni effetti a livello rituale.

### **Punizione territoriale e responsabilità fiscale**

Nel 1995, nel territorio della *koṭhi* Jagatsukh non pioveva da parecchi mesi. Il raccolto rischiava di andare completamente distrutto e gli abitanti degli otto villaggi che formavano le due *phātī* della *koṭhi*, disperati, non facevano che consultare le divinità di villaggio, per mezzo dei loro medium, per conoscere la ragione della siccità e invocare un po' di pioggia. La risposta

---

<sup>17</sup> Lo stesso parallelismo tra limiti della *hār* e suddivisioni politico-amministrative lo ritroviamo in Kinnaur dove, invece di *koṭhi* e *pāthī*, vi sono le *khunt* e le *ghori* (Raha, 1978, p. 95).

<sup>18</sup> Una critica alla teoria di Dumont proviene anche da Lambert (1996) che mostra come in Rajasthan, anche nel caso di conflitti riguardanti i rapporti intercastali, la coesione del villaggio può prevalere su quella delle caste interessate e gli abitanti del villaggio «agiscono come un corpo unitario».

### **/p.124/**

delle divinità era sempre la stessa: la pioggia non c'era, e non ci sarebbe stata fino a quando i due villaggi di Prini e di Banara, situati all'interno della *koṭhi* e la cui disputa durava da quasi un anno, non si fossero riconciliati.<sup>19</sup> Il dio del villaggio di Prini, Phāl Nāg, esercitava la sua influenza su un'intera *phātī* che includeva tre altri villaggi. Suo fratello, il dio Takṣak Nāg del villaggio di Banara, dominava l'altra metà della *phātī*. Le due divinità, per mezzo dei loro medium, accusavano gli uomini di tenerli separati e, difatti, una delle conseguenze della disputa era che i due villaggi si rifiutavano di far partecipare i palanchini delle loro rispettive divinità alle stesse feste di villaggio.<sup>20</sup>

La disputa durava da più di un anno e tutti i tentativi che c'erano stati per risolverla erano stati vani, fin quando la dea Śravanī di un villaggio della *koṭhi*, promise di dare la pioggia non appena gli uomini fossero arrivati ad un accordo. Iniziò quindi un lungo cammino

per il compromesso, agevolato anche dal fatto che la pioggia cominciava ad arrivare nei territori confinanti la *hār*. Vediamo un breve passaggio di una seduta, durante la quale Śravanī, parlando per mezzo del suo medium, mise in relazione la mancanza di pioggia all'interno della *koṭhi* Jagatsukh con la punizione che essa aveva inflitto.

*Dea Śravanī*: «Mettetevi la disputa sulla vostra testa! Voi litigate l'uno con l'altro e ci separate! Voi giocate con le spade e con i bastoni e noi... noi abbiamo Indra-Samundra [controlliamo la pioggia<sup>21</sup>]. Questi due fratelli [le divinità dei due villaggi direttamente coinvolti] mettevano il cuscino nella direzione opposta.<sup>22</sup> È così che essi davano la pioggia. Quando il fratello [il dio di un villaggio vicino] è venuto qui, c'è stata la pioggia negli altri luoghi. Ma è in questi otto villaggi che la pioggia non viene!».

*Gente del villaggio*: «Sì! Negli altri posti ha piovuto molto ma non qui! Perché qui la pioggia non viene? Tu lo devi dire!».

La dea rivelò quindi l'estensione territoriale dell'influenza divina. Simultaneamente, il fatto di ricordare i limiti rafforzò la convinzione che la mancanza della pioggia fosse l'effetto della collera delle divinità territoriali, provocata dalla querela tra i due villaggi. Dal canto loro, gli uomini delle altre località della *koṭhi* protestarono contro il fatto di essere legati ai due villaggi colpevoli e considerarono ingiuste le ripercussioni che essi stavano subendo.

*Uomo, alla dea Śravanī*: «O *Mahārāja*! Tu devi punire i due villaggi di Prini e Banara ma non devi fare nulla agli altri. Se qualcuno sbaglia, tu non devi punire il mondo intero! Dicci chi ha sbagliato e poi puniscilo. Altrimenti, così, soffriremo tutti! L'amministratore del dio Phāl Nāg [del villaggio di Prini] e quello del dio Takṣak Nāg [del villaggio di Banara], devono trovare un compromesso [indirizzandosi ai due amministratori]. Ora voi due prendete una decisione, qui, subito!».

Coloro che si trovavano ad essere implicati nella disputa senza essere i diretti responsabili, cercarono di convincere i due amministratori del tempio di Prini e di Banara a trovare un compromesso. Nel corso delle sedute successive si arrivò ad una decisione e, dietro la richiesta della divinità, gli otto villaggi furono obbligati a partecipare finanziariamente ad un rituale di riparazione. La decisione fu favorita dal fatto che, durante le sedute al tempio in cui gli uomini cercavano di mettersi d'accordo per mettere fine alla disputa, continuarono a cadere delle gocce di pioggia. Il giorno del compromesso la pioggia arrivò in abbondanza e tutti notarono come essa cadde proprio nei limiti della *koṭhi*.

