

Maria Angelillo

I LUOGHI DEL RICONOSCIMENTO: SPAZI SACRI E SPAZI PROFANI

L'analisi a cui è dedicato il presente contributo è parte di una più ampia ricerca avente per oggetto lo studio delle dinamiche di identificazione, di selezione e di riconoscimento delle specificità sociali e culturali di una comunità *rājasthānī* appartenente alla casta dei Kalbelia Dalival. L'indagine etnografica è stata condotta, a partire dal 2005, attraverso ricorrenti soggiorni, dalla durata e cadenza assai variabili, presso la comunità *kalbelia* residente nelle immediate vicinanze di Pushkar, piccola, ma culturalmente rilevante¹, cittadina collocata al centro dello stato indiano del Rajasthan, nell'India nord-occidentale, ai margini del deserto del Thar e ai piedi delle ultime frange della catena montuosa degli Aravalli.

La casta seminomade dei Kalbelia si articola in due gruppi, Kalbelia Mevara e Kalbelia Dalival: quest'ultimo, a sua volta, consta di dodici clan esogami (*gotrā*), i cui nomi, Parmar, Solanki, Chauhan, Rathore, etc., richiamano quelli delle dinastie *rājput* della regione. Sebbene si ritenga che i Kalbelia Dalival siano originari di Delhi e delle zone limitrofe, attualmente la loro presenza si concentra in Rajasthan nei distretti di Pali, Jaipur, Jodhpur, Ajmer, Chittorghar e Udaipur. Uno degli aspetti su cui ha maggiormente indugiato lo studio condotto presso la comunità *kalbelia* residente nelle vicinanze di Pushkar riguarda le modalità attraverso cui i suoi membri pensano, manifestano e sollecitano, con intenzionalità e consapevolezza variabili, la propria definizione sociale e esistenziale. Particolare attenzione è stata, dunque, prestata all'osservazione, all'individuazione e alla comprensione delle strategie materiali e delle

¹ La rilevanza culturale di Pushkar risiede nella sua definizione di *tīrtha*, termine col quale, nella tradizione *hindū*, si indica uno spazio sacro, dal carattere salvifico e, in quanto tale, meta di pellegrinaggio.

risorse ideologiche e culturali attraverso cui i Kalbelia costruiscono ed elaborano, più o meno lucidamente, gli sforzi di identificazione e di riconoscimento da cui traggono la specificità del proprio profilo socio-culturale e la sua legittimazione. Dallo studio condotto è emerso come essi ricavano dai contesti e dalla molteplicità di relazioni e di affiliazioni in cui sono coinvolti tanto i contenuti quanto la legittimazione del proprio essere culturale, sociale, economico e politico. L'interesse nei confronti delle molte richieste di riconoscimento sollecitate, esplicitamente o implicitamente, dalla comunità ha indotto chi scrive a riflettere sul significato e sul ruolo da attribuire allo spazio, inteso sia come cornice entro cui si produce la conoscenza etnografica, sia come somma dei luoghi abitati, frequentati, fruiti o anche solo immaginati dai membri del gruppo.

Il presente contributo intende soffermarsi precisamente su questo secondo aspetto, mostrando come anche nell'interazione e nelle modalità di fruizione di questi spazi i Kalbelia esprimano la propria definizione sociale, economica, religiosa e culturale. L'analisi della relazione intrattenuta con la dimensione spaziale e la descrizione delle consuetudini abitative sono rese ulteriormente significative e cogenti dallo stile di vita nomadico che, fino a un recente passato, caratterizzava la casta. I Kalbelia Dalival sono tradizionalmente associati all'incantamento dei serpenti, occupazione che essi riconducono, insieme alle forme di mendicizia e nomadismo ad essa connesse, alla discendenza da Kanipav², uno dei nove Nāth³. Nonostante una serie di proibizioni di carattere legale rendano da diversi decenni⁴ l'incantamento dei serpenti virtualmente

² A fronte della multiformità con cui il nome del Nāth è citato nella letteratura indologica di riferimento, in questa sede si è deciso di scriverlo così come compare all'interno del tempio a lui dedicato a Pushkar

³ I nove Nāth sono maestri di Haṭha-yoga semidivini cui si ispira il movimento dei *nāth-yogin*, un'importante tradizione filosofica e religiosa, affermata intorno al XII secolo, nella quale confluiscono dottrine comuni al buddhismo Vajrayāna e al tantrismo in genere. I *nāth-yogin* attribuiscono molta importanza alla pratica yoga come mezzo eccellente per ottenere la perfezione corporea, l'immortalità fisica, la liberazione e la conseguente unione con Dio.

⁴ L'*Indian Wildlife Protection Act* (<http://envfor.nic.in/legis/wildlife/wildlife1.html>) fu emanato nel 1972 e, proibendo la cattura, l'addomesticamento e la detenzione di tutte le specie di serpenti utilizzate dagli incantatori di serpenti nell'esercizio della loro professione, ha, di fatto, reso illegale l'attività.

impraticabile, i Kalbelia a tutt'oggi non vi hanno completamente rinunciato, pur non disdegnando altre forme di impiego e dimostrando, anzi, una grande versatilità occupazionale e lavorativa. Parimenti, la fedeltà al mestiere che tradizionalmente ne identifica l'appartenenza castale, non ha impedito il volgersi verso forme di sedentarizzazione, resesi opportune e convenienti in ragione di un'ampia serie di fattori di cui si è già discusso in altra sede (Angelillo 2013). Per ciò che concerne la comunità di Pushkar, fra le fonti di reddito che negli ultimi anni si sono andate sommando alla mendicizia legata all'incantamento dei serpenti, l'attività musicale e coreutica ha assunto un carattere preminente (Angelillo 2010). Fra le molte cause⁵ che hanno determinato l'adesione dei membri del gruppo a una professione in irrimediabile contrasto con il tradizionale orizzonte morale della casta⁶, bisogna senz'altro annoverare la contiguità spaziale con una località dalla spiccata e multiforme vocazione turistica. La vicinanza abitativa a Pushkar è, in effetti, all'origine di più di una trasformazione nell'assetto socio-economico e culturale della comunità *kalbelia* che, da all'incirca un paio di decenni, dimora con caratteristiche di spiccata sedentarietà negli immediati dintorni della cittadina. Il carattere squisitamente turistico di Pushkar offre ai Kalbelia la possibilità di accedere a molteplici fonti di reddito e di ripensare il proprio sistema di credenze, valori, aspirazioni, aspettative in relazione alle sollecitazioni determinate dalla contiguità e dall'incontro con la nutrita e multiforme popolazione turistica di Pushkar. La partecipazione alle dinamiche sociali, culturali ed economiche caratterizzanti la singolarità e la specificità del mercato turistico di Pushkar, conferisce alla comunità *kalbelia* qui residente caratteristiche proprie, che la distinguono dai gruppi di Kalbelia che vivono in località esenti dalla presenza di viaggiatori stranieri. Tali differenze riguardano tanto elementi di carattere pratico e materiale, attinenti alla sfera della prassi, quanto risorse intellettuali e cognitive e orientamenti ideologici. Si osservi, infatti, come la contiguità a Pushkar non incida solo sulla dimensione prettamente economica, non limitandosi a incoraggiare i membri della casta, per i quali, in quanto

⁵ Per un'analisi e una disamina delle motivazioni alla base del nuovo orientamento professionale della comunità si faccia riferimento a Angelillo 2012, 193-214.

⁶ Anche in relazione a questo aspetto, si faccia riferimento a Angelillo 2012.

service nomads, i consorzi umani costituiscono delle risorse economiche a pieno titolo, a sfruttare e ad appropriarsi di tutte le opportunità legate alla presenza turistica, ma interessi anche il modo di pensare e i suoi contenuti. Le relazioni che si instaurano fra turisti e membri della comunità *kalbelia* costituiscono, in effetti, un significativo terreno di comunicazione interculturale e di scambio simbolico, agito, da una parte, dall'immaginazione turistica, con il suo carico di aspettative di alterità e richieste di familiarità, e, dall'altra, da quella concettualizzazione della differenza che, lungi dall'essere una prerogativa moderna, suscita nei membri della popolazione locale l'intuizione del carattere, delle motivazioni e dei desideri dei turisti. Dal rapporto con questi ultimi i Kalbelia non ricavano soltanto mezzi di sussistenza e possibilità di guadagno, ma, oltre ad un repertorio assai variegato di conoscenze, fra cui molto rilevante quella linguistica dell'inglese⁷, anche aspirazioni, opportunità, desideri e bisogni. La presenza turistica non contribuisce solo a determinare le modalità di fruizione dello spazio concretamente esperito e abitato, ma ne dilata i confini a quel luogo, esotico, misterioso, denso di promesse, designato dal termine "vides", "estero", che imprime forza alle speranze e alle aspettative dei Kalbelia, influenzandone, a sua volta, le modalità di interazione con gli stessi turisti stranieri. Non solo lo spazio fisicamente vissuto, ma anche quello immaginato, suggerito, determina le azioni e i comportamenti degli attori sociali. La possibilità di concepire un più vasto repertorio di vite ed esistenze è data ai Kalbelia dai turisti i quali, nel contesto di Pushkar, rivestono lo stesso ruolo che Arjun Appadurai riconosce ai mass media, sia quali fonti dirette di nuove immagini e nuovi scenari possibili da vivere, sia quali marcatori semiotici estremamente potenti in grado di mediare il contatto sociale con il mondo metropolitano (Appadurai 2001, 77-78).

Il campo, nella sua accezione di *fieldwork*, porzione territoriale entro cui è condotta la ricerca etnografica, risulta essere, perciò, esuberante rispetto allo spazio effettivamente abitato dai membri della comunità *kalbelia*: appare, infatti, indispensabile dilatarne i confini, almeno e innanzitutto, alla limitrofa cittadina di Pushkar, spazio della

⁷ Si tenga presente come i Kalbelia imparino l'inglese esclusivamente attraverso il contatto con la popolazione turistica e come, all'interno della casta, siano quasi esclusivamente le donne a padroneggiare la conoscenza della lingua straniera. La superiore competenza linguistica femminile è determinata dal maggior coinvolgimento delle donne della casta nel mercato turistico.

più ampia interazione economica e sociale del gruppo. Nelle pagine seguenti si proporrà, dunque, una descrizione degli spazi che, a parere di chi scrive, rendono maggiormente ragione delle specificità e delle peculiarità della casta.

Gli spazi dell'abitare

La comunità *kalbelia* di Pushkar risiede attualmente divisa in due campi i quali presentano caratteristiche proprie. Nell'estate del 2005, quando iniziai, ai fini della redazione della tesi di laurea in Scienze Antropologiche ed Etnologiche, a raccogliere le prime informazioni di carattere etnografico sui Kalbelia, tutti i membri del gruppo erano riuniti in unico accampamento, posto appena fuori Pushkar, lungo i bordi della strada che va in direzione di Pisangan e che attraversa il villaggio di Ganaheda. Al mio ritorno nel settembre del 2006⁸ il campo si era trasferito nelle immediate vicinanze di quella porzione di territorio definita localmente “*melā ground*”, e si trovava nuovamente in una posizione equidistante fra l'abitato di Pushkar e il villaggio di Ganaheda, ma spostato molto più all'interno rispetto alla strada principale. Da allora ad oggi il campo dove risiede la maggior parte della popolazione *kalbelia* di Pushkar non ha subito ulteriori migrazioni. Nel 2007, però, due famiglie allargate si trasferirono in un terreno di loro proprietà poco distante da dove sorgeva il primo insediamento, scindendo così l'originaria unità della comunità *kalbelia* residente *in loco*. Il campo dove abita la maggior parte dei membri della casta, accoglie approssimativamente⁹ 200 persone

⁸ Ritornata dopo oltre un anno di assenza da Pushkar, fui informata da Sunita che lo sgombero del precedente accampamento era avvenuto poco dopo la mia partenza, dunque, nell'autunno del 2005. In verità secondo quanto riportato da un giornale locale, “*Dainik navjyoti*” l'abbandono forzato del campo avvenne nel marzo 2006.

