



Introduzione

Daniela Berti, Gilles Tarabout

► To cite this version:

Daniela Berti, Gilles Tarabout. Introduzione. Etnosistemi, 2003, Terra, territorio e società nel mondo indiano, 10, pp.2-9. hal-02355037

HAL Id: hal-02355037

<https://hal.science/hal-02355037>

Submitted on 8 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: 2-9]

Introduzione

Daniela Berti e Gilles Tarabout

/p.2/

Il poeta ed erudito A.K. Ramanujan, ispirandosi ad un esercizio di Stanislavski, declinava la domanda «Is there an Indian way of thinking?» in diverse varianti, semplicemente spostando l'interrogazione sulle diverse parole:

«Is there an Indian way of thinking? Is there *an* Indian way of thinking? Is there an *Indian* way of thinking? Is there an Indian way of *thinking*?»
(Ramanujan, 1989, p. 41).

Quest'ultima formula è parafrasata dall'autore in «gli Indiani hanno essi un pensiero?». Se ci dobbiamo porre una simile domanda a proposito del territorio – «gli Indiani hanno dei territori?» – è perché troppo spesso ne è stata data una risposta negativa. All'origine di questa raccolta di contributi vi è l'idea che una tale posizione debba essere radicalmente rivista.

Per un antropologo non indianista, questo modo di presentare il problema può senza dubbio sorprendere.



L'iscrizione locale di episodi mitologici costruisce un territorio religioso regionale. Qui, il paesaggio indù della regione di Gaya include, a sinistra dell'immagine, la figura di Buddha a Bodhgaya. In basso, un culto del fuoco è effettuato sul corpo di un asura (nemico degli dèi), figura fondatrice della potenza del luogo (oleografia di L.N. Sharma).

Nell'introduzione ad un precedente numero di *Etnosistemi*, Fabio Viti (1994) nota come la terra sia sempre stata al centro degli studi africanisti e denuncia lo stereotipo, ancora oggi piuttosto comune, che fa degli Africani dei soli «uomini della terra» e dell'Africa un puro «accidente geologico». Lo stereotipo a lungo presente negli studi indianisti è invece che nella società indiana, almeno in quella precoloniale, non ci sarebbero né territori né confini. In seguito alle prese di posizioni di alcuni auto-ri, come ad esempio dell'antropologo Louis Dumont («L'ideologia ignora il territorio in quanto tale», 1991, p. 282) o dello storico André Wink («Il territorio non può essere considerato come un elemento costitutivo principale dello Stato indiano», 1986, p. 161), è divenuto frequente ritrovare negli scritti di autori appartenenti a diverse discipline – l'etnologia, l'indologia, la storia, le scienze politiche o la geografia – frasi del genere «i territori sono definiti facendo riferimento al loro centro e non alle loro frontiere, ignorando la nozione di limite», o «la tradizione politica indiana non riserva che un posto ambiguo e subordinato al territorio». È in reazione a questo tipo di affermazioni generali che il volume si propone di mostrare, attraverso casi concreti e circoscritti, l'importanza del territorio non solo nel definire e regolare i rapporti sociali, politici e religiosi all'interno del subcontinente, ma anche come categoria avente un esplicito valore cognitivo, rivelandosi oggetto di un'attività simbolica, di discussioni, di rappresentazioni.

L'India rappresenta forse un caso estremo di un problema più generale nelle scienze sociali (e in particolare in antropologia) visto che gli studi sul territorio sembrano essere stati trascurati anche in riferimento ad altre regioni del mondo.¹ Gli stessi geografi hanno iniziato ad interessarsi veramente al territorio, nella sua dimensione simbolica oltretutto politica, in quanto oggetto di discorsi e di rappresentazioni, solo a partire degli anni '80. In geografia, i dibattiti sembrano paradossalmente essere stati suscitati dalla percezione di una «fine dei territori» legata alla mondializzazione – la categoria sarebbe quindi, secondo alcuni, divenuta desueta proprio nel momento in cui era diventata oggetto di tutte le attenzioni.² Questi dibattiti caratterizzano ormai tutte le scienze sociali. Ad esempio, un'offerta di finanziamenti del Ministero francese della ricerca intitolato «Spazi e territori: Società, economia, culture, linguaggi, rappresentazioni» scrive come preambolo alla presentazione del suo programma «Le scienze dell'uomo e della società hanno, per la maggior parte, sviluppato il loro sapere ignorando la dimensione spaziale dell'azione umana». Dopo aver enumerato le dinamiche che sarebbero all'opera nel mondo contemporaneo, il testo continua:

«In risposta a tali cambiamenti, vi sono numerosi indizi che un gran numero di discipline stanno contribuendo a ciò che Marcel Gauchet ha definito 'una svolta geografica' diffusa nelle scienze sociali», non solo, ovviamente, in geografia ma anche in economia [...] in sociologia urbana, in scienze politiche [...] in antropologia, in storia in linguistica e genetica delle popolazioni, nelle scienze cognitive».

Da questo punto di vista, i contributi qui proposti partecipano quindi di un movimento più generale, che è attualmente in corso nelle scienze umane. Ma essi cercano anche di inserirsi nella tradizione più specifica degli studi indiani, contestandone alcuni stereotipi. Il paradosso infatti è che, per questa regione del mondo, la nozione di territorio è lungi dall'essere stata sempre ignorata: è stata piuttosto negata o relativizzata come di importanza secondaria. La riflessione portata avanti da Louis Dumont è a questo proposito esemplare – e resta sicuramente la più sofisticata nel suo genere.