Il caso sopra esposto conferma quindi l'esistenza di un legame che rende gli abitanti di una *hār* congiuntamente responsabili di fronte alla divinità. In questo caso, poiché la disputa interessava due villaggi le cui divinità erano influenti su due *phātī* incluse nella stessa *koṭhi*, furono tutti gli abitanti della *koṭhi* a subire le conseguenze della collera divina e a dover partecipare al rito di riparazione. Ora, queste regole di «giustizia divina» trovano curiosamente un parallelo nel sistema di raccolta fondiaria introdotto alla fine del secolo XIX dagli amministratori britannici. Tale sistema fu introdotto da Barnes, amministratore britannico che nel 1851 effettuò il censimento delle terre nella regione. Come risultato di tale censimento, l'insieme dei coltivatori di una *phātī* o di una *koṭhi* divennero *congiuntamente responsabili (jointly responsible)* per il pagamento della tassa fondiaria» (*Punjab District Gazetteers*, 1917, p. 145, mia enfasi).

Ci si potrebbe chiedere, allora, se l'esistenza di una «responsabilità congiunta rituale» non abbia influenzato la decisione di Barnes di adottare lo stesso principio a livello del sistema della colletta delle imposte fondiarie.<sup>23</sup> Da quanto si riporta nelle gazzette coloniali, prima dell'arrivo dei Britannici il sistema della «responsabilità congiunta» non sembra fosse presente nelle procedure di tassazione applicate dai re della regione secondo la quale, se

l'affitto non veniva pagato, si procedeva contro il singolo coltivatore (*Punjab District Gazetteers*, 1917, p. 144 e ss.).<sup>24</sup> Viceversa, nel 1851, quando Barnes introdusse tale procedura, un capo venne nominato per ogni *koṭhi* (o, se la *koṭhi* era troppo grande, di ogni *phātī*) e tutti i coltivatori vennero resi collettivamente responsabili delle collette del reddito (*ibid.*, p. 145). In Kinnaur, una regione vicina a Kullu, tale procedura non venne ben accolta dalla gente locale. Singh per la vicina regione di Kinnaur ci riporta che gli amministratori britannici dovettero tener conto della disapprovazione mostrata da un dio locale di fronte alla loro decisione di introdurre la responsabilità congiunta nella suddivisione di Chini:

<sup>19</sup> Per l'analisi dettagliata di questo conflitto si veda Berti (2001, cap. X).

<sup>20</sup> Il rifiuto veniva presentato dagli uomini del comitato del tempio come proveniente direttamente dal dio che così si esprimeva tramite il suo palanchino; nel corso delle discussioni, tuttavia, un gruppo accusava l'altro di forzare i movimenti del palanchino imponendo al dio le proprie decisioni.

<sup>21</sup> Si tratta del dio Indra che, nei miti locali, ha dato la pioggia al dio Takṣak Nāg e al quale viene qui aggiunto il nome di Samundra, l'oceano primordiale.

<sup>22</sup> Il medium intende dire che Phāl Nāg e Takṣak Nāg dormono nello stesso letto fianco a fianco, ossia hanno una relazione molto stretta.

<sup>23</sup> L'ipotesi inversa sembra poco probabile visto che la responsabilità congiunta rituale è un principio presente a diverse unità di culto (villaggio, *phaāī koṭhi*) e viene applicato in uno svariato numero di situazioni – non solo nel caso di conflitti ma anche per il pagamento dei rituali o per i lavori di costruzione o riparazione di un tempio, e così via.

<sup>24</sup> Sappiamo che il sistema, almeno nel principio, esisteva altrove in India fin dall'epoca medievale e anche in alcune regioni del Nepal. Cfr. Regmi (1978, p. 142).

## /p.125/

«I wazirs [ministri locali] non rimasero come spettatori passivi di fronte a questa procedura ma reagirono fermamente e ottennero l'annullamento del censimento agrario [...]. Gli argomenti presentati dai ministri furono che 'il dio principale del paese aveva espresso l'opinione che il colera che stava devastando la regione era attribuibile unicamente alla tassazione fiscale'» (Singh, 1989, p. 106).