⁹ Fornire una cifra esatta della popolazione del campo che ospita il numero maggiore di Kalbelia è reso molto difficile dalla frequenza dei matrimoni contratti dai membri della comunità (che comportano la partenza delle spose originarie del gruppo e l'arrivo di mogli provenienti da altri campi) e dalle continue nascite. La maggior parte delle coppie non appare interessata a nessun tipo di pianificazione familiare né tantomeno a forme di contraccezione che permettano un controllo e una programmazione delle nascite. Un'esigua minoranza di donne in età fertile, raggiunto un numero di figli ritenuto adeguato, si sottopone alla sterilizzazione tubarica o chiusura delle tube,

distribuite in una trentina¹⁰ di famiglie nucleari, costituite dalla coppia sposata e dai propri figli¹¹. I Kalbelia adulti presenti oggi a Pushkar non sono originari della cittadina, ma provengono da villaggi siti nei distretti di Pali e Jodhpur: l'inizio del processo di insediamento che li ha portati a stabilirsi nei pressi del *tīrtha* risale all'incirca ad una quindicina di anni fa, quando le prime famiglie ne elessero lo spazio più periferico a luogo della propria residenza. Il fatto che molti bambini della comunità non siano nati a Pushkar indica come il processo di stanziamento fu graduale e non implicò un subitaneo trasferimento del gruppo nella sua totalità. Diversi Kalbelia adulti oggi residenti a Pushkar ricordano come da piccoli si spostassero con le proprie famiglie di villaggio in villaggio, trasportando i propri beni per mezzo di carri trainati da asini. Seshnath, un giovane uomo di età compresa fra i 25 e i 30 anni, nel tratteggiare il passato nomadico della casta, sostenne¹² (11 settembre 2012, Pushkar) come la tradizione *kalbelia* imponga un'esistenza rigorosamente nomade, condotta, nelle sue forme di temporaneo stanziamento, a distanza dai centri abitati. I Kalbelia, secondo quanto traspare dagli atti di rammemorazione dei membri adulti della comunità di Pushkar, erano, in un passato non così remoto, soliti accamparsi in quelle porzioni di territorio definite dal termine "*jaṅgal*", traducibile con il vocabolo italiano "giungla", ma riferibile in realtà a "*any area that is not included in fixed and permanent settlements of villages or towns*" (Rao e Casimir 2003, 187). L'attuale insediamento in campi, dal carattere più o meno provvisorio, collocati ai margini di centri abitati dalle dimensioni variabili (villaggi, città, metropoli), fu spiegato da Seshnath nei termini di un tralignamento riconducibile alla presente, nefasta, età del mondo, il Kali-yuga, e in linea, perciò, con la complessiva

mentre un numero altrettanto ristretto assume delle medicine, *deśī davāī*, preparate dalle più esperte Kalbelia anziane che garantirebbero la protezione da gravidanze indesiderate.

¹⁰ Il numero è reso approssimativo dal continuo aumento delle coppie sposate.

¹¹ I genitori la cui prole si sia tutta sposata vivono con il figlio maschio più giovane e la sua famiglia. Talvolta, inoltre, può capitare che i figli coniugati continuino a vivere nella stessa abitazione dei propri genitori, ma si tratta di un'eventualità rara e comunque di carattere temporaneo.

¹² In questa sede si è scelto di fare a meno del presente etnografico, indulgendo, al contrario, nell'uso dei tempi passati, attraverso i quali si è voluto rendere conto del carattere contingente, negoziale e intrinsecamente incompleto dell'etnografia, inesorabilmente connessa alla dinamica della sua produzione.

degenerazione e degradazione morale del genere umano¹³. Si tenga presente come l'associazione con lo spazio non addomesticato e ordinato da una stabile presenza umana, il territorio selvaggio identificato dalla parola “*jaṅgal*”, a cui i Kalbelia riconducono una parte cospicua della propria tradizione, concorre a determinare il basso, quasi infimo, status sociale attribuito alla casta¹⁴. Dal punto di vista legale i Kalbelia sono una *Scheduled Caste*¹⁵, definizione di origine e matrice britannica in cui convergono le caste nel passato investite dallo stigma dell'intoccabilità. Fra quest'ultimi, i Kalbelia rivestono uno status intermedio, essendo, con riferimento ai gruppi di *Scheduled Caste* presenti a Pushkar, gerarchicamente inferiori ai Bhopa, musicisti e cantori connessi al culto di Pābūjī, ma superiori ai Bhangi, spazzini, ai Nat Bhat, suonatori di *ḍhol*¹⁶ legati anche all'intrattenimento con le marionette, e ai Sansi, il cui nome i Kalbelia usano per apostrofarsi fra loro con valenza denigratoria e insultante. Il legame con il “*jaṅgal*” è, d'altra parte, imprescindibile nella definizione del tradizionale profilo socio-culturale del gruppo: in quegli spazi dimorano, infatti, i cobra e i serpenti, a cui sono ricondotti numerosi elementi caratterizzanti il profilo socio-culturale del gruppo, fra cui, innanzitutto, l'identità dei Kalbelia quali “*priests of the snake*” (Bharucha 2003, 53). I Kalbelia sono, infatti, ritenuti, da ampi settori della popolazione *rājasthānī* gli officianti al culto del serpente, animale considerato, specialmente negli ambienti rurali del Rajasthan, ma non solo (Bhattacharyya 1965), come una forma divina, un'incarnazione di Dio. La tradizione *hindū* contempla divinità ctonie

¹³ Una succinta descrizione del passato nomadismo della casta, ricostruito in base ai ricordi dei membri della comunità di Pushkar e ai pochi documenti scritti disponibili, è contenuta in Angelillo 2013, 79-95.

¹⁴ I Kalbelia soddisfano tutte e tre le caratteristiche da cui Aparna Rao e Joseph Berland fanno dipendere il basso status sociale generalmente accordato alle comunità peripatetiche: “*they are no owners of soil, their alien or ambiguous origin and the despicable nature of their subsistence activities*” (Rao-Berland 2004, 15).

¹⁵ La letteratura avente per oggetto i presupposti socio-politici e culturali alla base della definizione britannica di *Scheduled Caste*, i criteri e le logiche della sua applicazione al tessuto sociale indiano, la successiva appropriazione da parte dell'India indipendente di tale categoria e le implicazioni socio-politiche ad essa connesse, è vastissima. Per un inquadramento della tematica si faccia riferimento a: Reddy 2005; Dushkin 1967; Gupta 2005; Singh 2002.

¹⁶ Strumento a percussione.

aventi forma ofidica chiamate *nāga*, “serpenti”, custodi di tesori nascosti e abitanti di paradisi subacquei situati sul fondo di fiumi, laghi e mari, in palazzi tempestati di gemme e di perle. Si pensa che essi siano in grado di assumere sembianze umane e semiumane e di iniziare gli uomini a dottrine esoteriche. Alcuni studiosi (White 2003, 70) ritengono che i *nāga* siano le divinità più arcaiche dell’India, gradualmente assorbite quali sostegni¹⁷ delle divinità superiori dell’induismo e del buddhismo. Nell’immaginario popolare i *nāga* sono considerati i guardiani delle ricchezze minerali nascoste nella terra e i custodi dell’energia vitale accumulata nelle acque, nelle fonti, nei pozzi e negli stagni. Associati alla fertilità sono, oggigiorno, venerati soprattutto allo scopo di ottenere figli e il loro culto è tanto vivo da trovare espressione in una festa ad esso dedicata, *Nāgapañcamī*, che si celebra nel quinto giorno del mese lunare di *śravaṇa*, coincidente con parte di luglio e agosto. In questa occasione, i Kalbelia ricevono offerte in denaro affinché liberino i serpenti che custodiscono nelle loro abitazioni. In tale circostanza i Kalbelia, oltre a ricevere generose elemosine, possono essere ingaggiati da singole famiglie *hindū* a fini culturali. Nell’agosto del 2013, per esempio, il proprietario della Krishna Guest House di Pushkar, un brahmano, si accordò con Shiva Nath¹⁸ affinché la mattina del giorno di *Nāgapañcamī* si presentasse, innanzitutto, con un cobra alla *guest house*, una dimora tradizionale *rājasthānī* all’interno della quale abita la famiglia del proprietario; partecipasse, in secondo luogo, alla *pūjā* offerta all’animale, rigorosamente svoltasi al di fuori dello spazio domestico e ospitata nel locale adibito a *reception* e a camera da letto

¹⁷ Il serpente alla base di un sistema è un elemento ricorrente nella cosmologia, nella metafisica e, in senso ampio, in tutta la tradizione *hindū*. Basti pensare al ruolo attribuito alla *kuṇḍalinī* nella fisiologia sottile, alla valenza cosmogonica e cosmologica riconosciuta al serpente Śeṣa, all’associazione fra il serpente e il liquido seminale del dio Śiva nella tradizione alchemica, alla consuetudine architettonica di conficcare simbolicamente la punta di un palo nella testa del serpente che si ritiene sostenga il mondo allo scopo di assicurare fondamenta solide agli edifici. Infine si rammenti come le figure semileggendarie che posero i fondamenti della medicina (Caraka) e dell’alchimia (Nāgārjuna) indiane e dello yoga (Patañjali) sono tutte considerate incarnazioni di grandi serpenti.

¹⁸ Il nome proprio degli uomini della casta è sempre seguito dal termine “*nāth*”, letteralmente “protettore”, “signore”. Il medesimo vocabolo è, in talune circostanze, usato dai Kalbelia per indicare la propria appartenenza castale.

del capofamiglia; e, infine, accompagnasse quest'ultimo in un imprecisato *jaṅgal*, onde liberare l'animale. Dopo lunghe contrattazioni, il compenso pattuito per tale prestazione che, come si sarà compreso, comportò il rilascio e dunque la perdita per Shiva Nath del cobra¹⁹, fu di 1100 rupie. Oltre alle valenze devozionali associate alla professione di incantatori di serpenti, la frequentazione del mercato turistico di Pushkar permette ai Kalbelia di sfruttarne anche quelle più squisitamente folkloriche, sollecitando, secondo le modalità descritte in altra sede (Angelillo 2013), offerte in denaro ai turisti stranieri desiderosi di fotografare il serpente o di farsi ritrarre in compagnia dell'animale. L'associazione con il cobra non si declina, tuttavia, solo nella dimensione culturale e in quella folklorica: ai membri della casta si ricorre ogni qual volta si desideri liberare uno spazio, domestico, commerciale o cittadino, dalla potenzialmente pericolosa presenza dell'animale, oppure qualora se ne sia subito il morso: ancora oggi, di fronte a tale evenienza, è diffusamente e ampiamente accordata la preferenza alla tradizionale sapienza medica *kalbelia* piuttosto che alle cure ospedaliere. Non tutti gli uomini *kalbelia* sono effettivamente in grado di catturare i serpenti, eppure nella maggior parte delle abitazioni presenti in entrambi i campi, è possibile imbattersi nel caratteristico cestino rotondo²⁰ all'interno del quale sono custoditi. Ciò si spiega con la generale disponibilità, da parte dei pochi Kalbelia in grado di catturarlo, a cedere l'animale o, più raramente, a prestarlo, in cambio di denaro, a chi, fra gli appartenenti alla casta, ne ha bisogno.

Il campo maggiormente popolato è costituito da varie tipologie di abitazioni, in teoria una per ogni coppia sposata, anche se può capitare che, temporaneamente, i novelli sposi vivano, secondo il criterio di patrilocalità della residenza, con la famiglia d'origine del marito, composta dai suoi genitori, eventuali nonni²¹, fratelli celibi e sorelle

¹⁹ La tradizione *kalbelia* impone che la detenzione domestica dei serpenti non debba protrarsi oltre i due mesi e mezzo. Trascorso questo lasso di tempo i Kalbelia sono tenuti a restituire la libertà agli animali. Di fatto, dunque, il rilascio del cobra non costituì per Shiva Nath un grave intralcio all'esercizio del proprio mestiere, poiché era, comunque, destinato a privarsene.

²⁰ Il cestino è costituito da due metà di cui quella leggermente più larga funge da coperchio.

²¹ L'accudimento dei genitori anziani è, laddove tutti i figli della coppia siano sposati, responsabilità dell'ultimogenito maschio. Qualora, invece, ci fosse una

nubili. Ciò è reso possibile dalle modalità di fruizione degli spazi abitativi, i quali, nella maggior parte dei casi, consistono in una capanna, *jhomprī*, di forma rettangolare, le cui pareti e il cui tetto sono ricavati da un intreccio di paglia, rami di bambù e legno, mentre il pavimento è in calce. Quest'ultimo è sovente decorato da disegni geometrici e naturalistici realizzati con polveri colorate. Appena terminate le celebrazioni di Navarātrī, sulla descrizione delle quali ci si soffermerà a breve, gli abitanti del campo si dedicano al rinnovamento, alla pulizia e alla manutenzione delle proprie case, in attesa della festa di Dīvālī. Il rinnovamento dello spazio domestico, in base alle osservazioni che si sono potute compiere, riguarda due momenti dell'anno: quello precedente i mesi invernali e le celebrazioni di Dīvālī e quello che segna il passaggio dalla stagione calda a quella monsonica. In questa seconda circostanza i Kalbelia consolidano le proprie capanne o le fanno ricostruire. Si noti, infatti, che i Kalbelia non si occupano direttamente dell'edificazione delle proprie *jhomprī*, ma ingaggiano a tale scopo gli appartenenti alla casta dei Gowaria che, trasferitisi al campo, portano a termine la costruzione dell'edificio in un paio di giorni.

La parte inferiore delle pareti è costituita da un muretto di calce alto non più di quindici centimetri, mentre lungo uno dei due lati più lunghi della capanna è presente un'apertura di forma rettangolare alta tanto quanto la parete e larga un terzo di quest'ultima. Davanti alla *jhomprī*, nella direzione in cui è collocato l'uscio, si trova una sorta di cortile in calce che costituisce di fatto il prolungamento del pavimento della capanna. Tale spiazzo, di dimensioni variabili, ma in genere molto più ampio della superficie ricoperta dalla *jhomprī*, è delimitato tutt'intorno da un basso muretto, alto all'incirca venti centimetri. In questo spazio esterno è adibita la cucina, il cui primo e più importante elemento è il focolare: una struttura semicircolare alta all'incirca quaranta centimetri, chiusa su tre lati e priva di copertura superiore, in cui viene bruciata la legna necessaria a produrre il fuoco su cui saranno cotti gli alimenti. Evidentemente si tratta per lo più di legnetti dalle dimensioni esigue che i Kalbelia raccolgono nei terreni circostanti e che affastellano accanto ai propri cortili. Il focolare è anch'esso di calce ed è costruito a debita distanza dalla *jhomprī*.

figlia non sposata, la responsabilità sarebbe sua fino a quando non contraesse il matrimonio.