Nel loro manifesto lanciato nel 1957, tra i cui fini vi era quello di contestare l'importanza data all'epoca alla nozione di villaggio come unità sociologica,³ L. Dumont e D.L. Pocock sostenevano che «il fattore territoriale, la relazione alla terra, non è in India nel suo insieme, uno dei fattori principali dell'organizzazione sociale. È un fattore secondario

rispetto ai due fattori fondamentali della parentela e della casta». (Dumont & Pocock, 1957, p. 18). Dumont aveva trattato questo tema nel suo studio monografico sui Kallar del Tamil Nadu dove, in seguito ad un'etnografia dettagliata sulle unità territoriali locali, concludeva che «la parentela resta il principio fondamentale dell'organizzazione che diventa un fattore di organizzazione politica una volta qualificato, mediato per così dire, dal principio territoriale» (Dumont, 1957, p. 165, nostra traduzione).⁴ Egli sistematizzò in seguito tale prospettiva (anche se la parentela non ebbe più il primo posto tra i principi dell'organizzazione sociale) nella famosa formula «l'ideologia ignora il territorio in quanto tale» (Dumont, 1991, p. 282) – dove l'«ideologia», secondo l'autore, si basa sull'opposizione tra puro e impuro, logica fondamentale del «sistema delle caste».

Con una simile asserzione l'autore non intendeva negare l'esistenza empirica dei fatti territoriali, sui quali egli stesso aveva meticolosamente lavorato; ma la volontà di trovare un principio strutturale unico soggiacente all'intera «civiltà indiana» lo portò ad una aprioristica subordinazione del livello empirico a quello ideologico, il quale «non giustifica il fattore territoriale, lo ignora e lo ingloba» (id., 133).

Le teorie di Dumont hanno ricevuto critiche da vari orizzonti⁵ tranne su questo punto specifico che è stato

¹ In trentun anni di *Annual Reviews Anthropology*, non vi è un solo articolo bibliografico che includa la parola «territorio». Una tale assenza è stata sottolineata da C. Geertz nel suo «Afterword» al volume collettivo *Senses of Place* pubblicato nel 1996 da S. Feld e K.H. Basso. Tra gli antropologi fanno eccezione Godelier, 1978 e, più recentemente, Vincent, Dory e Verdier, 1995.

² Una preoccupazione che è del tutto esplicita, ad esempio, in *Locality and Belonging* (Lovell, 1998) per quanto riguarda l'antropologia, e in numerose pubblicazioni per quel che riguarda la geografia (ad esempio, Lévy, 1991, *Géographie et Cultures* n. 20, Di Méo, 2000).

³ Per un esempio di «studi di villaggio» si veda la raccolta ormai datata ma ancora suggestiva di Srinivas 1960. Cfr. anche Bailey, 1959.

⁴ In quegli stessi anni, A.C. Mayer, pur sottolineando l'importanza della località nel generare il «patriottismo di villaggio» (che si pone al di sopra delle divisioni castali), concludeva anche che la parentela è essenziale nel definire le unità territoriali: «Ciò rende la regione un concetto strutturale fluido e piuttosto insoddisfacente... Il 'territorio' della sotto-casta di Ramkheri è una variabile parentela-territorio» (Mayer, 1960, p. 271-272). Per una discussione dettagliata sul «perché in India del nord lo stato territoriale non sembra preminente rispetto ai corpi economici e politici definiti sulla base della parentela» cfr. Fox, 1971 (p. 168) e la sua recensione critica in Galey, 1973 e Stern, 1973. Più recentemente, si veda Jamous, 1991.

⁵ Contrariamente a molte altre critiche rivolte a Dumont, questa posizione non ci sembra essere il risultato di un approccio «orientalista» (nel senso dato a questo termine a partire dagli scritti di Saïd) che avrebbe accecato l'autore. Etnografo meticoloso, la sua scelta di interpretazione deve essere compresa più nel quadro del progetto intellettuale che si era propo-

/p.4/

poco, o forse per nulla, discusso. I pochi autori che lo hanno fatto hanno incluso (e ridotto) la questione del «territorio» nella sfera politico-economica.

Appare quindi in qualche modo paradossale che Dumont sia stato uno dei pochi antropologi ad aver ampiamente trattato la nozione di «territorio» in India e sotto i suoi molteplici aspetti, «comunità di villaggio», «dèi di villaggio», segmentazione territoriale della casta, concetto di proprietà e del potere regale. Una simile preoccupazione appare negli studi successivi effettuati da alcuni dei suoi vecchi studenti, che hanno lavorato, tra l'altro, sul rituale e sulle dimensioni simboliche dei «territori» in riferimento al tempio» (Galey, 1985, 1986; Reiniche, 1979, 1989, 1990).

L'analisi di Dumont si adatta bene ad altre affermazioni che sono state fatte in seguito nel campo degli studi indologici. Ad esempio, il sanscritista C. Malamoud (1976, 1990) ha

mostrato che nel periodo vedico, prima della nostra era, il territorio in quanto tale sembra essere stato meno determinante dei legami umani: «la parola *grama*, tradotta in genere ‘villaggio’ denota una concentrazione di persone, una rete di istituzioni, molto più che un territorio fisso... la stabilità del *grama* dipende più dalla coesione del gruppo che lo costituisce che dallo spazio che esso occupa» (Malamoud 1976, p. 4-5, nostra traduzione). Secondo questo autore, che è per altri versi estremamente cauto nel differenziare il periodo vedico da quello contemporaneo, ci sarebbe ancora oggi una «debole ‘territorialità’ del villaggio indiano», resa evidente dal fatto che «in India gli antenati non hanno una dimora terrestre» (ibid., n. 7) – un tipo di argomento paradossalmente simile a quello seguito dall’antropologo, Y. Uchiyamada (1995), quando afferma che le caste subalterne del Kerala sotterrando i loro morti, sviluppano un attaccamento alla loro terra ancestrale più forte rispetto alle caste alte che praticano la cremazione.⁶