La procedura venne criticata anche da altri amministratori, che la ritenevano inadatta alla conformazione socio-geografica della regione. Non possiamo stabilire, quindi, cosa avesse spinto Barnes ad introdurre la responsabilità congiunta fiscale né è possibile dedurre dai suoi scritti se egli fosse stato a conoscenza dell'esistenza di un principio simile nel sistema rituale.<sup>25</sup> Quali che siano state le sue considerazioni, la conseguenza del nuovo sistema di tassazione fu che all'interno delle unità fiscaliamministrative si iniziò a seguire la stessa logica applicata all'interno delle giurisdizioni divine. Così, almeno per quel che riguarda la parte settentrionale della valle di Kullu (Parol), i villaggi inclusi nelle *phātī* e nelle *koṭhi* che gli amministratori britannici elencano nelle loro gazzette ufficiali, coincidono con quelli che si trovano ad essere implicati nelle vicende rituali riguardanti le divinità delle rispettive *phātī* o *koṭhi*.<sup>26</sup>

La corrispondenza tra sistema rituale e fiscale appare ancora più significativo se si confronta la parte settentrionale della valle di Kullu con la regione meridionale di Rupi, la regione assegnata come territorio esente da tasse (*jāgīr*) dai Britannici al re di Kullu. Gli amministratori coloniali ci informano che al momento della revisione della tassazione fiscale, nel 1868, l'ex-re (*jāgīrdār*) e la gente di Rupi

«richiesero al responsabile della tassazione fondiaria di revisionare i documenti dove vi erano riportati i loro diritti in modo che essi fossero di nuovo conformi ai costumi già esistenti. L'effetto della revisione fu di *metter fine alla responsabilità congiunta all'interno della koṭhi*, e di rendere ogni contadino, e non l'intera comunità, responsabile di fronte al jagirdar del pagamento della sua quota» (*Punjab District Gazetteers*, 1917, p. 159, *mia enfasi*).

A Rupi è oggi la *phātī*, e non la *koṭhi*, a formare un'unità di culto a livello rituale. A differenza di Parol, in questa regione, la responsabilità collettiva dei devoti di fronte alla divinità non unisce mai tutte le *phātī* di una *koṭhi* ma solo alcune di esse e queste ultime possono essere incluse in *koṭhi* differenti. Sembrerebbe quindi che, laddove la responsabilità congiunta fiscale non è stata applicata dagli amministratori britannici o, come nel caso di Rupi, è stata applicata ma immediatamente abolita, l'unità più importante a livello rituale sia quella corrispondente alla *phātī* e non alla *koṭhi*.<sup>27</sup> La responsabilità congiunta a livello della *koṭhi* potrebbe, invece, essere stata introdotta in Parol in seguito all'applicazione della responsabilità congiunta fiscale. Un fatto resta evidente in tutta la regione di Kullu e nelle regioni vicine: la lista delle *phātī* e le *koṭhi* fiscali-amministrative riportate nelle gazzette redatte dagli amministratori britannici, corrisponde, in linea generale, alle diverse *hār* delle divinità di *phātī* e di *koṭhi*. Si tratta, tuttavia, di una tendenza di principio visto che i limiti dei territori rituali e di quelli fiscali-amministrativi hanno un carattere dinamico che provoca, nel tempo, delle leggere trasformazioni. Così, per quel che riguarda i territori rituali, alcuni anni fa una delle tre *phātī* della *koṭhi* Jagatsukh, non partecipa più al sistema di responsabilità congiunta rituale a seguito di una disputa irrisolta tra alcuni dei villaggi interessati.

Il parallelismo che abbiamo visto esistere tra i territori fiscali-amministrativi e i territori rituali non esclude quindi che i limiti degli uni come degli altri non si siano modificati nel corso del tempo a seguito delle trasformazioni rituali e sociopolitiche che si sono verificate nella regione. Anche in epoca contemporanea, il sistema amministrativo e il sistema rituale non sono fissi. Da una parte, alle unità amministrative delle *phātī* e delle *koṭhi* si sovrappongono oggi le divisioni dei «consigli di villaggio» (*pañcāyat*) che interferiscono nelle alleanze politico-elettorali; dall'altra, dal punto di vista rituale, le trasformazioni sono evidenti soprattutto se si considerano i culti delle cosiddette «nuove divinità» (*naī devtā*). All'origine di questi nuovi culti vi è in genere la «scoperta» sotto terra, di una statua o di un volto metallico e la conseguente manifestazione di una possessione divina in colui che diventerà in seguito il medium della nuova divinità: quest'ultima dichiara allora il suo nome e domanda che le venga instaurato un culto in un tempio all'interno del villaggio, che diventerà l'area di influenza di una nuova divinità.

Abbiamo visto che le trasformazioni dei territori divini si sono verificate sin dal periodo del regno quando il re, per realizzare la centralizzazione, donò la terra ad alcune divinità, aumentando così la loro importanza all'interno del panteon regionale. Abbiamo visto anche che le storie raccontate dagli amministratori britannici ci mostrano, alla fine del secolo scorso, un panteon in continuo movimento, con divinità che vengono allontanate dai loro territori o che, viceversa, conquistano nuove aree di influenza. Se, per le epoche passate, non abbiamo modo di risituare tali trasformazioni in un contesto storico e sociologico dettagliato, l'osservazione etnografica mostra come esse siano strettamente influenzate da motivazioni e interessi politici, intendendo sia la politica locale di villaggio che quella elettorale, a livello dello Stato regionale.