Sempre nel cortile esterno, ma in posizione rialzata, sono collocati sia i piatti in metallo, le pentole e tutti gli utensili che sono utilizzati per cucinare, sia i voluminosi contenitori in terracotta contenenti l'acqua potabile. Questi ultimi, dalla forma bombata, presentano un'apertura superiore che è generalmente coperta da un piattino di metallo su cui è appoggiata la brocca, *loṭā*, con la quale si attinge e si beve, avendo cura di non appoggiarvi la bocca, l'acqua contenuta al loro interno. Nello spiazzo antistante l'abitazione sono collocati anche i letti, *cārpāī*, su cui i Kalbelia di notte dormono e di giorno mangiano, chiacchierano, si riposano, usandoli anche, durante i mesi più caldi, come schermi per proteggersi dai raggi del sole. Nell'adempimento di questa funzione i *cārpāī* sono inclinati a sessanta o quarantacinque gradi e ospitano sotto la loro superficie rialzata il consesso di Kalbelia sfiancati dalla calura *rājasthānī*. Di fatto i Kalbelia dormono all'interno delle *jhōmpri* solo quando piove, usando lo spazio coperto delle capanne, sia per riposare durante il giorno in estate, approfittando dell'ombra, assente in un campo pressoché²² privo di alberi, sia per conservare la maggior parte dei loro beni. Questi ultimi, vestiti, gioielli, fotografie, documenti, scarpe, strumenti musicali, specchi, complementi per il trucco, sono riposti in bauli di metallo dalla dimensione variabile che hanno il gran pregio di proteggere gli averi degli abitanti del campo dalla voracità dei topi, onnipresenti e numerosissimi, e dalla pioggia monsonica. Ciascuna abitazione possiede almeno uno di questi contenitori che possono arrivare a misurare anche un metro e mezzo di lunghezza. Le logiche che governano il riposo notturno permettono a più coppie, come nel caso già accennato in cui i novelli sposi non dispongano ancora di una dimora propria, di condividere uno stesso spazio abitativo, disponendo i rispettivi letti all'esterno della *jhōmpri*. Oltre alle *jhōmpri*, al campo sono presenti, seppur meno diffuse, altre due tipologie di strutture abitative: la tenda e la casa in muratura. Per ciò che concerne la prima si tratta di una costruzione assai rudimentale costituita da un telaio di legno coperto da un telo di plastica cerata teso alle estremità e saldamente ancorato alla struttura lignea. Gli edifici in muratura, per quanto presenti in proporzione minoritaria rispetto a tende e capanne,

²² Al campo sono presenti pochissimi alberi, piantati dai Kalbelia stessi, fra cui, in prossimità della capanna di Rakhi, una pianta di *nīm*, le cui proprietà medicinali non sono, però, sfruttate dagli abitanti del campo.

si stanno progressivamente moltiplicando: nella loro forma più semplice, sono costituiti da un'unica stanza di forma generalmente rettangolare, con una porta d'entrata in legno e un tetto piatto a cui si accede o tramite una scala in muratura che corre lungo una delle pareti esterne, o per mezzo di una scala amovibile in legno. In qualche caso il tetto è costituito da fogli di lamiera, mentre una tipologia mista di abitazione prevede la giustapposizione di pareti in muratura e di tetto costituito dal tradizionale intreccio di paglia e bastoni di bambù. Due delle case *pakkā* site al campo presentano una disposizione architettonica più elaborata, essendo costituite da più stanze, in un caso disposte orizzontalmente (abitazione di Kalyan Nath) e, nell'altro (abitazione di Shanti), distribuite addirittura su due piani. La costruzione più spaziosa è senz'altro quella di Shanti, che si configura come il generoso dono del turista belga con cui la ragazza intrattiene da diversi anni una relazione dai contorni imprecisati che, oltre a tutta una serie di vantaggi di tipo materiale, le ha anche valso il rischio di espulsione dalla casta²³, scongiurato attraverso il pagamento di una somma di denaro alla *pañcāyat*.

L'abitazione di ogni famiglia è dunque composta da una struttura coperta, capanna, tenda o casa in muratura, un cortile in calce che ospita gli elementi necessari per cucinare, focolare, recipienti per l'acqua, pentole, piatti e utensili vari, e uno spazio usato per le abluzioni personali che è in genere collocato al di fuori dello spiazzo in calce ed è costituito da una grossa pietra piatta, usata anche per il bucato, e da una serie di bastoni in legno, piantati tutt'intorno al masso secondo un disegno semi-circolare, su cui sono appoggiate delle stoffe che nascondono chi si lava alla vista degli abitanti del campo. Il campo è privo di servizi igienici, che, peraltro, i Kalbelia non reputano necessari, potendo sfruttare l'ampio spazio incolto²⁴ e non abitato che

²³ La tradizione *kalbelia* prevede non solo che si possa essere espulsi temporaneamente o definitivamente dalla casta, ma anche che membri appartenenti ad altri gruppi endogamici possano diventare Kalbelia. Quest'ultima eventualità è contemplata in relazione a matrimoni di donne *kalbelia* con uomini di altre caste ai quali è richiesto di cambiare il proprio nome, adottandone uno accompagnato dal suffisso "*nāth*", e di pagare una somma di denaro alla *pañcāyat*.

²⁴ Nel corso degli anni (dal 2006 al 2013) lo spazio effettivamente incolto che circonda il campo è andato progressivamente riducendosi: sono stati, infatti, ricavati diversi appezzamenti, rigorosamente recintanti, di terreno coltivato da

circonda l'accampamento. Ciascuna abitazione, comprensiva delle tre strutture precedentemente descritte, è a sua volta circondata da una recinzione, ricavata da un intreccio di materiali diversi fra cui legna, bastoni di bambù, rami dotati di spine, fil di ferro, filo spinato, che delimita lo spazio domestico delle singole famiglie senza che, fino al 2012, ne precludesse la facilità d'accesso e di passaggio. Tale perimetro, infatti, non circondava completamente il complesso, che rimaneva aperto su un lato e che era chiuso solo quando la famiglia si allontanava dal campo per uno o più giorni. Solo quando si verificava tale evenienza, rimanendo di fatto la casa incustodita, si aveva cura di sbarrarne ogni accesso. Si provvedeva anche a chiudere l'apertura della capanna o con una tavola di legno o con un intreccio di legna e paglia, o, in presenza di una tenda, se ne usava la copertura superiore di plastica per compattare, sigillare e stivare tutti i beni posseduti e momentaneamente abbandonati. Tali accortezze servivano soprattutto ad evitare che gli animali presenti al campo, cani e mucche nella fattispecie, entrassero nelle abitazioni minacciandone la stabilità e distruggendone il contenuto. Nel corso del 2013 questo sistema di recinzioni dal carattere sostanzialmente provvisorio è stato, però, modificato sostanzialmente: i precedenti intrecci di paglia, rametti di legno e bambù sono stati sostituiti da intelaiature di filo di ferro e spinato che delimitano permanentemente e con precisione le singole unità abitative, alle quali, peraltro, si sono aggiunti elementi del tutto nuovi che testimoniano una nuova concezione dell'insediamento da parte dei suoi abitanti. Numerose famiglie hanno, infatti, ampliato le strutture precedentemente descritte (spazio coperto costituito da capanna, tenda o casa in muratura; cucina e spazio per le abluzioni esterni) aggiungendo allo spazio domestico piccoli orti, circoscritti da rudimentali e non sempre efficaci, recinzioni, aiuole decorative, altalene per i bambini e, in generale, elementi che tradiscono una volontà di appropriazione e fruizione stabile e continuativa dello spazio, per il semplice abbellimento del quale i membri della comunità si sono dimostrati disponibili a investire tempo e denaro. Un ulteriore indizio della diversa percezione del rapporto con il campo, a

individui appartenenti ad altre caste, generalmente abitanti del vicino villaggio di Ganaheda. Oltre a ciò, nuovi vicini, dallo status sociale generalmente inferiore ai Kalbelia, si sono aggiunti al non molto distante campo *bhopa*, collocando le proprie capanne nelle immediate vicinanze del campo, in modo da circondarlo di fatto su due lati.

cui significativamente è stata imposta la nuova definizione di “*gypsy village*” in sostituzione del precedente e meno suggestivo “*camp*”²⁵, è fornito dall’acquisto, da parte di diverse famiglie, di capre e cammelli e dal conseguente impegno nel nutrirli e pascolarli. Come osservano Caroline Humphrey e David Sneath la sedentarizzazione è un “*process in time*”, riconoscibile e, per così dire, quantificabile per mezzo di “*four types of evidence: the numbers of herders who simply do not move during the year; the average length of annual migrations in the case of herders who do move; the number of fixed structures, such as pens and storage sheds used by a household; the character of local ways of life and activities*” (Humphrey e Sneath 1999, 190). I due autori fanno evidentemente riferimento al nomadismo pastorale, ma ciò non impedisce di applicare il loro schema quadripartito all’analisi e allo studio dei processi di sedentarizzazione in atto presso altre tipologie di comunità nomadi. Nella fattispecie, per ciò che concerne la comunità *kalbelia* di Pushkar, la crescente attenzione alla dimensione estetica dell’abitare, l’accurata e stabile delimitazione delle singole unità domestiche, l’aumento di case in muratura, che testimonia a sua volta un cospicuo investimento economico, e la conversione dello spazio sacro in un edificio templare, costituiscono altrettante dimostrazioni di una diversa relazione con il campo, nutrita da aspettative e speranze di continuità e stabilità. Pur non possedendo la porzione di spazio in cui dimorano, i *Kalbelia* nutrono la convinzione che il Governo indiano li omaggerà del terreno, o, nella peggiore delle ipotesi, permetterà loro di continuare a viverci indefinitivamente. I *Kalbelia* giustificano tale previsione attraverso una serie di presupposti e assiomi a cui attribuiscono un valore paradigmatico, indiscutibile e inconfutabile, tanto da ricorrervi per rendere conto delle politiche abitative adottate anche nei villaggi limitrofi di Ganaheda e Budha Pushkar. I *Kalbelia* sostengono, per esempio, che il Governo non può demolire delle case in muratura, per quanto edificate abusivamente su un terreno di proprietà statale, senza prevedere un cospicuo risarcimento alle famiglie che vi abitano. Forti dell’esperienza degli abitanti di Budha Pushkar, nessuno dei quali è

²⁵ I *Kalbelia*, nel tentativo di avvantaggiarsi il più possibile dalla presenza turistica, invitano spesso viaggiatori stranieri a far visita al proprio accampamento che, fino al 2012, veniva indicato, nelle avventurose conversazioni in inglese con i turisti, dal termine “*camp*”, sostituito nel 2013 dal più evocativo “*gypsy village*”.

legalmente in possesso dei documenti che attestino il possesso del terreno su cui sono state edificate le abitazioni, i Kalbelia ritengono che tante più case in muratura saranno presenti al campo tanto minori saranno le possibilità che il Governo sottragga loro il terreno e, con esso, la possibilità di continuare a viverci. Che delle case in muratura presenti al campo siano state, negli anni passati, demolite dalle autorità competenti non inficia, agli occhi dei Kalbelia, la bontà dell'argomentazione e la consequenzialità logica del loro ragionamento: essi attribuiscono, infatti, a quegli infelici episodi un carattere eccezionale determinato da non meglio chiarite particolari circostanze. Inoltre, essi considerano come suprema garanzia della loro futura permanenza al campo il tempio, presente *in loco* dal 2012, dedicato alla Mātājī, di cui si discorrerà a breve. La conformazione che gradualmente sta assumendo il campo sembra effettivamente alludere alla trasformazione da accampamento nomade a villaggio, dotato di strutture e spazi di carattere sia privato sia pubblico. La stessa delimitazione delle singole abitazioni per mezzo del sistema di recinzioni precedentemente descritto, dà forma a veri e propri sentieri che attraversano il campo, collegando e separando al contempo le diverse unità familiari, suggerendo l'emancipazione da un accampamento precario ed evocando l'aspetto di un villaggio. Si tenga presente come prima del 2012 non ci fosse nulla che richiamasse o evocasse l'idea di percorsi obbligati attraverso cui muoversi nel campo, agito e fruito dai suoi abitanti con la massima libertà di movimento.

Oltre agli spazi domestici di proprietà delle singole famiglie, al campo è presente una *cāy kī dukān* gestita e approntata da un abitante del contiguo villaggio di Ganaheda: si tratta in sostanza di un baracchino dotato dei pochi strumenti necessari per preparare la *cāy* (fornelletto, bombola del gas, tavolino di legno, bicchierini in plastica) e di un carretto di legno su cui sono appoggiate le poche stoviglie indispensabili all'uopo. Accanto al banco della *cāy* è stato allestito, dal medesimo individuo, una sorta di negozietto aperto, costituito da un tavolo di legno su cui sono collocati grossi contenitori di plastica all'interno dei quali sono posti biscotti, caramelle, legumi tostati, cioccolatini, bustine di *gutkā*, sigarette sfuse, fiammiferi e *bīrī*. Il negoziante, nonostante non le esponga, mette a disposizione degli abitanti del campo anche delle bottiglie da mezzo litro di una bevanda

alcolica, estremamente economica e altrettanto nociva. Occorre notare, per inciso, come il consumo di alcolici sia, fra i Kalbelia, in crescita esponenziale. I due esercizi commerciali sono posizionati in modo da formare un angolo retto, mentre di fronte alla *cāy kī dukān* è collocata una panca in pietra alta mezzo metro e lunga un centinaio di centimetri. I due negozi e la panca sono coperti da una tettoia spiovente formata da una serie di bastoni di legno piantati nella sabbia e da un'intelaiatura di bambù su cui è steso un telo di plastica. A fianco della *cay kī dukān* si apre uno spiazzo vuoto al margine del quale si trova una seconda tettoia costituita, come la precedente, da legni conficcati nel terreno sabbioso e da una copertura superiore, in questo caso piatta, risultante da un intreccio di ramoscelli e fascine, sotto la quale i Kalbelia si intrattengono bevendo il tè, chiacchierando o giocando, rigorosamente d'azzardo, a carte. Anche lo spazio comprensivo dei due negozi, che entrano in funzione all'alba e chiudono al tramonto, e dell'angolo ricreativo, è delimitato tutt'intorno da una recinzione che presenta un unico ingresso.