Il cosiddetto carattere secondario, o l’inesistenza della nozione del territorio in India sono stati giustificati da altri argomenti ancora. Un esempio è quello di affermare la non pertinenza dei territori regali come una conseguenza del fatto che ogni sovrano indù si considerava un potenziale imperatore universale – e che questa visione cosmica verrebbe a contraddire ogni valore accordato al territorio. Un’idea del genere si appoggia su rituali e su testi che datano di prima della nostra era, che impregnano anche le concezioni buddhiste sulla regalità e che si sono effettivamente diffuse al punto da essere rivendicate da qualsiasi signorotto o capo locale. Ma non bisogna confondere, nell’analisi, l’immagine che questi capi e sovrani potevano cercare di trasmettere e la realtà delle forme di potere. Alcuni autori hanno avuta la prudenza di considerare che l’ordine simbolico così istituito non aveva probabilmente che un «rapporto assai lontano con la realtà», e che alla fine «se c’è un’idea di cui bisogna ricordarsi è che un re regna su un territorio limitato nella prospettiva costante di una guerra» (Biardeau, 1982, p. 31 ss.). Ma altri hanno avanzato che «nella concezione classica indù, l’estensione del territorio è meno importante del suo significato religioso» (Jaffrelot, 1999, p. 75; cfr. anche Galey, 1989), o anche che se l’esistenza di «frontiere» marcate da fortini, da avamposti o da dogane era incontestabile, ciò non portava all’esistenza di «limiti» nel senso di una linea continua delimitante un territorio (in riferimento esplicito alla concezione territoriale sviluppata nel quadro degli Stati-nazione moderni, cfr. Embree, 1977).

Altro argomento: i regni indù, fino al periodo coloniale, non sarebbero stati definiti in base ai loro limiti ma in base alla rete dei rapporti personali intrattenuti tra il sovrano e coloro che riconoscevano il suo potere. In questo senso, la nozione di territorio sarebbe priva di pertinenza (Wink, 1986), e bisognerebbe far ricorso a una nozione composta, quella di *janapada*, «territorio-e-popolazione» – una nozione ripresa anche da Dumont per mostrare come nel modello regale indù il territorio fosse una nozione indifferenziata dalla popolazione: «Anche la parola francese ‘pays’, l’inglese ‘country’ conservano questa duplice connotazione. Rispetto alle idee moderne dove l’idea di territorio è importante da sola, si ha quindi qui uno stato di indifferenziazione.⁷» (Dumont, 1991, p. 489).

È chiaro che queste diverse posizioni si fondano su una comparazione con una specie di ideale-tipo di territorio che corrisponde alla forma che esso assume nello Stato-nazione moderno (Anderson, 1983). Ma, a nostro avviso, non vi è alcuna ragione di dover utilizzare un’accezione del termine così restrittiva e che finisce con il negare a priori, per definizione, ogni logica territoriale alle società che non rientrano in questo modello (senza parlare del fatto che una tale nozione di «territorio» non si applica che ad un’unica scala, quella nazionale, e non alla diversità delle scale locali). In contrasto con questa posizione, la definizione di «territorio» che si ritrova comunemente tra i geografi non preclude la forma che esso può assumere: spazi fisici di cui l’uomo si è appropriato fisicamente e/o simbolicamente.⁸

Tuttavia, il processo stesso della mondializzazione porta ad estendere la nozione verso definizioni più «culturali» del territorio (si veda la discussione su questo punto in Bonnemaïson e Cambrezy, 1996). Bonnemaïson afferma così che «la territorialità umana si definisce

sto di seguire, e che si può caratterizzare, in modo molto sommario, come legato da una parte all'eredità di Marcel Mauss (di cui fu uno studente) e di Marx Weber (la sua «ideologia» non è forse molto lontana da ciò che Weber intende per «etica» [di una religione] o «spirito» [di un sistema economico]), e dall'altra come inscritto all'interno di una procedura strutturalista – a cui egli si rifà esplicitamente. Un tale progetto, senza dubbio proprio alla pratica antropologica dell'epoca, non poteva che condurre ad una forma di essenzialismo.

⁶ Un argomento molto discutibile dal momento che i membri di casta alta della regione definiscono energicamente la loro identità facendo anch'essi riferimento ad un luogo ancestrale - Tarabout, 1991.

⁷ Dumont si basa, tra l'altro, sulla lettura di un testo sanscrito che tratta dell'arte di governare, l'*Arthaśāstra*. Altri autori, tuttavia, hanno proposto una diversa interpretazione delle nozioni presenti nei testi sanscriti, mettendo l'accento proprio sull'importanza data al territorio nell'esercizio del potere regale. Un esempio è quello di Lingat (1967) il quale, basandosi sui testi del *Dharmaśāstra* («Il trattato del *dharma*», ossia dell'ordine socio-cosmico) e delle Leggi di Manu, individua due nozioni principali associate al potere regale: quella di *rajadharma* «regola universale del re», alla quale quest'ultimo è sottomesso quali che siano l'estensione o la localizzazione del suo territorio (*op. cit.*, p. 235) e la nozione di *kṣatra* che è, al contrario, «un potere di carattere territoriale, non solo perché 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.*, 237).

⁸ Per una definizione di questo tipo, cfr. ad esempio Dory, 1995, p. 369. Per un esempio di forme contrastate di organizzazione territoriale, cfr. Guillaud, 1996.

/p.5/

in base alla relazione culturale che un gruppo o un'etnia intrattiene con [...] 'il reticolo dei luoghi' e con il sistema di itinerari che inquadra il suo spazio. Il riferimento a dei concetti biologici 'chiusi' di appropriazione e di frontiere non è sempre indispensabile: il territorio rinvia alla nozione di identità, quale quella definita da un gruppo in relazione alla terra. (Bonnemaïson, 1995, p. 71). Una concezione del genere non è lontana dalla nozione di «terra» che sarà anch'essa qui utilizzata, e che implica ancor più l'idea di identità. Entrambe possono essere viste come due modi, spesso interrelati, per mezzo dei quali i luoghi vengono socialmente definiti, occupati o rivendicati – e influenzano o determinano in modo cruciale vari aspetti della vita sociale.