In quest'ultima parte dell'articolo cercherò di mettere in luce il modo in cui nell'India contemporanea i territori divini continuano ad avere una pertinenza politicorituale nello Stato democratico divenendo anche, in alcuni casi, delle circoscrizioni elettorali.

## Giurisdizioni divine e circoscrizioni elettorali

All'interno dei propri territori, i *devī-devtā* esprimono un'opinione su tutte le questioni di ordine privato o pubblico – compresa, quindi, la scelta dei candi-

<sup>25</sup> Cfr. ad esempio Barnes (1855).

<sup>26</sup> Per una lista delle *phātī* e delle *koṭhi*, si veda ad esempio Diack (1897).

<sup>27</sup> L'importanza della *phātī* non si manifesta, tra l'altro, solo a livello rituale. Abbiamo visto infatti che, all'epoca del regno, i limiti della suddivisione della *phātī*, a differenza di quelli della *koṭhi*, non erano tanto territoriali, ma corrispondevano a quella parte della popolazione della *koṭhi* all'interno della quale le persone si dividevano le corvée che dovevano essere rese al re.

### /p.126/

dati che si presentano alle elezioni. Come mostra J. Singh (1989) a proposito della regione vicina del Kinnaur, il successo elettorale di un leader politico locale dipende, da una parte, dal suo carisma personale, dall'altra, dall'approvazione che egli riceve dalle divinità locali:

«Nessun politico può osare alzare le spade contro una divinità di villaggio. I candidati alle elezioni iniziano le loro campagne [di propaganda] presentando le offerte alla divinità locale e cercando le sue benedizioni. Se il devta [divinità] indica la sua rabbia contro un candidato particolare, quest'ultimo si troverà ad affrontare una battaglia persa in partenza» (Singh, 1989, p. 37).

È in questo senso che le *hār* possono assumere una rilevanza per la politica elettorale: più la *hār* è estesa più il sostegno dato dalla divinità sovrana ad un candidato può influenzare i risultati delle elezioni.<sup>28</sup> Alcuni episodi relativi al periodo successivo all'indipendenza mostrano come i leader politici dell'epoca tennero conto di questi territori divini quando riorganizzarono le circoscrizioni elettorali del territorio in previsione delle elezioni per l'Assemblea costituente, nel 1967. Un esempio proviene dalla regione di Banjar, a una quarantina di chilometri da Kullu. In questa regione, il dio Śṛṅgaṃ Ṛṣi domina una *koṭhi* che include anche la giurisdizione del dio Balu Nāg, la cui estensione ricopre all'incirca due *phātī*. Il culto di Balu Nāg è nelle mani di una famiglia influente. Un suo membro, Beli Ram, cercò di diventare deputato in una circoscrizione comprendente l'intera *koṭhi* dominata dal dio Śṛṅgaṃ Ṛṣi. Un ministro del partito del Congresso, allora al potere, rifiutò di presentare Beli Ram come candidato a favore di un altro leader locale, più vicino al dio Śṛṅgaṃ Ṛṣi. Beli Ram, allora, contestò le elezioni come candidato indipendente. Poiché la sua influenza nella suddivisione controllata da Balu Nāg avrebbe nuociuto al candidato del Congresso, un ministro di questo stesso partito ritagliò la circoscrizione in due parti, escludendo il territorio di Balu Nāg – e riducendo così le chance di Beli Ram di vincere le elezioni.



**Figura 5** Le divinità di villaggi rendono omaggio al rājā di Kullu.

L'importanza della circoscrizione di Śṛṅgaṃ Ṛṣi sui risultati elettorali continua ad essere tenuta da conto dai politici attualmente di scena. Il rappresentante del governo regionale (MLA) di questa circoscrizione è Karan Singh, fratello dell'attuale «rājā» di Kullu, Mahesvar Singh,<sup>29</sup> et leader del partito nazionalista indù (BJP). Secondo un'opinione diffusa nella regione, Mahesvar Singh sarebbe oggi un alleato del dio Śṛṅgaṃ Ṛṣi perché vuole assicurarsi il sostegno elettorale degli abitanti della circoscrizione del dio alla rielezione di suo fratello, membro del suo stesso partito. Una manifestazione di tale alleanza avrebbe luogo in occasione della festa annuale del Daśahrā, quando tutti i palanchini dei *devī-devtā* vengono portati dai loro devoti alla capitale per rendere omaggio al dio-re Raghunāth, e al suo rappresentante umano. Da quando il re è anche un membro del Parlamento a New Delhi, e presidente del comitato della festa,<sup>30</sup> molti dicono a Kullu che al dio Śṛṅgaṃ Ṛṣi sarebbe attribuita la posizione d'onore alla destra del carro del dio Raghunāth, durante le due processioni del Daśahrā. Il diritto di ottenere tale posizione è reclamato da diversi gruppi di devoti che ogni anno, in occasione della festa, accusano il re di rompere le tradizioni e interferire con la politica elettorale nelle regole rituali.