L'altra struttura comune presente al campo è il pozzo: fino al 2008 i Kalbelia erano costretti a recarsi a Ganaheda per procurarsi l'acqua di cui avevano bisogno. Ciò comportava un continuo andirivieni dal campo al villaggio, reso ancor più faticoso durante i mesi estivi dal clima francamente torrido. L'uso del pozzo non è soggetto ad alcun tipo di regolamentazione fra gli abitanti del campo, ma esiste un accordo tacito che ne sancisce la priorità nell'utilizzo da parte dei Kalbelia nei confronti dei Bhopa. Questi ultimi sono stanziati in un accampamento poco distante da quello *kalbelia*, di dimensioni più ridotte e privo di fonti d'acqua. Le bambine *bhopa*, incaricate di attingere l'acqua al pozzo, cercano di arrivare al campo *kalbelia* prima che i suoi abitanti si sveglino in modo da poter fare rifornimento d'acqua senza trovarsi costrette ad aspettare che tutte le famiglie *kalbelia* si siano servite del pozzo. La scorta d'acqua mattutina è infatti il primo dei compiti a cui si dedicano gli abitanti del campo.

L'edificazione del pozzo ha rappresentato un'inaspettata concessione del governo alla comunità, elargizione che appare attualmente, alla luce della costruzione della linea ferroviaria che si frappona fra lo spazio abitato dai Kalbelia e Ganaheda, ancor più preziosa. A poca distanza dal campo, in direzione di Ganaheda, corrono, infatti, i binari su cui sono destinati a passare i treni che

collegheranno nel prossimo futuro Pushkar e Delhi. Le modifiche innescate da tale rete ferroviaria, non solo nell'assetto paesaggistico in cui è immerso il campo, ma anche e soprattutto nella fruizione dello spazio da parte dei suoi abitanti, dovranno essere oggetto di futura osservazione e analisi etnografica.

Lo spazio del divino

Fra gli spazi presenti al campo destinati a una fruizione pubblica, occorre annoverare il tempio dedicato alla Mātājī. Fino al 2012 quest'ultimo era costituito da una porzione circolare di terreno collocata a poca distanza dal pozzo, in direzione del villaggio di Ganaheda. Dotato di una recinzione molto approssimativa, atta più che a chiudere lo spazio, a delimitarlo, il luogo di culto *kalbelia* si configurava come un'area circoscritta priva di qualsiasi tipo di struttura edificata e caratterizzata dalla sola presenza di due altari estremamente semplici ed essenziali dedicati alla Mātājī e a Bherujī, posti uno di fronte all'altro e separati fra loro da un paio di metri. Quello in onore della Mātājī, il più elaborato, risultava dalla giustapposizione di due bauli di metallo, appoggiati su altrettanti basamenti di pietra, separati l'uno dall'altro approssimativamente da mezzo metro. Il più voluminoso misurava all'incirca una ventina di centimetri di altezza, altrettanti di profondità, e più o meno quaranta centimetri di lunghezza. Dietro ai due contenitori si trovavano allineate sette lance in ferro, alte poco più di mezzo metro, intervallate da due tridenti dello stesso materiale e all'incirca della medesima dimensione. Nella stessa posizione si stagliava, conficcato anch'esso nel terreno sabbioso, un palo di legno in cima al quale sventolava una bandiera rossa. Appoggiata verticalmente sul supporto in pietra del baule più piccolo, accanto a cui era collocata, si trovava una cornice in legno contenente l'immagine della dea Durgā. Dietro a questo contenitore era anche presente, spostata leggermente in avanti rispetto alle lance, una sciabola conficcata nel terreno e ricoperta da una fodera di stoffa rossa. Infine, davanti al baule di dimensioni minori si trovava un braciere di terracotta alto non più di venti centimetri. Attorno al più voluminoso dei due tridenti era legata una stoffa rossa di materiale sintetico arricchita da una serie di frange di fili argentati mentre alcuni braccialetti di plastica rossa erano infilati intorno ai due spuntoni laterali. L'altare eretto in onore di Bherujī era costituito,

invece, da un cumulo di sabbia su cui era collocata una pietra di forma irregolare dipinta di arancione su un lato²⁶, dietro la quale erano piantati due bastoni di legno di diversa altezza in cima ai quali si stagliavano gli stendardi identificativi del dio. Entrambi erano notevolmente più bassi di quello su cui era collocata la bandiera rossa simboleggiante la presenza di uno spazio sacro dedicato alla Mātājī. Ai piedi del tumulo si trovava un braciere in terracotta (*dhupāniyā*) della stessa forma e dimensione di quello collocato di fronte all'immagine della dea Durgā. Dal 2007 al 2012 l'organizzazione di tale cornice sacra non ha subito modifiche sostanziali, conoscendo, però, nel corso del 2012 una totale ridefinizione che ha portato all'edificazione, in corrispondenza dello spazio precedentemente occupato dall'altare della Mātājī, di un vero e proprio tempio in muratura, costituito da un unico spazio chiuso a pianta rettangolare collocato su una piattaforma rialzata che, sul lato della porta d'ingresso, si allarga in uno spazio aperto e privo di recinzioni e elementi decorativi. A tale piattaforma rialzata si accede tramite un gradino in muratura. Accanto all'edificio sorge un santuario di conformazione e dimensioni diverse da quello appena descritto, dedicato a Bherujī, mentre di fronte al tempio della Mātājī si trova un'ulteriore, piccola, struttura culturale, dedicata anch'essa a Bherujī. I tre templi sono iscritti in una porzione di terreno delimitata da una recinzione costituita da un intreccio di ramoscelli, fascine e paglia, con una apertura in corrispondenza della porta del santuario più voluminoso, vale a dire quello dedicato alla Mātājī. L'organizzazione dello spazio sacro appena descritto è conforme al carattere e al ruolo generalmente riconosciuto a Bherujī in Rajasthan, laddove il dio, nelle sue varie forme, serve da guardiano e protettore dello spazio e degli abitanti che in esso vi dimorano. Bherujī assolve questa funzione anche in rapporto ai luoghi di culto, trovandosi spesso collocato all'entrata dei templi e, in particolar modo, dei santuari dedicati alla

²⁶ Gli elementi iconografici generalmente associati alla rappresentazione antropomorfa del dio sono i baffi e il turbante. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, l'immagine di Bherujī non si presta a un'immediata e certa identificazione: come afferma Lindsey Harlan (2003, 136) “*many crude roadside-shrine images of heroes are virtually indistinguishable from Bheruji images. Represented as a bust covered with layers upon layers of colorful foil, the identity of hero or Bheruji may remain a matter of speculation for most beholders*”.

dea. Rappresentazioni antropomorfe o aniconiche del dio si trovano di sovente in corrispondenza dei luoghi d'accesso, interni o esterni, all'edificio templare e, altrettanto frequentemente, esse accompagnano l'immagine della dea. Come quest'ultima, Bherujī “*divides along color lines. He appears as Goraji, the 'Light One' and Kalaji, the 'Dark One'*” (Harlan 2003, 135). Le due forme, pur conservando un'autonomia iconografica e mitologica e avendo santuari loro propri, affiancano spesso la Dea, similmente a quanto avviene nello spazio sacro del campo *kalbelia*. In questo caso la *mūrti* della dea, conservata all'interno del tempio più ampio e articolato, non è circondata dalle rappresentazioni antropomorfe dei due Bherujī, ma la giustapposizione delle tre figure è tradotta nella disposizione dei tre santuari, che vede, per l'appunto, quello della Mātājī collocato fra i due dedicati rispettivamente a *gorā* Bherujī e a *kālā* Bherujī. Non si tratta, però, di un affiancamento lungo un'immaginaria linea retta poiché il tempio di *kālā* Bherujī si trova di fronte e non accanto a quello della Mātājī. E' possibile che tale organizzazione dello spazio sacro risponda a un'effettiva esigenza rituale legata alla celebrazione di Navarātrī e, nella fattispecie, alla logica che governa l'offerta di sacrifici cruenti alla dea. Secondo Lindsey Harlan, la cui affermazione ci permette di estendere l'osservazione a un contesto più ampio di quello descritto dall'esperienza *kalbelia*, “*Iconic or aniconic stone representations of Bherujis are typically located just outside or inside entryways. Here the blood offerings to goddesses are frequently made*” (Harlan 2003, 135). Effettivamente, per quanto ci è stato dato osservare, lo spazio che, all'interno del recinto sacro *kalbelia*, ospita il sacrificio cruento, la descrizione del quale sarà offerta al lettore a breve, è quello prospiciente il tempio di *kālā* Bherujī.

La riorganizzazione del luogo di culto, e la conseguente edificazione del santuario dedicato alla Mātājī, sono state finanziate essenzialmente da Shiva Nath e sua moglie Sunita, la cui casa confina con lo spazio templare. Pur non essendoci limiti di sorta alla fruizione del tempio da parte degli abitanti del campo, la gestione dell'edificio, con tutto ciò che comporta, è essenzialmente prerogativa di Shiva Nath. Quest'ultimo non solo si preoccupa di mantenere pulito il luogo, ma anche di officiare la *pūjā* quotidiana e tutti gli atti culturali associati a particolari momenti del calendario devozionale *hindū*. Particolarmente rilevante e significativo il ruolo rivestito dall'uomo in

occasione delle celebrazioni di Navarātrī. Prima che il tempio della Mātājī fosse costruito, in occasione della festa di Navarātrī e durante tutti i nove giorni che ne scandiscono le celebrazioni, il precedente altare dedicato alla dea veniva coperto da una sorta di rudimentale gazebo chiuso su tre lati, quello posteriore e i due laterali, e costituito da un'intelaiatura lignea su cui erano disposte stoffe variopinte, decorate da disegni geometrici e rappresentazioni antropomorfe e naturaliste di chiara ispirazione *rājasthānī*. I due bauli in metallo venivano, inoltre, spalancati, e il più grande era completamente rivestito da un tessuto di cotone rosso. Diversi stendardi dello stesso colore erano piantati accanto ai due contenitori, dentro i quali erano riposte piume di pavone, stoffe rosse e immagini della dea e del dio Śiva, opportunamente inghirlandate da numerose collane di fiori freschi, per lo più rose e tageti. Le estremità appuntite delle lance erano dipinte di rosso e sulle punte vi erano conficcati dei limoni²⁷. Accanto al baule più piccolo, da cui traboccavano stoffe rosse, era appoggiata una grande conchiglia bianca, *śaṅkha*, e diversi contenitori in rame usati come porta incensi o contenenti acqua e polveri colorate. Il braciere era spostato di fronte al contenitore più grande, ai cui piedi erano appoggiate una serie di noci di cocco tagliate a metà. In prossimità del recipiente in terracotta ricolmo di brace, c'era un basso cuscino di forma rettangolare, lungo più di mezzo metro e largo una trentina di centimetri, anch'esso di colore rosso.

La celebrazione *kalbelia* di Navarātrī prevede che una delle nove notti che descrivono la durata della festa sia dedicata al canto delle lodi della dea²⁸. In tale occasione si ricorre ai servigi di cantanti, sempre appartenenti al gruppo endogamo, ma provenienti da altre località, in grado di intonare, dirigere e accompagnare musicalmente per tutta la notte la recitazione dei *bhajan* in onore della dea. Si tenga

²⁷ Il valore apotropaico attribuito ai limoni in Rajasthan è suggerito dall'uso, ampiamente diffuso nella regione, di collocarne due, separati da uno o più peperoncini verdi, in corrispondenza di porte, finestre e usci. A tale amuleto, realizzato oggi giorno anche in plastica, è attribuita la capacità di proteggere dalla *burī nazar*, il malocchio.