Per ritornare all'India, il «territorio» è apparso quindi, come risultato di una definizione troppo restrittiva, come assente o derivato da altri principi dell'organizzazione sociale. Purtroppo, il cosiddetto approccio «etnosociologico» teorizzato da McKim Marriott ha avuto la tendenza, fatta eccezione dei lavori di E.V. Daniel, ad allontanare ancor più il territorio dall'analisi antropologica. Presentata a volte come rivale di quella di Dumont, questa teoria si basa su una riflessione di ispirazione transazionalista, in cui le caratteristiche della società indiana – in special modo, le caste – sono interpretate in termini di scambi di sostanze, in particolare di sostanze corporali (Marriott e Inden, 1974; Marriott, 1990). Le qualità degli esseri sono determinate da un'accumulazione o da un'assenza di «sostanze codificate» che circolano tra di loro. Le loro interazioni, suscettibili di modificarle in continuazione, diventano allora l'oggetto specifico di quelle regole di evitazione o di accettazione che sono alla base della società castale. In una tale prospettiva analitica, ciò che appare è unicamente la nozione di terra intesa nel senso di ambiente geografico e identitario, come un fattore ecologico con il quale le persone sono in continuo scambio di «sostanze». Di fatto, Marriott non elabora ulteriormente quest'idea sullo scambio di sostanze che è stata invece sviluppata fruttuosamente da altri studiosi. Il lavoro di E.V. Daniel (1984) merita una

particolare attenzione a questo proposito. Sulla base di una ricerca in un villaggio del Tamil Nadu, quest'autore sottolinea l'importanza della nozione di suolo: «una delle relazioni più importanti per un Tamil è quella che esiste tra una persona e il suolo del suo *ūr* [villaggio]» (p. 63).⁹ Secondo lui, l'*ūr*, può assumere significati diversi a seconda delle situazioni, ed è uno spazio esterno «definito a partire dal punto di vista di ciascuno e più in base alla pertinenza che esso assume rispetto ad un ego specifico che come categoria puramente semantica applicata ad un territorio limitato comune a tutti i Tamil, sempre e in ogni luogo» (p. 68). Se l'*ūr* si riferisce ad un villaggio, il territorio ad esso corrispondente può essere concepito in due modi contrastanti: sia come un'unità amministrativa, con limiti fissi e continui; sia come uno spazio vissuto «focalizzato sul centro del villaggio e con una 'frontiera' o una 'periferia' vulnerabili» (p. 77) marcati da «templi di divinità guardiane, punti d'entrata di strade o ruscelli, alberi di tamarindo stregati che punteggiano i limiti del villaggio» (p. 74).

Il lavoro di Daniel può essere considerato un punto di riferimento per una discussione sulla dimensione simbolica della relazione tra gli uomini e i luoghi in India. Esso riesce a realizzare il tour de force di conciliare le idee sull'incessante flusso di transazioni umorali avanzate da Marriott e la critica di Moffatt sul lavoro di quest'ultimo: «Come fanno i confini spaziali, fisici ad essere così importanti nei villaggi dell'India se il flusso è talmente valorizzato?» (Moffatt, 1990, p. 225). La posizione interpretativa assunta da Daniel lo porta a restare ambiguo nelle sue formulazione sui limiti territoriali, ma egli è senza dubbio colui che più ha insistito sull'importanza cognitiva cruciale che ha in India l'attaccamento dell'uomo alla terra in cui vive. Tuttavia, egli non era il solo a resistere ad una «deteritorializzazione» antropologica e indologica e diversi autori hanno fornito ciascuno separatamente descrizioni e analisi che mostrano senza ombra di dubbio l'importanza del territorio o della terra sia a livello dei discorsi espliciti che del comportamento individuale o sociale.¹⁰

Dirks, in particolare, critica Dumont per aver sottovalutato l'importanza del territorio nel suo studio monografico sui Kallar: «La mia costruzione etnografica [...] mi porta a sfidare la teoria di Dumont su un certo numero di punti importanti. Il territorio, ad esempio, gioca un ruolo determinante ad ogni livello di definizione sociale. Esso è talmente imbricato con le forme politiche e sociali che non possiamo considerarlo come un semplice mediatore tra i domini politici e sociali, come Dumont suggerisce». (Dirks, 1993, p. 258). Altri autori hanno sottolineato l'importanza e la pertinenza cognitiva dei territori all'interno di domini estremamente diversi, che sia in quello della configurazione delle caste regionali (Miller, 1954), della costruzione di una storia mitica da parte degli abitanti dei quartieri urbani (Parkhill, 1993), del pote-re ancora prevalente esercitato dalle divinità locali all'interno di specifiche giurisdizioni (Sax, 1991; Berti, 2001; Tarabout, 1999), della prevalenza di codici di condotta locali per i Brahmani (Chakrabarti, 2000),¹¹ dell'attaccamento dei lavoratori emigrati ai loro villaggi d'origine (Racine, 1994), delle auto-rappresentazioni territoriali delle reti commerciali da parte di una casta mercantile (Mines, 1984), o dei legami duraturi che le donne sposate mantengono con la famiglia d'origine (Sax, 2000) o con il villaggio natale (Lambert, 1996). In quest'ultimo caso, a partire da uno studio svolto in Rajasthan, Lambert mostra come il luogo natale sia una dimensione significativa dell'identità sociale, e che l'accento messo ora sulla casta ora sulla parentela o sul luogo al fine di definire la propria identità può avere un ruolo strategico. Ad esempio, un'occasione in cui la solidarietà si manifesta a livello del villaggio e non della casta è quella in cui è in gioco l'onore (*ganv kī nāk*, lett. il naso del villaggio). L'espressione «sembra riferirsi all'idea implicita che il villaggio possie

⁹ L'importanza dell'interazione tra l'ecologia e la fisiologia degli umani (o delle altre specie) è stata ben analizzata dallo studio di Zimmermann sui testi ayurvedici (Zimmermann, 1982).