**Figura 6** Il discendente attuale della famiglia regale consulta i medium di alcune divinità importanti per risolvere una disputa che aveva avuto luogo riguardo alle posizioni d'onore assegnate agli dei-palanchini nel corso della festa alla capitale.



Śṛṅgaṃ Ṛṣi e Balu Nāg, sono entrambe «divinità proprietarie terriere» (*muāfīdār devtā*), la cui *hār* è sufficientemente estesa da poter assumere un peso politico, almeno per quel che riguarda le elezioni regionali. Tuttavia, le cosiddette «nuove divinità», che non hanno una proprietà e il cui culto è stato iniziato più di recente, possono anch'esse assumere un ruolo importante in questo sistema di alleanze politico-rituali, come mostra il caso della dea Pañcālī (figura 7), una cosiddetta «nuova divinità» la cui influenza non ha fatto che crescere da quando il suo ultimo medium, personaggio alquanto carismatico, è stato iniziato<sup>31</sup>. Da allora, si dice, la dea si manifesta con tutto il suo potere (*śakti*) e le persone vengono da lontano per consultarla e per trovare una soluzione ai loro problemi. Il *rājā* mostra per Pañcālī una predilezione speciale: la dea, infatti, avrebbe favorito la sua carriera politica, facendo eleggere deputato del Parlamento centrale per la circoscrizione di Mandi, corrispondente al territorio di quello che un tempo era il regno dei suoi antenati.

<sup>28</sup> La maggior parte dei leader politici che si presentano alle elezioni locali sono nativi della regione e hanno dei legami forti con le divinità di villaggio.

<sup>29</sup> Il ruolo regale di Mahesvar Singh, oggi ridotto alle occasioni rituali, resta di un'estrema importanza dal punto di vista rituale, in particolare rispetto alle strette relazioni che egli mantiene con i *devī-devtā* di villaggio. Mahesvar Singh è inoltre proprietario del tempio della divinità regale Raghunāth, davanti alla quale tutti i *devī-devtā* devono ancora oggi mostrare rispetto. Egli continua a vivere nell'antico palazzo regale ed è ancora oggi chiamato «*rājā*» dalla popolazione locale. È in questo senso che il titolo sarà qui usato in riferimento a Mahesvar Singh.

<sup>30</sup> A partire degli anni '70, la festa annuale in onore del dio Raghunāth è diventata «International folk dance» ed è finanziata in parte dallo Stato. Una conseguenza della nazionalizzazione è stata la creazione di un comitato il cui presidente cambia secondo il partito al governo. Il re, essendo attualmente deputato, nel corso delle celebrazioni, assume due ruoli: quello rituale di rappresentante del dio Raghunāth e quello politico, di deputato e presidente del comitato della festa. È lui, quindi, il solo a decidere riguardo alle posizioni onorifiche da attribuire ai palanchini delle divinità nel corso dei sei giorni della festa. La distribuzione di tali posizioni è importante per la definizione dei rapporti gerarchici tra villaggi e gioca un ruolo essenziale nelle alleanze che si creano tra leader politici e gruppi di devoti. Cfr. Berti (in corso di pubblicazione).

/p.127/

Un abitante del villaggio di Pañcālī mi raccontò l'episodio.

«Il partito del *rājā* non era al potere a quel tempo e la dea [consultata dal *rājā* attraverso il suo medium] disse: 'se sei venuto qui con il tuo cuore cambierò il regno di Delhi!'. Sei mesi più tardi, nel 1998, il governo di Delhi cambiò [i nazionalisti indù ottennero la maggioranza in un governo di coalizione], e il re diventò membro del Parlamento!».

Per ringraziare la dea, il *rājā* contribuì alle spese per la costruzione di un nuovo tempio in suo onore.<sup>32</sup> Il racconto che il prete di Pañcālī mi fece della cerimonia di consacrazione, mostra come questa dea, priva di una *hār* tradizionale, stia cercando di espandere territorialmente la sua area di influenza, approfittando anche delle attenzioni mostrategli dal *rājā*.

«Il giorno della cerimonia, la dea Pañcālī, tramite il suo medium, diede ordine ad un messaggero di andare a palazzo per dire al *rājā* Mahesvar Singh di recarsi al tempio. Durante le celebrazioni, il *rājā* ebbe il tremito [manifestò la possessione divina]. Quando la statua della dea fu portata per essere installata nel nuovo tempio le lacrime uscirono dai suoi occhi [del *rājā*]. C'erano migliaia di persone là e tutti avevano paura di quello che la dea avrebbe potuto

fare. Nel corso della cerimonia di consacrazione, la dea percorse [in processione, con il suo palanchino] più di venti villaggi. Era sotto una forma violenta, e domandava molti sacrifici. Andò [con il suo palanchino] da tutti gli dèi delle vicinanze, da Balu Nāg, Markhanda Ṛṣi, e anche al villaggio di Alva. Lì pose i suoi confini. Nessuno poteva fermarla. Cinque chilometri più in là c'è il villaggio di Manglore, e dietro quello di Tipri. Il suo circuito arrivò fino a lì. Grazie al *rājā* e alla partecipazione di tutti questi villaggi, offrimmo un grande sacrificio [con un gran numero di animali]».