²⁸ Ho osservato in due occasioni, nel 2009 e nel 2010, lo svolgimento della nottata dedicata ai *bhajan* e al sacrificio cruento di animali in onore della dea: si noti come, nella testualizzazione della note di campo, abbia deciso di ricorrere ai tempi del passato per descrivere e riferirmi a situazioni e momenti relativi a uno o all'altro dei due festeggiamenti.

presente che, come opportunamente ricorda Daniel Gold, i Kalbelia quali appartenenti al Nātha *sampradāya* sono spesso ricercati in veste di “*singers of esoteric hymns [...] Talented singers travel around the area for weeks or months, getting feasted and collecting cash gifts for participating in all-night song fests*” (Gold 1999, 36). Poiché chi scrive non ha avuto occasione di ripetere dopo il 2010 l’osservazione delle modalità di festeggiamento di Navarātrī, la seguente descrizione farà riferimento alla precedente organizzazione e disposizione della dimensione sacrale. La compagine di cantanti, invitata a sedersi all’interno dello spazio templare, vi rimase fino alle prime luci dell’alba, accompagnata dalla popolazione maschile del campo. Mentre, infatti, gli uomini si unirono a cantanti e musicisti all’interno del recinto sacro, le donne ne rimasero al di fuori. Fra queste, le più ispirate dal clima devozionale, indipendentemente dalla loro età, omaggiarono la dea con danze soliste. Appare particolarmente significativa la ripartizione di genere adottata dagli abitanti del campo in questa particolare occasione: sebbene la distribuzione di uomini e donne in due gruppi rigorosamente separati sia conforme all’uso *rājasthānī*, che prevede che in ogni funzione pubblica e privata gli appartenenti ai due sessi abbiano cura di non mischiarsi, essa costituisce una sensibile eccezione alla consuetudine *kalbelia*. In nessun’altra circostanza, di carattere pubblico o privato, ho registrato una ripartizione dei membri della comunità *kalbelia* in raggruppamenti separati e sessualmente omogenei, come, peraltro, è d’uso nella regione e come è, per l’appunto, capitato durante le due celebrazioni di Navarātrī a cui ho partecipato.

In entrambe le occasioni a cui fa riferimento la presente descrizione, poco prima dell’alba, i *bhajan* si interruppero e l’aspetto devozionale del culto fu sostituito da quello più propriamente rituale, a cui, significativamente, partecipò un’esigua minoranza degli abitanti del campo, molti dei quali, a questo punto, dormivano. Un certo numero di capre, che varia di anno in anno in dipendenza dalle possibilità economiche dei membri della comunità, i quali contribuiscono, in proporzione minore o maggiore, al loro acquisto, fu condotto all’interno dello spazio templare. Nel settembre del 2009, quando chi scrive assistette per la prima volta alle celebrazioni di Navarātrī al campo, furono offerte tre capre, una con il vello a chiazze bianche e marroni, una completamente marrone e una bianca. Ciascun

animale, posizionato nello spazio compreso ed equidistante fra i due altari, quello della Mātājī e quello di Bherujī, fu prima tramortito con un colpo di sciabola e poi, in rapida successione, sgozzato con il medesimo strumento. I tre atti sacrificali si consumarono uno dopo l'altro, separati da intervalli di pochi minuti, durante i quali le teste degli animali furono collocate sull'altare di Bherujī, mentre i corpi furono appoggiati sempre all'interno del recinto sacro, ma in posizione decentrata e periferica rispetto ai due tempietti. Il sangue delle tre capre venne parimenti raccolto in un recipiente, il cui contenuto fu bevuto da Shiva Nath. Quest'ultimo durante il sacrificio delle capre, rimase vicino all'altare della Mātājī entrando gradualmente nello stato alterato che lo rese protagonista delle fasi successive del rituale. Suo fratello, Manghilal Nath, in piedi accanto a lui, introdusse l'uccisione degli animali recitando in forma di litania i nomi della dea. Nel frattempo²⁹ un gruppo di uomini iniziò a scuoiare i cadaveri delle tre bestie, operazione che richiese un certo lasso di tempo e che fu seguita dal taglio e dalla ripartizione della carne che, nel corso di quella stessa mattinata, fu distribuita tra le famiglie che avevano in precedenza contribuito all'acquisto delle capre. Una minima parte della carne fu cotta e offerta, al termine del rituale, a tutti i presenti, quale *prasād*. Mentre alcuni uomini erano impegnati a macellare le capre, lo stato di *trance* di Shiva Nath si fece più pronunciato, specialmente quando gli fu avvolto un panno rosso intorno al corpo, dal quale fu completamente coperto. Abbandonata la posizione stante, Shiva Nath, seduto, tremante e con il volto nascosto dalla stoffa, iniziò a proferire parole e frasi con una voce visibilmente alterata. L'uomo rimase in tale condizione per un lasso di tempo abbastanza lungo, circondato da un capannello crescente di Kalbelia che cercavano di relazionarsi con lo spirito della Mātājī incarnato dall'uomo, proteggendo, nel contempo, quest'ultimo, dalla frenesia che lo attraversava. A fasi in cui il corpo di Shiva Nath era scosso da

²⁹ La difficoltà non solo a descrivere, ma ancor più a osservare, una scena agita da più persone in contemporanea in porzioni contigue, ma diverse, di spazio, è enorme. Una traduzione adeguata e un'osservazione scrupolosa può avvenire, a parere di chi scrive, o moltiplicando le occasioni di partecipazione all'evento, o ricorrendo a una pluralità di individui impegnati a registrare, da prospettive multiple con adatta strumentazione audio-visiva (videocamere, registratori, microfoni), la *performance* rituale. Evidentemente la seconda opzione costituirebbe l'*optimum*.

tremiti e sussulti seguirono momenti di prosternazione completa e di rigidità tale che ad un certo punto la sua intera figura, avvolta nel panno rosso, fu sollevata da due uomini che ne reggevano rispettivamente testa e piedi, permettendo, a coloro che desiderassero ricevere una benedizione, di passare sotto il corpo abitato dalla Mātājī. I genitori fecero sfilare i propri figli sotto la figura rigida e immobile e anche alcuni adulti si sottoposero al beneaugurante passaggio.

La *trance* che colse Shiva Nath si manifestò attraverso quei sintomi di carattere nettamente psicopatologico che la letteratura sull'argomento³⁰ invariabilmente enuclea: i posseduti danno innanzitutto l'impressione di aver perso il controllo del loro sistema motorio. Dopo essere stati scossi da convulsioni spasmodiche, si lanciano dritti davanti a loro, come proiettati da una molla, girano freneticamente, si irrigidiscono sul posto, oscillano, barcollano, si riprendono, perdono nuovamente l'equilibrio per sprofondare infine in uno stato di semi-deliquio.

Sarà, a questo punto, opportuno spiegare come i membri della comunità di Pushkar riconoscano, sia in Shiva Nath, sia in Bhanvari Nath, personalità in grado di accogliere nel proprio corpo la Mātājī che per loro tramite fornisce indicazioni relative soprattutto alla cura da disagi e patologie che non trovano soluzione nella medicina allopatrica³¹. Nella fattispecie entrambi gli uomini sono posseduti dalla

³⁰ La bibliografia sulla possessione è vastissima, spaziando dall'antichità, non solo classica e occidentale, fino ai giorni nostri, ed è riferibile a centinaia, forse migliaia, di diverse culture. Naturalmente la conoscenza di tale patrimonio è premessa necessaria, seppure insufficiente e talvolta addirittura fuorviante, per affrontare i problemi della ricerca sul campo relativa ai fenomeni di possessione. In questa sede ci si riferisce essenzialmente ad esperienze etnografiche personali e alla consultazione della letteratura (Claus 1975; Claus 1979; Kakar 1982; Obeyesekere 1981; Obeyesekere 1984; Nuckolls 1991; Snodgrass 2002; Gold 1988; Carstairs 1983) di area indiana/*rājasthānī*, nel tentativo di evitare di perdersi in comparazioni transculturali di nessun valore euristico. Come scrive Ioan M. Lewis (1971, 11) nella prefazione al suo celebre libro *Ecstatic Religion*, "è noto che gli antropologi sono prigionieri delle aree in cui conducono le loro intensissime ricerche di prima mano. Quando, in cerca di qualche elemento teorico, si avventurano al di là di questi confini protettivi, diventano estremamente eclettici e sono costretti a far largo uso del generoso consiglio dei colleghi".

³¹ "Possession-mediumship, the expected possession of a specialist by a spirit for the purpose of soliciting knowledge and assistance, is a form of divination which occupies an important place in the ethnomedical tradition of village

propria *kuldevī*, che per Shiva Nath è Cāmuṇḍā. I Kalbelia si riferiscono a tali individui con il termine “*devātā*”, che traducono in inglese con l’espressione “*magic man*”. I *devātā* possono appartenere anche ad altre caste ed essere ricettacolo di altre forme divine (Kumar 1984, 47-51; 64-66) e i Kalbelia non esitano a consultarli ogni volta che non trovano sollievo da problemi di natura fisica nelle strutture ospedaliere a cui, in prima istanza, sempre ricorrono. I Kalbelia condividono con la popolazione rurale del Rajasthan un atteggiamento squisitamente pragmatico in rapporto all’ambito medico, non disdegnando di ricorrere a orientamenti e tradizioni terapeutiche ideologicamente anche molti diversi tra loro pur di alleviare o, meglio, sanare i disturbi corporei che li affliggono. Come osserva Helen Lambert, le scelte operate dai pazienti e dalle loro famiglie si basano su una vasta gamma di fattori, fra cui le risorse cognitive in loro possesso circa la natura e la causa della loro malattia; pregresse esperienze, personali o di cui si è a conoscenza, riguardo l’efficacia delle diverse cure disponibili e la competenza degli specialisti facenti capo alle diverse tradizioni mediche; concrete possibilità economiche; effettiva accessibilità ai trattamenti; valutazione della bontà, presente e passata, delle terapie adottate, e, in alcuni casi, considerazioni facenti capo al prestigio sociale delle diverse scuole mediche (Lambert 1997, 194). I Kalbelia non esitano a abbracciare nuovi orientamenti terapeutici qualora ne percepiscano l’efficacia e laddove ritengano che il malessere dipenda da entità soprannaturali, e una conferma a tale diagnosi è fornita dalla comprovata inefficacia dei rimedi offerti dalle tradizioni mediche a cui hanno accesso, essi cercano conforto nei *devātā*. Si tenga presente che, come ricorda opportunamente, Ann Gold, “*in village Rajasthan, spirits, both divine and destructive, are frequently understood to enter and control human bodies, either in response to a summons or for purposes of their own. As has been noted for many parts of India (and elsewhere in the world), episodes of spirit possession in village Rajasthan are generally distinguished according to whether their sources are deities, on the one hand or malign beings such as “ghosts” (bhut-pret) or “witches” (dakan, meli), on the other*” (Gold 1988, 35). Helen Lambert, d’altra parte, ricorda come in ambito rurale *rājasthānī*, si distinguano due tipologie di malattie: “*daktar/vaidya ki bimari,*

South Asia” (Nuckolls 1991, 63).

literally 'physician's illness'” espressione con la quale si indica un disturbo che dovrebbe essere curato da un medico, e “*devata ki bimari, literally 'deity's illness'*”, vale a dire una condizione patologica per la quale una terapia religiosa piuttosto che secolare è considerata appropriata (Lambert 1997, 194). Così come i Kalbelia non esitano a consultare *devātā* di altri gruppi castali per fronteggiare le “*devātā kī bīmārī*”, le qualità terapeutiche di Shiva Nath e Bhanvari Nath sono riconosciute e ricercate da individui appartenenti anche ad altri gruppi sociali. Il rapporto estatico, istituzionale e formalmente definito che i *devātā* intrattengono con l’aldilà, con la realtà metaumana, è posto, infatti, al servizio della comunità (Mastromattei 1988, 102).

La figura del *devātā* osservata fra i membri della comunità *kalbelia* si conforma in parte alla descrizione di Mastromattei del *jhākri*³², lo sciamano di area nepalese, il quale “è un individuo che cade in trance e in quell’occasione delle voci parlano attraverso il suo corpo, che gli permettono di diagnosticare malattie e talvolta guarirle, di dare consigli riguardo al futuro e di spiegare fatti attuali alla luce di eventi che ebbero luogo nel passato. Egli è dunque al tempo stesso un intermediario privilegiato tra gli spiriti (che causano e guariscono le malattie) e gli uomini; tra il passato, il presente e il futuro; tra la vita e la morte e- in un certo modo- tra l’individuo ed una certa mitologia sociale” (Mastromattei 1988, 79). Come il *devātā*, anche il *jhākri* è consultato quando il ricorso ad altri specialisti è risultato “insoddisfacente o insufficiente” oppure quando si ha motivo di credere che “la propria condizione, penosa o difficile, sia legata a cause che soltanto un *jhākri* possa identificare, personalizzare e affrontare” (Mastromattei 2000, 149).

I contesti entro cui operano i *devātā kalbelia* sembrerebbero alludere a vere e proprie sedute sciamaniche le quali, “notturne nella grande maggioranza dei casi, si svolgono per varie cause. Possono essere sedute di cura, nel caso vi siano uno o più malati le cui

³² La possessione in area himalayana è stato oggetto, oltre che delle ricerche di Mastromattei, anche delle indagini di Daniela Berti (2001), concretizzatesi in una sintesi rigorosa e brillante dei rapporti fra diversi tipi di possessione, e, nella fattispecie, fra quelli facenti capo geograficamente alla valle di Kullu (Himachal Pradesh) e alla zona centro-occidentale del Nepal. I *jhākri* del Nepal centro-occidentale sono stati, inoltre, approfonditamente studiati da Gregory Maskarinec (1989, 1995).

malattie siano comunque causate da spiriti; sedute di divinazione; oppure sedute che hanno come unico scopo, l'offrire dei sacrifici di sangue alle divinità, per ottenere fortuna e prosperità per il villaggio o anche solamente per preservarsi dall'invio di calamità e sciagure da parte delle divinità inappagate" (Mastromattei-Nicoletti-Riboli-Sani 1995, 171). Tuttavia, nonostante la condivisione di un certo numero di caratteristiche e tratti comuni, il *devātā kalbelia* non è perfettamente riconducibile alla figura dello sciamano, così come descritta e tratteggiata dalla letteratura di riferimento. Gli elementi che segnano la distanza fra le due personalità alludono sia a caratteristiche dello schema rituale entro cui operano, sia alle modalità di acquisizione dei poteri che ne definiscono ruolo e funzione. Tuttavia, entrambi gli specialisti condividono, oltre alle peculiarità già segnalate, la propria attività qualificante la quale, tanto per il *devātā kalbelia* quanto per lo sciamano, consiste nel "*modificare situazioni di fatto, con l'appoggio di divinità e spiriti adiutori, ma senza l'atteggiamento di latria che è proprio dei sacerdoti*" (Mastromattei 2000, 148).