¹⁰ Curiosamente, il territorio è stato un argomento ampiamente trattato dagli antropologi che lavorano nel vicino Nepal – ma a volte affermando un contrasto rispetto a ciò che si pensa specifico all’India secondo gli stereotipi. Si veda Toffin, 1984, 1987, 1993; Lecomte Tilouine, 1993; Krauskopff, 1989; Höfer, 1971; si vedano anche i lavori di P. Dollfus, A. de Sales, G. Krauskopff in Formoso, 1996.

¹¹ Ciò porta a sfumare considerabilmente l’idea avanzata in passato da C. Bouglé, secondo il quale in India non esistono gli usi locali (*lex loci*). Per una discussione critica, si veda Derrett, 1968; Conrad, 1995.

/p.6/

de un’unica reputazione morale, o un ‘volto’ la cui integrità può essere minacciata e richiede una difesa collettiva» (p. 101). Lambert non limita la sua critica di Dumont al fatto di aver relegato il territorio ad un rango secondario rispetto alla casta ma anche di averlo escluso dal sistema di idee e valori coscienti: l’identità locale è un valore indigeno e costituisce quindi un aspetto dell’ideologia di-verso da quello della casta (p. 116). L’autrice propone inoltre di abbandonare la tendenza, ancora frequente tra gli indianisti, di cercare un principio unico attraverso il quale interpretare la società studiata dal momento che in India, come altrove, è necessario adottare degli approcci che enfatizzino la molteplicità di significati contestuali (inclusi i punti di vista distinti in base ai generi) (p. 94).

Insomma, aprendo ad una molteplicità di questioni, i fatti territoriali in India si sono imposti all’attenzione dell’osservatore e hanno potuto essere negati o considerati di secondaria importanza solo a causa di un pregiudizio interpretativo. Il presente volume collettivo vuole trattare alcune di queste questioni, senza alcuna ambizione di essere esaustivo vista l’immensità e la complessità del subcontinente indiano, ma con la preoccupazione di conservare la diversità storica e regionale. Il volume combina fonti molteplici (etnografie, fonti storiche, studio di testi rituali e normativi) usate da autori appartenenti a discipline diverse – storici delle religioni, indologi e antropologi – i cui specifici approcci e metodi ci aiutano a fornire quadri contrastanti della pluralità di concezioni e di manipolazioni simboliche del territorio nel mondo indiano. Per questo motivo, abbiamo scelto di far precedere i contributi di taglio più etnologico dagli articoli di tre sanscritisti, specialisti di testi appartenenti ad epoche diverse: lungi dal rinviare ad un’India «immemorabile», questi testi introducono, al contrario, un’indispensabile storicità.

L’ordine dei contributi, senza seguire sempre un criterio strettamente cronologico comincia con gli studi che riguardano il periodo più antico dell’India per passare poi al periodo contemporaneo.

L’articolo di Michel Angot analizza la dimensione ideologica di testi appartenenti al periodo cosiddetto vedico, prima della nostra era, e mostra come la localizzazione e la fissità siano devalorizzati a livello mitologico essendo associati ai demoni in contrapposizione agli dèi, privi di spazi fissi e in continuo movimento. Se da una parte, tale contrapposizione, come suggerisce l’autore, può riflettere i valori di una società nomade (come quella che ha probabilmente fornito da contesto all’elaborazione iniziale di questi testi), dall’altra non equivale a dire che la società vedica fosse priva di territorio, né che quello qui presentato fosse il solo e unico modello esistente. Così, se si considera il periodo contemporaneo, il contesto rituale proprio ai Brahmani è ancora oggi associato a divinità delocalizzate ma coesiste spesso con altri modelli in cui le divinità sono associate ad un territorio di cui sono anche proprietarie.¹² E del resto, nell’epopea del Rāmāyaṇa (verso l’inizio della nostra era) sono i *rākṣasa*, i nemici degli dèi, ad avere un territorio definito, a differenza di quello di Rāma, il dio-re, che è sprovvisto di limiti (Thapar, 1989, p. 9).

L’articolo seguente, di Gérard Colas, è in diretto contrasto con l’ideologia dei testi vedici in cui gli dèi errano senza cessa: le fonti testuali e epigrafiche del IV e V secolo fanno riferimento a divinità che si sono ben sedentarizzate, installate nei templi, nei villaggi, nelle città. A questa sedentarizzazione si accompagna una rappresentazione iconografica del divino,

alla quale i testi vedici non facevano riferimento. Gli dèi diventano dei corpi fisici (più o meno antropomorfi) che agiscono in una società locale e a proposito dei quali si pone la questione del loro statuto giuridico e della gestione dei beni che sono loro devoluti. Rituale e devozione appaiono completamente imbricati al potere politico, non solo nella gestione del culto ma nella forma stessa che esso assume – per esempio nel caso degli dèi titolari dell'intero regno. È in questo contesto che appaiono anche dei discorsi espliciti sul territorio, discorsi molteplici e a volte contrastanti.

Phyllis Granoff analizza invece alcuni testi medievali jaina (un movimento religioso le cui origini vengono fatte rimontare al V secolo prima della nostra era) e buddhisti. L'idea forte che viene avanzata da quest'autrice è che alla base delle divisioni settarie ci siano non tanto delle divergenze rituali e religiose ma semplicemente delle differenze nell'origine geografica dei diversi gruppi in contrasto. Il luogo è concepito come un «marcatore di tratti sia etici che fisici» e si vede configurarsi ciò che l'autrice definisce una «geografia morale»: il ricorso a stereotipi riguardanti luoghi e persone, dove il carattere di queste ultime, le loro qualità, il loro comportamento sono determinati dal luogo in cui esse vivono e da dove provengono.