Figura 7 Palanchino della dea Pañcālī.

La processione del palanchino permise quindi di produrre e delimitare quello che la dea voleva far divenire una sua area di influenza, destinata a produrre, come si dice spesso a Kullu, nuovi «*supporters*» della dea. Questo tipo di processioni sono molto frequenti in questa parte settentrionale dell'India e segnano l'influenza di una divinità su un territorio. Esse servono anche per riaffermare periodicamente i limiti della *hār* di una divinità. Nella regione vicina di Tehri Garhwal, per esempio, i pellegrinaggi effettuati con i palanchini delle divinità all'interno delle varie unità amministrative precedentemente incluse nel regno «definiscono queste divisioni di terra effettuando delle circumambulazioni o delle processioni lungo i loro confini» (Sax, 1991, p. 117).<sup>33</sup>

L'esempio di Pañcālī, al pari delle storie di Sax sul Tehri Garhwal o di quelle di Emerson riportate in precedenza e relative al periodo coloniale, mostrano che se i panteon regionali di queste regioni himalayane appaiono come «quasi sempre ricalcati su delle aree politico-cerimoniali... [che] rinviano a un passato più o meno lontano» (Toffin, 1993, p. 100) essi sono ancora oggi suscettibili di essere ridefiniti e rimodellati non solo sulla base dei rapporti di forza tra villaggi ma anche delle vicissitudini della politica elettorale.

Come i sovrani del passato, i leader politici di Kullu instaurano delle alleanze con le divinità territoriali, e provocano delle trasformazioni sulla conformazione del

<sup>31</sup> L'iniziazione rituale di un medium si celebra alla fine di un lungo periodo in cui un candidato, attraverso molteplici prove, mostra di essere stato scelto dalla divinità come ricettacolo.

<sup>32</sup> Gesti del genere (ingrandire il tempio, costruire una strada ecc.) si presentano come atti di devozione, e hanno tra gli altri effetti quello di aumentare la celebrità della divinità interessata. L'esempio della dea Pañcālī suggerisce, tra l'altro, che le alleanze tra divinità e leader politici s'instaurano più facilmente quando questi ultimi sono anche dei re, detentori di posizioni rituali: il legame tra le divinità e le genti del palazzo, percepito come dovuto ad una relazione affettiva molto forte, appare allora come «tradizionalmente legittimo». Tuttavia, esse sono create e ricercate da molti politici, che siano o no dei re.

<sup>33</sup> Sulle processioni dei palanchini nella valle di Katmandu si veda Toffin (1982).

/p.128/

panteon regionale. È significativo a questo riguardo, la proposta recentemente avanzata da Mahesvar Singh, nel suo ruolo politico di membro del Parlamento, di fornire tutta la terra sterile di Kullu alle divinità, mettendola a loro nome. Tale gesto permetterebbe di aumentare, sia pure con terre sterili, le assegnazioni fondiari del dio, offrendo l'opportunità alle cosiddette «nuove divinità» di assumere anch'esse lo statuto di «divinità proprietarie terriere». Se un progetto del genere viene realizzato sotto il governo attuale, il ruolo politico di Mahesvar Singh si confonderà ancor più con il suo ruolo rituale di raja, donatore di terra alle divinità di villaggio alle quali egli domanda costantemente rispetto e ubbidienza.

## Conclusioni

In uno studio sui «piccoli regni» dell'Orissa, Schnaepel (1994) distingue due differenti livelli di autorità politico-territoriale a cui corrispondono due categorie di divinità diversamente legate al territorio: un livello di autorità che si esercita su territori specifici e a cui sono associate delle divinità concepite come autoctone della regione; e un livello di autorità più vasta, che si estende sull'intero regno e al quale sono associate delle divinità introdotte dall'esterno che «non mancano certo di territorialità, ... [ma il cui] potere o *shakti* non è radicato nella località stessa» (Schnaepel, 1994, p. 153).

Abbiamo visto che la contrapposizione tra questi due livelli di autorità è osservabile anche a Kullu. Il dio-re Raghunāth, infatti, il cui culto è stato introdotto dalle pianure dietro decisione del re, non ha con il territorio lo stesso rapporto che hanno le divinità locali con le loro giurisdizioni. Raghunāth non ha una *hār* specifica, e non avendo né medium né palanchino, non può essere consultato direttamente dagli abitanti del suo (ex) regno. I rapporti che gli abitanti della regione intrattengono con esso sono limitati alle feste regali, quando i palanchini dei *devī-devtā* sono portati alla capitale per rendergli omaggio. Pur avendo un'autorità sovrana sull'interno del regno, sui suoi abitanti e sui *devī-devtā*, egli non interviene direttamente nel mantenimento della prosperità dei differenti territori locali e del benessere dei suoi abitanti.<sup>34</sup> Viceversa il rapporto che i *devī-devtā* intrattengono con il territorio non si basa soltanto sull'esercizio di una sovranità all'interno della propria giurisdizione ma anche, in parte, sulla dimostrazione del potere (*śakti*) che essi hanno sulla terra, sui fenomeni climatici e sul benessere dei loro devoti. Abbiamo visto, ad esempio, il dio Goli Nāg perdere i suoi territori per essersi rivelato inefficace nel controllare la pioggia. La dea Pañcālī, invece, un tempo priva di territorio, sta riuscendo ad espandere territorialmente la