La funzione di *devātā* è esercitata con regolare sistematicità specialmente da Bhanvari Nath, il quale, ogni sabato, presso la sua abitazione, si mette a disposizione di chiunque confidi di trovare nel suo corpo abitato dalla *Mātājī* una soluzione ai propri problemi. Bhanvari dal 2007 risiede con la propria famiglia allargata in un terreno vendutogli da Gulabo³³ e confinante con la proprietà del fratello di quest'ultima. Le case in muratura dei due nuclei familiari facenti capo a Bhanvari e al fratello di Gulabo costituiscono il secondo agglomerato di abitazioni *kalbelia* presente a Pushkar. Si tratta di due costruzioni in cemento, di cui molto ampia quella in cui vivono i parenti della famosa danzatrice, e di una serie di tende in cui sono dislocati i genitori di Bhanvari e le famiglie dei suoi fratelli minori. Bhanvari possiede un tempio, dedicato anch'esso alla *Mātājī*, strutturalmente più elaborato, ma di dimensioni minori, rispetto a quello di Shiva in quanto consta di una struttura in cemento, per la descrizione della quale si rimanda all'apparato fotografico, arricchita dalla stessa tipologia di elementi: un'immagine di *Durgā*, accompagnata in questo caso anche da rappresentazioni della dea *Kālī*, profusione di tridenti e di elementi in ferro, fra cui la sciabola di cui si

³³ Gulabo è la più famosa e probabilmente talentuosa danzatrice *kalbelia*.

sarà ormai compresa la funzione rituale, un braciere in terracotta, varie stoffe rosse, un cuscino rettangolare e uno stendardo del medesimo colore. Il complesso devozionale di Bhanvari associa il tempio della Mātājī ad un *liṅga*, ad un altare dedicato a Bherujī e a uno in onore di Bābā Ramdev, riconoscibile dalla caratteristica bandiera variopinta. Illustrandomi la disposizione e l'articolazione delle componenti del proprio spazio culturale, Bhanvari affermò che la divinità dominante fra le quattro è Bherujī, il cui santuario domina, da un punto di vista spaziale, la successione costituita dal tempio della Mātājī, dal *liṅga*, e dall'altare dedicato a Bābā Ramdev, essendo posizionato di fronte a tale fila, in corrispondenza del tempio della Mātājī. Ed è proprio nella porzione di terreno antistante quest'ultimo che Bhanvari, ogni sabato esplica, sollecitato dalle richieste degli astanti, le proprie funzioni di *devātā*. Il momento della giornata deputato all'assunzione di tale ruolo è descritto dalle ore immediatamente successive al tramonto. Il rituale nella sua forma più semplice prevede che il *devātā* entri gradualmente in uno stato di *trance*, indotta senza il ricorso a nessun tipo di sostanza psicotropa e senza l'accompagnamento di alcuna sonorità. Il *devātā kalbelia* padroneggia completamente lo stato di *trance* da cui entra ed esce a suo piacimento: è lui a “dettare i termini e la durata degli accordi col mondo sovranaturale” (Mastromattei-Nicoletti-Riboli-Sani 1995, 175). Seduto, con indosso una *dhotī*³⁴ e con una stoffa rossa che ne copre il viso, le spalle e parte del busto, il *devātā* inizia a tremare e ad emettere suoni e frasi con una voce sensibilmente alterata, comandando all'individuo, che sarebbe impreciso definire “paziente”, una serie di azioni e movimenti. Tuttavia, a seconda delle istruzioni fornite dalla Mātājī, la prassi rituale può notevolmente complicarsi e richiedere l'uso di una serie di elementi aggiuntivi. Nell'estate del 2007 una turista australiana, consigliata da una signora italiana che da oltre dieci anni soggiorna per protratti periodi di tempo a Pushkar, decise di rivolgersi a Bhanvari perché, a suo dire, era tormentata da una non meglio precisata entità sovranaturale. Tale convinzione le fu instillata in Australia da un praticante di medicina alternativa di origini asiatiche. Poiché la conoscenza di Bhanvari

³⁴ Sia Shiva Nath, sia Bhanvari Nath, nell'espletamento del loro ruolo di *devātā* indossano sempre e rigorosamente la *dhotī*, evitando sistematicamente calzoncini, jeans o pantaloni. Inoltre, anche per tutta la durata di Navarātrī, indipendentemente dal fatto di trovarsi all'interno o all'esterno del tempio, ricorrono al medesimo indumento.

dell'inglese è assai limitata, la giovane mi chiese, non solo di condurla a casa dell'uomo, ma anche di farle da interprete nella spiegazione del problema. A sua volta Bhanvari, che non si sottrasse alla richiesta d'aiuto, mi pregò di essere presente al rituale in modo da tradurre alla turista gli ordini che avrebbe ricevuto dalla Mātājī. Durante la seduta Bhanvari ordinò alla ragazza di compiere una serie di azioni, fra cui girare in cerchio nello spazio antistante al tempio per un certo numero di volte, sdraiarsi in posizione supina, rialzarsi, rispondere ad alcuni interrogativi. Alla giovane fu detto che lo spirito che la tormentava apparteneva a un suo corteggiatore deceduto prematuramente di morte violenta il quale, essendo stato da lei rifiutato in vita, si stava ora vendicando provocandole i disagi che avvertiva. La ragazza confermò l'esistenza di un suo innamorato non corrisposto rimasto ucciso in un incidente d'auto. La conformità della diagnosi e della eziologia fornite dalla Mātājī alla sua esperienza personale la convinse, pertanto, a proseguire la seduta, assecondando le richieste formulate da Bhanvari, il quale, ritornato in sé dallo stato di *trance*, mi chiese di tornare a Pushkar e di procurarmi: ventuno limoni, una bottiglia di whisky, cinque collane di fiori, due dolci di sette qualità diverse, alcuni spilli, dell'henné e due bottigliette di profumo. Accompagnata da un fratello minore di Bhanvari andai alla ricerca di tutto il necessario e una volta completati gli acquisti ritornai alla piattaforma rituale. In questa seconda parte del rito, Bhanvari fece copiosamente ricorso alla bottiglia di whisky e ordinò a un membro della sua famiglia, sempre nello stato di alterazione in cui il proprio corpo era strumento della Mātājī, di riempire una *thālī*³⁵ con parte del materiale da me precedentemente acquistato. Ciò fatto, volle che, io e suo fratello portassimo il piatto al di là della strada che costeggia il campo in cui ci trovavamo. Nel fare ciò dovemmo portare con noi un tridente di ferro e avere cura, una volta depositata la *thālī*, di non staccarvi mai le mani fino a quando non fossimo ritornati nello spazio antistante il tempio della Mātājī. Ciò fatto, riconsegnammo il tridente e ci sciacquammo le mani. A questo punto la seduta potette dirsi conclusa: Bhanvari legò un filo nero intorno agli alluci della giovane australiana e le consegnò della brace che avrebbe dovuto sciogliere in un po' d'acqua e bere nei giorni seguenti. Bhanvari, che mi sembrò francamente ubriaco, ci tenne a precisare che l'alcool non era stato

³⁵ Piatto di metallo.

bevuto da lui, bensì dalla Mātājī, tanto che, a suo dire, egli non ne aveva avvertito neanche l'effetto. Tale affermazione è interessante perché allude alla necessità che la seduta sia accompagnata da una ristrutturazione cognitiva di tutti gli attori, i quali sono costretti a pensare un'altra intenzionalità dietro la maschera umana che è il *devātā* e a scorgere la presenza di un altro scenario di volontà e di desideri, di conflitti e di eventi a partire da questa identificazione paradossale in cui il corpo non è un semplice ricettacolo della divinità, ma è la sua stessa struttura a modificarsi: il *devātā* è la divinità. La natura di questo paradosso si esprime anche nel fatto che lo straordinario diventa ripetitivo e atteso: Bhanvari ogni sabato, a richiesta, esplica le sue funzioni di *devātā*, circondato dallo sguardo distratto dei suoi parenti. L'alternativa ermeneutica fondamentale tra sincerità e finzione si dissolve nella proceduralità rituale, che plasma e trasforma le percezioni stesse di chi vi partecipa giungendo a produrre ciò che si è poco sopra definita una ristrutturazione cognitiva³⁶.

Centri rituali e asimmetrie spaziali

I due agglomerati *kalbelia* presenti a Pushkar contemplano, dunque, entrambi una dimensione profana, data dalla somma delle abitazioni private e, per ciò che attiene il campo che raccoglie la maggior parte della popolazione *kalbelia*, dall'insieme di alcune strutture di fruizione pubblica (il pozzo, lo spiazzo antistante alla *cāy kī dukān*, lo stesso negozio del tè e quello di generi di conforto) e una dimensione sacra, la quale non comporta solo lo spazio templare, ma, sempre in rapporto al *derā* abitato dalla più ampia comunità *kalbelia*, anche una serie di edifici templari in tutto simili alle costruzioni funebri identificate dal termine “*samādhi*”. I Kalbelia, infatti, seppelliscono i propri morti, consuetudine, in Rajasthan, comune fra molti gruppi di basso status sociale che rivendicano l'appartenenza al Nātha *sampradāya*. Entro poche ore dal decesso, il cadavere viene interrato, al di fuori dallo spazio abitato, e coperto da un cumulo di pietre alto pochi centimetri e lungo approssimativamente tanto quanto il corpo sdraiato del defunto. In concomitanza con la celebrazione della cerimonia funebre nota come *mausar* su questa prima sepoltura è edificata una tomba che consta di una piattaforma rettangolare alta

³⁶ Un'analisi degli “effetti di realtà” provocati dalla rappresentazione rituale è contenuta in (Métraux 2001).

all'incirca un metro e mezzo e lunga due. In corrispondenza di uno dei due lati più corti della costruzione sono presenti due gradini che consentono di accedere agevolmente alla piattaforma, sulla quale, lungo il lato opposto a quello da cui si sale, si trova una struttura rettangolare lunga quanto il lato più corto della piattaforma, chiusa su quattro lati, i due laterali, quello superiore, separato dalla superficie della piattaforma da approssimativamente mezzo metro, e quello posteriore, il quale si prolunga in altezza disegnando una sorta di triangolo, il cui vertice allunga di un altro mezzo metro l'altezza complessiva del monumento. All'interno di questa seconda costruzione rettangolare è collocata una lastra di pietra bianca sulla quale, sotto ad un'immagine convenzionale raffigurante un uomo dotato di turbante, di lunga e folta barba e baffi neri, seduto con le gambe raccolte in posizione yogica, con una mano in *abhayā mudra*³⁷ e l'altra intenta a sgranare un rosario, è inciso il nome del defunto e la data in cui è stato celebrato il suo *mausar*. Poiché un unico *mausar* può onorare la memoria di più di un individuo, tali monumenti funebri possono parimenti commemorare più defunti. Ciò vuol dire che, a rigor di logica, ciascuna tomba è associata a un *mausar* e non a un individuo. Si tenga presente che l'edificazione della tomba precede immediatamente il *mausar*, durante lo svolgimento del quale si associa formalmente, attraverso apposito rituale, il sepolcro alla memoria di colui o di coloro a cui è dedicata la cerimonia. Fra la celebrazione di quest'ultimo e il momento dell'effettivo decesso possono trascorrere anche diversi anni, durante i quali la famiglia del morto è impegnata a raccogliere il denaro necessario ad affrontare gli ingenti costi associati al *mausar*. Si tratta di un periodo in cui, teoricamente, i figli della persona deceduta dovrebbero evitare ogni spesa superflua, accelerando in questo modo l'adempimento delle ritualità associate al *mausar*. Tutti gli acquisti ritenuti non strettamente indispensabili sono giudicati severamente dalla comunità *kalbelia*, in quanto causa di inutili e gravi rallentamenti all'adempimento del fondamentale obbligo di celebrazione del *mausar*. Le pressioni esercitate dalla casta in questo senso sono estremamente vincolanti nell'orientare il comportamento dei membri del gruppo, la cui prassi individuale è fortemente soggetta al giudizio morale della comunità. Il legame fra onore familiare e dispiego di possibilità economiche e materiali si

³⁷ Il gesto dell'“assenza di paura” .