Due articoli etnografici analizzano in seguito quest'interazione tra le persone e la terra in cui esse vivono. Guenzi e Singh studiano le procedure divinatorie impiegate dagli astrologi di Benares al momento dell'ispezione della terra o dei terreni sui quali abitano i loro clienti. Il colore, l'odore, la consistenza, la forma e altre caratteristiche del suolo e del luogo sono considerate come «indizi» che permettono di svelare la storia e il potenziale di un sito specifico. La terra e i suoi abitanti sono considerati in un rapporto di influenza reciproca: se gli atti compiuti dagli uomini in un certo luogo rendono la terra «viva» o «morta», «sveglia» o «addormentata», il tipo di terra sulla quale si abita può anch'essa influenzare il comportamento delle persone che la abitano.

Caroline e Filippo Osella analizzano le concezioni relative all'interazione tra terra, case e residenti in una regione dell'India del sud. Essi si basano, da una parte, sulle concezioni che presiedono alla costruzione delle abitazioni, volte a creare un'armonia tra il suolo e coloro che vi vivono, dall'altra, sulle pratiche funerarie, che mettono in luce uno dei modi in cui gli uomini e la terra partecipano reciprocamente l'uno della sostanza dell'altro.

Una tale relazione consustanziale tra gli uomini e la terra pone implicitamente la questione della relazione tra parentela e territorio – questione classica e alla quale Dumont aveva risposto mettendo la parentela al primo posto. Due studi affrontano qui questa problematica. Il pri-

¹² Bisogna inoltre distinguere oggi tra dèi territoriali, installati nei santuari ma spesso considerati provenire dall'esteriore, e dèi o potenze più o meno pericolose che, pur non essendo state «installate» dagli uomini, abitano i luoghi del paesaggio – alberi, acqua, montagne. Quest'opposizione è stata a volte arbitrariamente interpretata nei termini di un'opposizione tra dèi ariani, portati e installati dai conquistatori, e dèi dravidici, autoctoni. (Shulman, 1980, p. 134).

/p.7/

mo, di Pier Giorgio Solinas, si situa in un villaggio dell'India abitato dai Santal, una popolazione localmente classificata come «tribale». All'interno del villaggio due fazioni si oppongono. Più l'antagonismo si accentua, più lo spazio sociale – e fisico – si polarizza. La fazione che provoca la scissione fonda un tempio proprio, sceglie il proprio prete, cessa di celebrare in comune le feste più importanti del ciclo annuale. Questa dissidenza religiosa si basa su una differenza morfologica fondamentale in termini di parentela. I fatti di parentela sono dunque qui determinanti. Ma non danno luogo a due gruppi distinti se non grazie all'elaborazione di due territori religiosi, che si sovrappongono fisicamente sia pur

affermandosi autonomi l'uno rispetto all'altro: la territorializzazione dei due gruppi è ciò che permette di rendere esplicita, sulla scena del villaggio, la loro controversia.

Parentela e territorio sono al cuore anche dello studio di Gérard Toffin sui Newar della valle di Katmandu in Nepal. Un legame molto forte si stabilisce qui tra territorialità e ancestralità, per mezzo di associazioni funerarie che giocano un ruolo essenziale nell'organizzazione sociale e determinano gran parte della vita religiosa dei villaggi. Quest'ultima si focalizza intorno ad una divinità locale, che contribuisce a definire l'identità della collettività. L'importanza del territorio in questo gruppo etnico è allora tale da far passare in secondo piano l'importanza dei legami di sangue nella costituzione dei gruppi sociali.

I tre articoli che concludono questo volume cercano di articolare la dimensione religiosa del territorio, già evocata negli studi precedenti, con quella propriamente politica dell'esercizio del potere. Gilles Tarabout analizza le concezioni di molteplici forme di territorio che organizzano i rapporti di potere in una regione dell'India del sud e la loro evoluzione nel periodo che va dal secolo XVIII alla fine del XIX. Il caso studiato riguarda un conflitto che ha opposto per lungo tempo il regno di Cochin e quello di Travancore a proposito del territorio di un tempio. Da una molteplicità di territori inscatolati, di natura diversa e di differenti livelli gerarchici, tutti parcellizzati, si passa progressivamente alla nozione di territorio unificato, caratteristico dello Stato-nazione moderno. Lungi quindi dall'esserci un'assenza di territori nell'India pre-coloniale, si assiste qui come ad un eccesso di territorialità, e la presa in considerazione di quest'ultima si rivela decisiva per comprendere l'organizzazione e la dinamica della società dell'epoca.

Daniela Berti analizza la dimensione territoriale dei culti resi alle divinità di villaggio in una regione dell'Himalaya indiano. Le logiche di questi territori rituali sono esaminati nella loro relazione ai diversi poteri politici che si sono succeduti nella regione: i regni indù, l'amministrazione coloniale britannica, lo Stato moderno democratico dell'India contemporanea. Il ricorso a storie orali, a manoscritti dell'epoca coloniale e all'osservazione etnografica permette di mettere in luce il modo in cui il territorio è stato pensato, organizzato e trasformato nel corso di questi diversi periodi, secondo una pluralità di logiche spesso legate tra di loro – logiche rituali, politiche, fiscali, amministrative e elettorali.

L'articolo di Christiane Brosius, infine, esplora le relazioni tra costruzione religiosa del territorio e politica elettorale nel quadro delle processioni organizzate dalla destra indù alla fine degli anni '80 e inizio anni '90. L'analisi etnografica si concentra su alcuni video realizzati su questi «pellegrinaggi patriottici», che fanno ricorso ad un immaginario e ad una retorica religiosa esplicita al fine di sviluppare una vera «mistica del territorio» (Jaffrelot, 1999, p. 92): si tratta di opporre «al nazionalismo territoriale una concezione etnica della nazione in cui il reticolato della 'terra indiana' è costruito esclusivamente sui dei punti di ancoraggio culturale. Gli elementi del paesaggio si vedono attribuire un valore nazionale a partire da una reinterpretazione del senso che essi rivestono nella tradizione indù». (p. 93). Questa geografia sacra tradizionale è stata studiata in particolare da D. Eck (1981, 1998), che ha mostrato come le processioni rituali e i luoghi di pellegrinaggio costruiscono una visione indù di una «terra immaginaria, in cui una rete di luoghi di pellegrinaggio ha prodotto un sentimento forte verso la terra e la località» (Eck, 1998, p. 166). Come mostra C. Brosius, è appoggiandosi su questo immaginario che i nazionalisti indù cercano di mobilitare politicamente un elettorato.¹³ I video analizzati rivelano un costante ricorso a sentimenti di minaccia e di perdita collettiva che tormentano un popolo indù unito: che sia a livello mitico (il riferimento a un'età dell'oro indù), della storia, o della metafora biologica (la nazione come una grande famiglia), il tutto dando luogo ad un immaginario cartografico diversificato di un «territorio indù» rivendicato.