propria influenza grazie al potere che essa manifesta nel soddisfare le richieste di coloro che la consultano.

Entrambi i modelli, tuttavia, mostrano come il fattore territoriale sia un criterio intorno al quale si organizza la vita sociale, politica e religiosa della regione. Esso, inoltre, non è associato unicamente al potere politico, relegato da Dumont al di fuori di ciò che egli chiama «ideologia». Se quest'ultima è per l'autore un «sistema di idee e di valori» (1966, p. 55) ed include gli «aspetti coscienti» del sistema sociale (ib., p. 16), il materiale qui presentato mostra come il territorio, lungi dal ridursi al livello «empirico» dell'organizzazione sociale, è parte integrante dei discorsi locali e serve come riferimento teorico o «ideologico» al comportamento e alle pratiche religiose e rituali.

Esso non è solo legato alla sovranità politica delle divinità locali o del dio Raghunāth ma è anche un criterio di identità sociale e di coesione rituale degli abitanti delle diverse *hār*. In occasione delle feste di villaggio che prevedono la partecipazione degli *hārye* di differenti divinità locali, ciascuno si identifica con il proprio dio-palanchino, che diventa quindi un criterio di definizione non del proprio lignaggio o della propria casta di appartenenza ma del luogo da cui proviene o, più precisamente, in cui vive. Il criterio di definizione della *hār* non è quindi, «la coesione del gruppo che lo forma», come afferma Malamoud (1976, p. 4) in riferimento alla nozione vedica di *grama* 'villaggio', ma piuttosto lo spazio che esso occupa.

L'importanza della territorialità nei culti qui analizzati spiega anche la rilevanza politica che questi ultimi hanno assunto all'interno dei diversi sistemi di governo che si sono succeduti nella regione e che, senza eccezione, si sono sforzati di adattare le loro logiche politiche a quelle in vigore nei territori divini.

## Bibliografia

- Annoussamy, D., 1979, La personnalité juridique de l'idole hindoue, *Revue Historique de droit français et étranger*, 4 : 611-621.
- Barnes, G.C., 1855, *Report on the Settlement in the district of Kangra in the Trans-Sutlej States*, Lahore.
- Berti, D., 2001, *La parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien*, Paris, CNRS Editions.
- Berti, D., in corso di pubblicazione, «Now It Is all Politics». Discours sur les changements du Dasahra de Kullu (Inde du nord), in G. Colas & G. Tarabout (a cura di), *Rites hindous: transferts et transformations*.
- Burghart, R., 1987, «Gifts to the gods: power, property and ceremonial in Nepal», in D. Cannadine & S. Price (a cura di), *Rituals of Royalty*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 237-270.
- Derrett, J.D.M., 1968, *Religion, Law and the State in India*, Delhi, Oxford India Paperbacks.
- Diack, A.H., 1897, *Gazetteer of the Kangra District, Parts II to IV (Kulu, Lahul and Spiti)*, Delhi, Indus Publishing Company.
- Dirks, B.N., 1996, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Michigan, The University of Michigan Press.

<sup>34</sup>

Come nota Schnaepel (1994), le storie associate a queste divinità «non sono originarie dei territori colonizzati dai re... [e] le leggende che riguardano le loro murti [statue] riportano spesso che il loro attuale proprietario entrò in possesso di queste ultime solo dopo averle 'rubate'» (ib., p. 152). Questo tema del furto, associato anche al dio Raghunāth di Kullu, si contrappone al tema presente nelle storie associate alle divinità locali, che raccontano come le statue di queste ultime sono state «scoperte» scavando fortuitamente il terreno.