manifesta, d'altra parte, in tutta la sua cogenza in relazione al *mausar*. La constatazione di Jeffrey G. Snodgrass per cui, per la casta dei Bhat, “*at the heart of the mosar is an extreme form of competition and an attempt to distinguish oneself hierarchically from other Bhats*” (Snodgrass 2007, 111) trova una puntuale corrispondenza in ambito *kalbelia*. Secondo Snodgrass “*Bhats, to put it bluntly, sponsor mosars for name and reputation, much as the potlatch on the northwest coast of North America functioned for Native American groups there in the late nineteenth century. (...) The mosar feast resonates with many other traditions documented by anthropologists which demonstrate a similar use of money, property, gift transactions, and ritualistic spending both to promote selfish-individualistic interests as well as to domesticate impersonal cash and commodities in order to build social ‘capital’ and relations of various kinds*” (Snodgrass 2007, 111). Il *mausar* rappresenta un investimento economico poderoso giustificato tanto da ambizioni, quanto da ansie di legittimazione sociale e volto a incrementare lo status e la reputazione familiare all'interno della casta. La ricerca di consenso e di approvazione sociale è per i Kalbelia assolutamente prioritaria rispetto al perseguimento di un immediato benessere materiale: il denaro investito in un *mausar* consentirebbe, infatti, a ciascuna famiglia allargata di vivere agiatamente per molti mesi ma, evidentemente, rispondere adeguatamente alle aspettative della società *kalbelia* è molto più importante che garantirsi una quotidianità serena e priva di patimenti. Si osservi, inoltre, come raramente i Kalbelia dispongano del capitale necessario a sostenere le spese di un *mausar*: nella maggior parte dei casi essi accumulano la somma richiesta contraendo debiti all'interno e all'esterno della casta. Il finanziamento del *mausar* compete ai figli maschi e a eventuali figlie nubili del defunto, mentre quelle sposate non hanno in tal senso nessun obbligo. Il *mausar* dei Kalbelia non coincide con il banchetto offerto in Rajasthan il dodicesimo o il tredicesimo giorno dopo l'avvenuto decesso. Generalmente, infatti, il *mausar* celebrato dalla maggior parte delle caste *rājasthānī* completa il periodo di lutto indicato dall'espressione “*bārah din*”, il quale si estende per i dodici giorni successivi alla morte. Al termine di questo lasso di tempo, che per alcune caste coincide con il dodicesimo giorno, mentre per altre con il primo giorno successivo al “*bārah din*”, si invitano i membri del proprio gruppo endogamico, ma non solo, a partecipare all'offerta

rituale di cibo cotto in cui consiste il *mausar*. Ogni casta ne declina le celebrazioni secondo logiche e modalità proprie, invariabilmente accomunate, però, dall'elemento centrale della commensalità. La prassi *kalbelia* contempla l'osservanza del *bārah din*, ma non fa coincidere il *mausar* con l'offerta di cibo con cui pure questa prima osservanza funebre si conclude.

Il *mausar* celebrato dai Kalbelia dura tre giorni e prevede la partecipazione di migliaia di appartenenti alla casta: la famiglia del morto estende diffusamente l'invito nella speranza che sia ampiamente accolto specialmente dagli individui dotati di maggior prestigio in seno alla comunità *kalbelia*. La partecipazione ad un *mausar* si configura, d'altra parte, come una sorta di obbligo, che, se non onorato, costituisce motivo di offesa: negare immotivatamente la propria presenza a tale cerimonia funebre autorizza i parenti della persona deceduta a sentirsi insultati, tanto più se il diniego proviene da individui noti personalmente. Anche le modalità di partecipazione al *mausar* rivelano la stima in cui è tenuta la famiglia del morto da parte dei membri della casta: il danneggiare volontariamente il materiale affittato (sedie, tende, gazebo, *toran*) o lo sprecare scientemente il cibo offerto, sono strumenti attraverso cui i Kalbelia esprimono il proprio biasimo, disprezzo e mancanza di rispetto nei confronti della famiglia della persona deceduta.

La partecipazione a un *mausar* è descritta in *hindī* e in *mārvāṭī* dall'espressione "*mausar khānā*", da cui si evince come l'azione principale connessa alla cerimonia sia il cibarsi. Oltre alla commensalità condivisa, lo svolgimento del *mausar* contempla, fra i suoi aspetti maggiormente caratteristici, l'istallazione nel monumento funebre della *mūrti* raffigurante, in modo convenzionale, il morto: la mattina del secondo dei tre giorni dedicati alla commemorazione funebre una parte dei parenti più prossimi del defunto e, nella fattispecie, i fratelli, la vedova, i figli di entrambi i sessi con i rispettivi nuclei famigliari, si reca in processione al luogo della *samādhi* dove accompagna, con una successione di atti rituali, la collocazione nella tomba dell'icona. La sequenza osservata implica innanzitutto l'accensione del fuoco in un braciere di terracotta posto di fronte all'immagine in pietra, l'offerta di alcol, di burro chiarificato e di alcuni pezzi di cocco privi di guscio al focolare e la disposizione di una certa quantità di polvere rossa ai piedi della lastra di marmo.

Accanto alla *mūrti*, debitamente inghirlandata da diverse collane di fiori, veri e finti, è accesa una sigaretta che è lasciata bruciare insieme a degli incensi. I figli maschi del defunto, alternandosi nella deposizione delle offerte e nella gestione del fuoco, sono incaricati degli atti rituali appena descritti. Portata a termine l'installazione della *mūrti* nella *samādhi*, i famigliari che hanno accompagnato la processione impongono, uno alla volta, i palmi delle mani sulla fiamma del braciere precedentemente alimentato con le offerte di alcol, burro chiarificato e cocco, per passarseli poi, in rapida successione, sul capo. Ai fini della presente argomentazione, ciò su cui si desidera attrarre l'attenzione non è tanto la descrizione e la scansione del *mausar*, il quale, come accennato, si articola in tre giorni caratterizzati da una successione di momenti rituali, ricreativi e socio-politici, quanto la forma e la funzione dei momenti funebri che testimoniano lo svolgimento di un *mausar*. Per ciò che attiene l'aspetto di tali costruzioni, occorre, innanzitutto, osservare, come non identifichi unilateralmente delle *samādhi*: come accennato in precedenza nel campo abitato dalla maggior parte della popolazione *kalbelia* presente a Pushkar sono presenti delle strutture esteticamente identiche a tali monumenti funebri che sono, però, assimilate a edifici templari. Sarebbe, peraltro, difficilmente giustificabile, alla luce delle credenze relative alla morte e all'impurità ad essa connessa, la presenza di tombe all'interno di uno spazio abitato. Lo stesso tempio di *gorā Bherujī* presente al campo riproduce la forma di una *samādhi*. Tale uniformità estetica incoraggia senz'altro a indagare l'eventuale esistenza di rapporti, tangenze o connessioni fra le forme divine a cui sono dedicati siffatti santuari e le caste che prevedono per i propri membri defunti l'edificazione di monumenti funebri dotati di tale conformazione. Per ciò che attiene, invece, la prospettiva che più direttamente interessa l'oggetto del presente contributo e vale a dire la funzione delle *samādhi kalbelia* disperse in molta parte del paesaggio *rājasthānī* si possono proporre una serie di considerazioni. A tali costruzioni, la cui forma di cubi irregolari ricorda la convenzionale rappresentazione geometrica del mondo terrestre e dell'universo manifestato, si potrebbe innanzitutto riconoscere la capacità di organizzare concettualmente lo spazio, investendolo di significati che esulano dalla concezione di esso come elemento isotropico (Remotti-Scarduelli-Fabietti 1989, 232). Le *samādhi kalbelia*, a mio modo di

vedere, alludono alla relazione esistente fra la casta e il territorio, suggerendo il radicamento della comunità endogamica nella regione e la sua implicita volontà di affermazione nello spazio e per mezzo dello spazio. I sepolcri descritti, risultato del temporaneo accorpamento della popolazione *kalbelia*, rappresentano elementi di stabilità spaziale che contrastano significativamente con il nomadismo che fino a tempi recenti ha caratterizzato la prassi e l'ideologia del gruppo. Le modalità che governano l'accesso alle *samādhi* e agli spazi templari presenti nei due campi *kalbelia* descritti, rivelano la percezione della loro sacralità da parte dei membri della casta. In prossimità di tali spazi i Kalbelia si privano, infatti, delle proprie calzature che hanno cura di mantenere all'esterno del recinto templare e a debita distanza dalle *samādhi*, sia che esse siano costituite dal solo tumulo di pietre, sia che esse abbiano l'aspetto delle costruzioni tombali descritte.

Tali luoghi di culto possono essere assimilati, nella configurazione dello spazio agito dai Kalbelia, a dei centri rituali, *“luoghi che si caratterizzano per l'aggregazione periodica dei membri di una comunità e che sono associati allo svolgimento di attività rituali collettive”* (Remotti-Scarduelli-Fabietti 1989, 45). A tale tipologia di spazi è attribuita, dalla comunità che ne fa uso, una *“particolare importanza simbolica definibile in termini di centralità. Ciò non significa necessariamente che questi luoghi costituiscano i centri spaziali di un determinato territorio; la loro centralità è individuabile nella rilevanza dei valori e dei significati simbolici ad essi collegati e delle attività rituali che vi si svolgono, nonché nel livello di aggregazione che si realizza nel corso di tali attività”* (Remotti-Scarduelli-Fabietti 1989, 45-46). La plausibilità dell'ipotesi che individua una correlazione significativa fra un elevato grado di mobilità della popolazione e di fluidità dell'organizzazione sociale e l'apparizione di centri rituali destinati a svolgere soprattutto una funzione di ancoraggio dei gruppi al territorio (Remotti-Scarduelli-Fabietti 1989, 57) troverebbe una conferma positiva nell'assimilazione delle *samādhi kalbelia* a centri rituali. A fronte dell'omogeneità caratterizzante gli spazi domestici, le *samādhi* e le strutture di culto articolano una dialettica di spazi all'interno del campo.

Il recinto entro cui sono collocati i tre altari dedicati alla Mātājī e a Bherujī costituisce un elemento di discontinuità che definisce una contrapposizione fra due spazi qualitativamente diversi, quello

templare e quello abitato. In ragione delle diverse caratteristiche attribuibili ai due ambiti, è possibile riconoscere un'opposizione di tipo asimmetrico simile a quella esistente fra un centro e una periferia, oppure fra un interno ed un esterno. Significativamente le opposizioni asimmetriche, soprattutto quelle che contrappongono un nucleo abitato al territorio circostante, o il territorio abitato da un gruppo ad una più vasta area circostante, si configurano simbolicamente come separazione di uno spazio umano e ordinato da uno spazio non umano, caotico, minaccioso, spesso agito da presenze ultraterrene. Tuttavia le opposizioni asimmetriche che individuano un centro rituale non presentano queste caratteristiche: mentre infatti nelle opposizioni asimmetriche che separano un nucleo abitato dal territorio circostante lo spazio centrale (identificato con il nucleo abitato) coincide con la sfera dell'umano e quello periferico con la sfera del "non umano", nella delimitazione del centro rituale rispetto allo spazio abitato sembra prodursi un rovesciamento dei valori simbolici, per cui il centro è associato a potenze fantasmatiche e in qualche misura proibito e pericoloso, mentre la connotazione di spazio umano, quotidiano, protettivo e rassicurante è riservata all'area periferica, quella che accoglie gli insediamenti e i nuclei abitati. Tuttavia il rovesciamento simbolico è solo apparente perché, in realtà, si tratta di due diversi tipi di opposizione. La pericolosità del centro rituale è infatti di altra natura rispetto a quella dello spazio esterno; quest'ultimo è pericoloso perché non umano o infra-umano, popolato di spiriti maligni o di stranieri ostili; invece il centro rituale è pericoloso perché, in un certo senso, vi si produce un addensamento delle qualità e degli attributi che definiscono la società. Esso racchiude infatti i simboli dei principi fondamentali del sistema dei rapporti sociali: gli altari, le immagini delle divinità o degli spiriti, le effigi degli antenati, gli emblemi dell'autorità. Il potere che emana dal centro rituale può essere visualizzato attraverso strutture connesse alle sue funzioni cerimoniali (statue, templi, altari), in assenza delle quali vi è però un mezzo ricorrente e non meno incisivo per consolidare l'immagine del potere identificato con il centro: l'accesso regolamentato e selettivo (Remotti-Scarduelli-Fabietti 1989, 102-103). L'entrata al recinto templare, nella fattispecie, è governata dalla banale, ma pur sempre vincolante, regola che impedisce di accedervi con le scarpe. Poiché ogni forma di organizzazione spaziale esige

l'istituzione della discontinuità, la dialettica fra tipologie di opposizioni spaziali governa non solo l'organizzazione interna al campo, ma anche la relazione fra quest'ultimo e i territori limitrofi. Adottando una prospettiva interna a Pushkar, i cui abitanti nella quasi totalità dei casi non hanno una conoscenza diretta del campo, l'insediamento *kalbelia* assume i connotati di dimensione periferica e in quanto tale caotica e minacciosa, in cui si riconosce una revulsione dei valori operanti nel centro, il *tīrtha* brahmanico. A loro volta i Kalbelia si riferiscono agli spazi circostanti il campo nei termini di "jaṅgal", "giungla", a suggerire la mancanza di addomesticamento di luoghi in realtà non completamente immuni da attività umana. La percezione qualitativa dello spazio, lungi dal poter tradursi in cartografie di univoca interpretazione e lettura, è, dunque, posizionale e relazionale. I luoghi e i loro abitanti descrivono, inoltre, una relazione di reciproca influenza, in cui le rispettive caratteristiche, reali, presunte o percepite, sfumano le une nelle altre, rendendo i rapporti di causa ed effetto alquanto opachi. L'esotismo e il fascino attribuiti dai turisti al campo sono, per esempio, qualità che l'insediamento eredita sia dal particolare tipo di esperienza che ne sottende la fruizione da parte dei viaggiatori stranieri, sia dai suoi stessi abitanti che a loro volta sono investiti di un riconoscimento di autenticità perché vivono in quel particolare contesto. Difficilmente quegli stessi turisti in visita a un campo nomadi nella periferia della propria città sarebbero portati a definirlo affascinante, eppure si tratta della stessa tipologia di spazio abitato, con una quantità simile di topi, insetti, sporcizia e la medesima assenza di servizi di prima necessità. Ugualmente, se i Kalbelia di Pushkar vivessero in graziose casette dotate di acqua corrente e di elettricità nel centro di Ajmer non sarebbero giudicati altrettanto autentici, tanto è vero che già il solo possesso di telefoni cellulari mina considerevolmente, agli occhi dei viaggiatori stranieri, la loro genuinità folklorica.