Il territorio in India è oggetto di pensiero e non è relegato al piano empirico: è una categoria esplicita di rappresentazioni, la cui analisi si rivela cruciale per la comprensione della società indiana nei suoi diversi periodi storici. Accordandogli una pertinenza euristica, il

presente volume avrà forse, speriamo, diminuito l'esotismo spesso associato all'India: non esiste *un* modo indiano di pensare il territorio, ve ne sono molteplici, e forse essi non sono neanche specificatamente *indiani*. È ad ogni caso alla comparazione con altre società che invita questo lavoro, sulla base di una pluralità dei modi di organizzazione territoriale che sono al cuore dei rapporti umani.

¹³ Cfr. anche Assayag, 2001.

References

- Anderson, B., 1983, *Imagined Communities*, Londres, Verso.
- Assayag, J., 2001, *L'Inde. Désir de nation*, Paris, Odile Jacob.
- Bailey, F.G., 1959, For a Sociology of India?, *Contributions to Indian Sociology*, 3, p. 88-101.
- Berti, D., 2001, *La parole des dieux. Rituels de possession dans l'Himalaya indien*, Paris, CNRS Editions.
- Biardeau, M., 1982, «Dharma et frontières politiques en Inde», in J.-P. Charnay *et al.*, *Le bonheur par l'empire ou le rêve d'Alexandre*, p. 29-35, Paris, Ed. Anthropos.
- Bonnemaison, J. e L. Cambrezy, 1995, Le lien territorial, entre frontières et identités, *Géographie et Cultures*, 20, p. 7-18.
- Bonnemaison, J., 1995, «Les mots de la terre sacrée. L'exemple océanien», in *La construction religieuse du territoire*, a cura di J.-F. Vincent, D. Dory e R. Verdier, p. 66-73, Paris, L'Harmattan.
- Chakrabarti, K., 2000, Cult Region: The *Purânas* and the Making of the Cultural Territory of Bengal, *Studies in History*, n.s., 16, 1, p. 1-16.
- /p.8/**
- Conrad, D., 1995, «The Personal Law Question and Hindu Nationalism», in *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity*, a cura di V. Dhalmia e H. von Stietencron, p. 306-337, New Delhi, Sage Publications.
- Daniel, E.V., 1984, *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*, University of California Press.
- Derrett, J.D.M., 1968, «Custom and Law in Ancient India», in *Religion, Law and the State in India*, pp.148-170, Delhi, Oxford University Press.
- Di Méo, G., 2000, *Géographie sociale et territoires*, Paris, Nathan.
- Dirks, N.B., 1993, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Dory, D., 1995, «Religions et territoires. Elements de théorie et propositions de recherche», in *La construction religieuse du territoire*, a cura di J.-F. Vincent, D. Dory e R. Verdier, p. 367-375, Paris, L'Harmattan.
- Dumont, L., 1957, Une Sous-caste de l'Inde du Sud. *Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris / La Haye, Mouton & Co.
- Dumont, L., 1966, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- Dumont, L., D. Pocock, 1957, For a Sociology of India, *Contributions to Indian Sociology*, 1, p. 7-22.
- Eck, D., 1998, The Imagined Landscape: Patterns in the Construction of Hindu Sacred Geography, *Contributions to Indian Sociology*, n.s., 32, 2, p. 165-188.

- Eck, D. 1981, India's *Tīrthas*: «Crossings» in *Sacred Geography, History of Religions*, 20, 4, p. 323-344.
- Embree, A.T., 1977, «Frontiers into Boundaries: From the Traditional to the Modern State», in *Realm and Region in Traditional India*, a cura di R.G. Fox, p. 255-280, New Delhi, Vikas Publishing House.
- Feld, S., e K.H. Basso, a cura di, 1996, *Senses of Place*, Santa Fe, School of American Research Press.
- Formoso, B. (a cura di), 1996: «Dieux du sol en Asie», *Etudes Rurales*, 143-144.
- Fox, R.G., 1971, *Kin, Raja, and Rule. State-Hinterland Relations in Preindustrial India*, Berkeley, University of California Press.
- Galey, J.-C., 1973, L'Etat et le lignage. Questions à propos d'un livre, *L'Homme*, XIII, 1-2, p. 71-82.
- Galey, J.-C., 1989, Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective, *History and Anthropology*, 4, p. 123-187.
- Galey, J.-C., (a cura di), 1985, *L'Espace du temple - I. Espaces, itinéraires, médiations*. Paris, EHESS (coll. Purusartha n. 8).
- Galey, J.-C., (a cura di), 1986: *L'Espace du temple - II. Les sanctuaires dans le royaume*. Paris, EHESS (coll. Purusartha n. 10).
- Géographie et Cultures*, n. 20, 1996.
- Godelier, M., 1978, L'Appropriation de la nature. Territoire et propriété dans quelques formes de sociétés précapitalistes, *La Pensée*, 198, p. 7-50.
- Guillaud, D., 1996, Les formes du territoire. Trois modèles d'organisation territoriale: Aribinda (Burkina-Faso), Jambi (Indonésie) et Koumac (Nouvelle-Calédonie), *Géographie et Cultures*, 20, p. 19-30.
- Höfer, A., 1971, «Notes sur le culte du terroir chez les Tamang du Népal», in *Langues et techniques, nature et société*. T.2: *Approche ethnologique, approche naturaliste*, a cura di J.M.C. Thomas e L. Bernod, p. 147-156, Paris, Klincksieck.
- Jaffrelot, C., 1999, «La question du territoire en Inde: de l'universalisme aux particularismes?», in *Culture et Conflits*, p. 75-102.
- Jamous, R., 1991, *La relation frère-soeur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord*, Paris, EHESS.
- Krauskopff, G., 1989: *Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal)*. Paris, CNRS.
- Lambert, H., 1996, «Caste, Gender and Locality in Rural Rajasthan», in *Caste Today*, a cura di C.J. Fuller, p. 93-123, Delhi, Oxford University Press.
- Lecomte-Tilouine, M., 1993, *Les dieux du pouvoir. Les Magar et l'hindouisme au Népal central*. Paris, CNRS.
- Lévy, J., 1991, A-t-on encore (vraiment) besoin du territoire?, *Espaces-Temps*, 51-52, p. 102-142.
- Lingat, R., 1967, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris, Mouton/EHESS.
- Lovell, N. (a cura di), 1998, *Locality and Belonging*, London/New York, Routledge.
- Malamoud, C., 1976, Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique, *Arch. Europ. Sociol.*, 17, p. 3-20.
- Malamoud, C., 1990, «Sans lieu ni date. Note sur l'absence de fondation dans l'Inde védique», in *Tracés de fondation*, a cura di M. Détéienne, p. 183-191, Paris/ Louvain, Peeters.
- Marriott, Mc Kim, & Inden R., 1974, Caste Systems, *Encyclopaedia Britannica*, 3, p. 982-991.
- Marriott, Mc Kim (a cura di), 1990, *India through Hindu Categories*, New Delhi, Sage Publications.