/p.129/

- Dumont, L., 1966, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- Dumont, L., Pocock D., 1957, "For a Sociology of India", *Contributions to Indian Sociology*, 1: 7-22.
- Emerson, W.H., 1920, *Mandi State Gazetteer*, Lahore, Government Printing.
- Emerson, W.H., *Manoscritto*, London, Indian Office Library (MSS.EUR.E.321).
- Enriquez, C., 1915, *The Realm of Gods. A Tale of Travel in Kangra, Mandi, Kullu, Chamba, Kishwar, Kashmir, Ladak and Baltistan*, London, W. Thacher & C.
- Galey, J.C., 1989, "Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective", *History and Anthropology*, 4: 123-187.
- Jaffrelot, C., 1999, «La question du territoire en Inde: de l'universalisme aux particularismes?», in *Culture et Conflits* : 75-102.
- Kapur, A., 1993, «Deity To Crusader: The Changing Iconography Of Ram», in G. Pandey (a cura di), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, New Delhi, Penguin Books India, pp. 74-107.
- Kulke, H., 1986 [1978], «Early Royal Patronage of the Jagannath Cult», in A. Eschman, H. Kulke e G.C. Tripathi (a cura di), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi, Manohar, pp. 139-155.
- Lambert, H., 1996, «Caste, Gender and Locality in Rural Rajasthan», in C.J. Fuller (a cura di), *Caste Today*, Delhi, Oxford University Press, pp. 93-123.
- Lingat, R., 1967, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris, Mouton & Co.
- Lyall, J.B., 1869, *Religious Institutions in Kullu of the Kangra District*, The Punjab Record, vol. IV, 2.
- Lyall, J.B., 1874, *Report of the Land Revenue Settlement of the Kangra District, Panjab, 1865-72*, Lahore, Central Jail Press.
- Malamoud, Charles, 1976, «Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique», *Archives Européennes de Sociologie*, XVII : 3-20.
- Punjab District Gazetteers*, 1917, Vol. XXXA, *Kangra District*, parts II, III, IV, Lahore, Punjab Government Printing.
- Racine, J.-L., 1993, « Rama et les joueurs de dés. Questions sur la nation indienne », *Hérodote*, 71 (L'Inde et la question nationale) : 5-42.
- Raha, M.K., 1978, «Stratification and Religion in a Himalayan Society», in J.F. Fisher (a cura di), *The Indo-Tibetan Interface*, Paris, Mouton Publishers, pp.83-102.
- Regmi, M.C., 1978, *Land Tenure and Taxation in Nepal*, Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar.
- Sax, W.S., 1991, *Mountain Goddess. Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Oxford, Oxford University Press.
- Sax, W., 2000, "Residence and Ritual in the Garhwal Himalaya", *Himalaya Past and Present*, IV (1993-1994): 79-114.
- Schnaepel, B., 1994, "Durga and the King: Ethnohistorical Aspects of Politico-Ritual Life in a South Orissan Jungle Kingdom", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s), 1: 145-166.
- Singh, J., 1989, *Bank, Gods and Government. Institutional and Informal Credit Structure in a Remote and Tribal Indian District (Kinnaur, Himachal Pradesh 1960-1985)*, Wiesbaden, Frans Steiner Verlag.
- Sontheimer, G.D., 1964, "Religious Endowments in India: The Juristic Personality of Hindu Deities", *Zeitschrift für Vergleichende Rechts Wissenschaft*, 87: 44-100.

- Toffin, G., 1982, Analyse structurale d'une fête communale néwar: le *des jātrā* de Panauti, *L'Homme*, XXII: 57-89.
- Toffin, G., 1993, «Le territoire des dieux. Essai sur la géographie politique du panthéon de la Vallée du Népal», in V. Bouillier e G. Toffin (a cura di), *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, EHESS (coll. Purusartha, 15), pp. 99-129.
- Vidal, D., 1988, *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*. Paris, Editions de l'ORSTOM.
- Waghorne, J.P., 1989, «From Robber Baron to Royal Servant of God? Gaining a Divine Body in South India», in A. Hildebeitel (a cura di), *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, Albany, State University of New York Press, pp.405-426.
- Wink, A., 1986, *Land and Sovereignty in India. Agrarian Society and Politics under the Eighteenth-century Maratha Svarājya*, Cambridge, Cambridge University Press.

### **Résumé**

Dans le cadre d'une région de l'Himalaya indien, l'article analyse la dimension territoriale prononcée des cultes rendus aux divinités de village. Les logiques de ces territoires rituels sont examinées dans leurs relations aux différents pouvoirs politiques qui se sont succédé dans la région: royaumes hindous, administration coloniale des Britanniques, Etat moderne démocratique de l'Inde contemporaine. L'examen de récits oraux, de manuscrits de l'époque coloniale, et de matériaux ethnographiques, permet de mettre en lumière la façon dont le territoire a été pensé, organisé et transformé au cours de ces diverses périodes, selon une pluralité de logiques souvent liées entre elles -logiques rituelles, politiques, fiscales, administratives, et électorales.

### **Abstract**

This paper studies the strongly affirmed territorial dimension characterizing the cults of village gods and goddesses in a region of the Indian Himalayas. The logic behind such ritual territories is examined in its relationship to the various political powers that hold sway successively in the region: Hindu kingdoms, British colonial administration, and India's modern democratic State. By using oral narratives, colonial manuscripts, and ethnographic data, the author brings to light the way territories have been conceived, organized and transformed throughout these periods, following a multiplicity of often interrelated logics-ritual, political, fiscal, administrative and electoral ones.