- Mayer, A.C., 1960, *Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Miller, E.J., 1954, Caste and Territory in Malabar, *American Anthropologist*, LVI, 3, p. 410-420.
- Mines, M., 1984, *The Warriors Merchants. Textiles, Trade, and Territory in South India*, Cambridge University Press.
- Moffatt, M., 1990, Deconstructing McKim Marriott's Ethnosociology: an Outcaste's Critique, *Contributions to Indian Sociology*, n.s., 24, 2, p. 215-236.
- Parkhill, T., 1993, «What's Taking Place: Neighborhood Ramlilas in Banaras», in *Living Banaras. Hindu Religion in Cultural Context*, a cura di B.R. Hertel e C.A. Humes, p. 103-126, Delhi, Manohar.
- Racine, J.-L. (a cura di), 1994, *Les attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*, Paris, Editions de la MSH.
- Ramanujan, A.K., 1989, Is there an Indian Way of Thinking? An Informal Essay, *Contributions to Indian Sociology*, n.s., 23, 1, p. 41-58.
- Reiniche, M.-L., 1979, *Les dieux et les hommes. Etude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*, Paris/La Haye, Mouton/EHESS.
- Reiniche, M.-L., 1989, *Tiruvannamalai. Un lieu saint sivaïte du sud de l'Inde - 4: la configuration sociologique du temple hindou*, Paris, EFEO (vol. 156).
- Reiniche, M.-L., 1990, «Redécouvrir un dieu - fonder un 'royaume' (sud de l'Inde)», in *Tracés de fondation*, a cura di M. Détienne, p. 193-207, Paris/Louvain, Peeters.
- Sax, W., 1991, *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, New York, Oxford University Press.
- Sax, W., 2000, «Residence and Ritual in the Garhwal Himalayas», in M.P. Joshi, A.C. Fanger e C.W. Brown (a cura di), *Himalaya: Past and Present*, vol. IV, p. 79-114, Almora, Shree Almora Book Depot.
- Shulman, D., 1980, *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Āiava Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- Srinivas, M.N. (a cura di), 1960, *India's Villages*, Bombay, Media Promoters. Seconda edizione.
- Stern, H., 1973, Le pouvoir dans l'Inde traditionnelle. Territoire, caste et parenté. Approche théorique et étude régionale (Rajasthan), *L'Homme*, XIII, 1-2, p. 50-70.
- Tarabout, G., 1991, «Au 'royaume' des brahmanes, les guerriers sont rois: souveraineté, pouvoir et statut au Kérala», in J. Pouchepadass e H. Stern (a cura di), *De la royauté à*

/p.9/

- l'Etat. Anthropologie et histoire du politique dans le monde indien*, p. 75-122, Paris, EHESS (coll. Purusartha n. 13).
- Tarabout, G., 1999, «Corps possédés et signatures territoriales au Kérala», in J. Assayag e G. Tarabout (a cura di), *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, p. 313-355, Paris, EHESS (coll. Purusartha n. 21).
- Thapar, R., 1989, Epic and History: Tradition, Dissent and Politics in India, *Past and Present*, 125, p. 3-26.
- Toffin, G., 1984, *Société et religion chez les Néwar du Népal*, Paris, CNRS.
- Toffin, G., 1993, *Le Palais et le Temple. La fonction royale dans la vallée du Népal*, Paris, CNRS.
- Toffin, G., (a cura di), 1987, «Paysages et divinités en Himalaya», *Etudes Rurales*, 107-108.
- Uchiyamada, Y., 1995, *Sacred Grove (kavu): Ancestral Land of «Landless Agricultural Labourers» in Kerala, India*, Tesi di dottorato, London, LSE.
- Vincent, J.-F., Dory, D. e Verdier, R. (a cura di), 1995, *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan.

- Viti, F., 1994, Introduzione, *Etnosistemi*, 1 (*Potere e territorio in Africa Occidentale*, a cura di F. Viti), p. 3-5.
- Wink, A., 1986, *Land and Sovereignty in India. Agrarian Society and Politics under the Eighteenth-century Maratha Svarajya*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zimmermann, F., 1982, *La Jungle et le Fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris, Gallimard.