La relazione osmotica fra il campo e i suoi abitanti si arricchisce di un'ulteriore implicazione: come si è già avuto modo di accennare, la disposizione delle abitazioni riflette i rapporti fra i membri della comunità *kalbelia* laddove la loro maggiore o minore vicinanza traduce i rapporti e i gradi di parentela. E. T. Hall (1972, 67-91)³⁸

³⁸ Per un'applicazione degli studi di Hall alle strategie abitative dei Roma si veda Piasere 1992, 35-46.

definisce sociofugali o sociopetali gli orientamenti spaziali che respingono o attraggono, e cioè che separano o congiungono le persone, che aumentano gli stimoli dell'interazione o li diminuiscono. Le disposizioni che descrivono la maggiore sociopetalità sono quelle che coinvolgono i nuclei abitativi di parenti di primo grado. Volendo esemplificare quanto detto ricorrendo al parentado non acquisito di Sunita, la moglie di Shiva Nath, a cui si è già accennato in diverse occasioni, possiamo osservare la seguente disposizione: la capanna dove vive la madre vedova di Sunita, Kusuma Devi, con la famiglia del figlio maschio più giovane, Madan Nath, sua moglie Bala, la primogenita Kiran e l'ultimogenito Ishvar Nath, è posta accanto a quella dove abita Sunita con suo marito Shiva Nath e i loro due figli, Norath Nath e Candsuraj Nath, con le entrate delle due *jhompri* idealmente collocate lungo un'unica linea retta. La tenda di Sravan Nath, il penultimo dei figli maschi di Kusuma Devi, è collocata di fronte alla *jhompri* di quest'ultima, mentre Bheel Nath, il secondogenito, vive in una *jhompri* posizionata dietro a quella di sua madre e di fronte a quella della secondogenita. Dietro la capanna di Sunita, spostata verso destra, si trova la *jhompri* della figlia (Naturi) della primogenita, ora deceduta, di Kusuma Devi. Sempre alle spalle della *jhompri* di Sunita si trova la capanna di Sonari, la seconda figlia di Kusuma Devi. La capanna del primogenito è, invece, posta accanto a quella del secondogenito, in modo che le abitazioni dei primi due figli maschi, della seconda figlia femmina (Sonari) e della figlia della primogenita si trovino su uno stesso asse. Un secondo asse è costituito dalle abitazioni di Bheel Nath, Kusuma Devi e Sravan Nath. Dietro la casa di Sonari si trova, infine, quella della terza figlia di Kusuma Devi. Fra tutti gli otto figli di Kusuma Devi, l'unica che, pur vivendo nel campo, abita in posizione del tutto decentrata rispetto al proprio nucleo familiare di origine, è l'ultimogenita, Rakhi, la quale, prima del matrimonio celebrato nell'autunno del 2012, viveva con la madre. Le posizioni che per Hall esprimono la massima sociopetalità sono quelle che descrivono l'orientamento delle abitazioni di Sunita e sua madre (capanne contigue e entrate allineate), di Sravan Nath e Kusuma Devi (tenda e capanna una di fronte all'altra), di Bheel Nath e di Kusuma Devi, e di Sonari e della terzogenita (usci sul medesimo asse, capanne una dietro l'altra). Oltre alla lettura prossemica della disposizione delle singole dimore, occorre notare la fondamentale

omogeneità degli spazi abitativi sia nella loro singolarità, sia nella loro relazione reciproca. Con ciò si intende affermare che non si è in presenza di un sistema di opposizioni spaziali (dentro/fuori; alto/basso; destra/sinistra) che definiscono la struttura domestica. Dall'analisi della casa cabila proposta da Pierre Bourdieu (2003, 51-74) si evince come essa sia definita da due sistemi di opposizione, uno interno alla casa stessa e uno che organizza il rapporto fra l'abitazione e il mondo esterno. Un insieme di contrapposizioni omologhe (fuoco:acqua, cotto:crudo, alto:basso, luce:ombra, giorno:notte, maschile:femminile, fecondante:fecondabile, natura:cultura) anima entrambi i sistemi per cui si può affermare che "la contrapposizione che si stabilisce tra il mondo esteriore e la casa assume un senso compiuto solo se ci si accorge che uno dei termini di tale relazione, cioè la casa, è esso stesso diviso secondo i medesimi principi che lo contrappongono all'altro termine. E' perciò vero e falso nello stesso tempo dire che il mondo esterno si contrappone alla casa come il maschile al femminile, il giorno alla notte, il fuoco all'acqua ecc., perché il secondo termine di tali opposizioni si divide ogni volta nel sé e nel suo opposto" (Bourdieu 2003, 62). L'opposizione maschile/femminile, oltre ad esibire un'immediata evidenza, è quella che conserva la maggiore plasticità strutturale in quanto ogni elemento preso in considerazione può essere ricondotto a uno dei due poli e trovare la propria giustificazione e pregnanza all'interno del sistema grazie alla relazione con la sua controparte dialettica. A parere di chi scrive la raffinata analisi di Bourdieu fonda la propria validità in un presupposto sociale che non trova corrispondenza nella prassi *kalbelia* che, al contrario di quella cabila, non è basata su una netta contrapposizione delle competenze e delle prerogative di genere. Dalla descrizione del sociologo francese emerge come nella tradizione cabila il maschile e il femminile agiscano in ambiti che li competono per antonomasia. La caratterizzazione di genere degli spazi abitati è una peculiarità comune a numerose tradizioni culturali ed è stata rilevata da una letteratura³⁹ talmente vasta e eterogenea in rapporto alle aree studiate, da autorizzare a pensare che la strutturazione in spazi maschili e femminili sia una attività della stessa natura delle classificazioni simboliche, "della messa in ordine di una realtà in

³⁹ Si veda: Dumont 1972; Roubin 1970; Carol Rogers 1978; Carol Rogers 1979; Minicuci 1982; Segalen 1980, Antogini-Spini 1981; Skar 1982.

base ad universali culturali, come possono essere le direzioni, la destra e la sinistra, le categorie di alienità e appartenenza” (La Cecla 2011, 114). Franco La Cecla osserva come la distinzione in territori/luoghi maschili e femminili possa considerarsi essenziale all’insediamento: *“è come se la distinzione di spazi fosse l’ampliamento di una distinzione di corpi. Ogni individuo nel suo «genere» provoca intorno a sé un campo”* (La Cecla 2011, 118). Chi scrive, tuttavia, non ha registrato una simile trasposizione dialettica di maschile e femminile nell’organizzazione degli spazi domestici *kalbelia*, che appaiono, al contrario, agiti indiscriminatamente e senza differenze apparenti dagli appartenenti a entrambi i sessi. L’unico elemento di effettiva differenziazione nella fruizione degli spazi riguarda la predilezione femminile, da cui, però, non sono sistematicamente esclusi gli uomini, a riunirsi in piccoli gruppi e a sostare, durante la giornata, all’esterno delle singole dimore. Tale abitudine è propria della componente femminile adulta e specialmente delle madri costrette dalle multiformi richieste della loro prole a una forzata permanenza al campo e alla conseguente rinuncia a cercare occasioni di guadagno a Pushkar o ad Ajmer. Nelle coppie sposate con bambini piccoli, le necessità di allattamento impongono, pertanto, una maggiore mobilità al di fuori del campo agli uomini. Tuttavia tale ripartizione dei compiti è contestuale più che ideologica e descrive più che una regola una preferenza dettata da esigenze di carattere puramente pratico e utilitaristico. Occorre tenere presente come fra i *Kalbelia* i compiti e le competenze non siano nettamente assegnati, o, quanto meno, non lo siano indiscriminatamente in tutti gli ambiti dell’esistenza. La quotidianità *kalbelia*, almeno per ciò che concerne la comunità adulta⁴⁰ di Pushkar, presenta una accentuata interscambiabilità di genere in un gran numero di attività. Uomini e

⁴⁰ Per ciò che concerne i membri più giovani della comunità, si registrano maggiori differenze nell’adempimento delle attività domestiche e quotidiane: i bambini e i ragazzi tendono, infatti, a sottrarsi alle mansioni e alle incombenze di carattere familiare, per cui è molto raro imbattersi in figli maschi impegnati a cucinare o a fare scorta di acqua al pozzo, occupazioni, invece, a cui spesso si dedicano bambine anche solo di dieci anni. Fra i motivi che inducono diverse donne *kalbelia*, in controtendenza rispetto al generale orientamento indiano, a desiderare una prole femminile o, quantomeno, ad ambire ad avere una o più figlie femmine, occorre annoverare anche una generale maggiore disponibilità di queste ultime ad assolvere attività domestiche.

donne collaborano e si alternano nella preparazione dei pasti e del tè, nell'approvvigionamento dell'acqua al pozzo, nella cura dei propri figli, nella periodica opera di manutenzione delle abitazioni. Entrambi lavano i propri vestiti, incantano i serpenti, mendicano, lavorano nei campi, vanno al mercato, fumano, bevono alcolici, si truccano, giocano a carte, ballano. I mariti aiutano talvolta, ma è un'occorrenza piuttosto rara, le propri mogli nei lavori di cucito⁴¹ e nella produzione della bigiotteria, che si caratterizzano, dunque, per essere attività, sostanzialmente femminili. Un compito prevalentemente femminile è la pulizia degli spazi domestici con il *jhārū*, il caratteristico scopettino di uso pan indiano, che è utilizzato dagli uomini solo all'interno del recinto templare. Per inciso, l'applicazione del *jhārū* è proibita, in quanto ritenuta multiforme causa di sventura, dopo le quattro di pomeriggio: tale regola, a cui i Kalbelia si attengono scrupolosamente, è rispettata da tutta la popolazione *rājasthānī*. Le donne non condividono con la componente maschile della casta la realizzazione dei disegni corporei con l'hennè, né in relazione al mercato turistico, né per l'uso interno alla casta. Un altro ambito di competenza esclusivamente femminile è legato al ruolo e alla funzione di *dāī*, levatrice, rivestito, all'occorrenza, dalle donne anziane della comunità. Una prerogativa degli uomini *kalbelia* sembrerebbe, invece, legata all'ambito musicale, non avendo, chi scrive, mai visto una donna della comunità cimentarsi con un qualche strumento musicale. Occorre, però, precisare come l'attuale suddivisione o meglio sovrapposizione di compiti fra uomini e donne non rispecchi il dettato tradizionale, che stabiliva come, per esempio, la cattura e l'incantamento dei serpenti dovessero essere attività esclusivamente maschili. L'intercambiabilità fra generi nella maggior parte delle mansioni quotidiane sembrerebbe trovare una trasposizione nella fruizione degli spazi domestici, in relazione ai quali non appare possibile riscontrare un'identificazione di luoghi prettamente maschili o femminili. La più costante e stabile presenza delle donne sposate al campo, a cui si è precedentemente accennato, risponde a una ripartizione dei compiti familiari di carattere puramente pragmatico: assolti i propri obblighi gli uomini

⁴¹ Le donne *kalbelia*, assemblando scampoli di stoffe di vario materiale, foggia e colore, cuciono caratteristiche coperte variopinte, usate anche come stuoie e tappeti, e copricuscini fittamente ricamati con motivi geometrici di grande bellezza.

non disdegnano, infatti, di unirsi ai consorzi femminili che si intrattengono nei cortili e negli spazi esterni alle singole abitazioni. La contrapposizione avvertita da Bourdieu fra spazi interni ed esterni dell'abitazione era in ambito *kalbelia*, assai sfumata: il tempo passato si impone in quanto l'introduzione e il progressivo aumento di case in muratura ha stravolto i rapporti spaziali descritti dalle due tipologie tradizionali di abitazione *kalbelia*, la tenda e la capanna. In entrambe le strutture e in particolar modo nella *jhompri*, la dimora di ciascun nucleo familiare descrive un *continuum* in cui la porzione coperta e il cortile si coimplicano l'uno con l'altro senza divisioni nette. Basti pensare, da una parte, come l'ambito esterno e quello interno condividano un unico pavimento in calce e, dall'altra, come a fronte dell'esistenza di un uscio, non corrisponda, nella quasi totalità dei casi, quella di una porta. Tuttavia le abitazioni in muratura organizzano lo spazio in maniera del tutto diversa rispetto alla capanna e alla tenda. Occorrerà pertanto proseguire l'osservazione etnografica onde verificare se la fruizione di uno spazio domestico alternativo a quello tradizionale non comporti la ristrutturazione del rapporto fra generi e, in senso ampio, fra membri della comunità: se è vero che le relazioni fra polarità maschile e femminile si traducono nell'organizzazione e nella gestione degli spazi, è legittimo ipotizzare che la riformulazione di questi ultimi influenzi e incida sulla ripartizione di status e competenze fra generi. Riferendo l'osservazione alle abitazioni tradizionali, si può dedurre come, se la logica oppositiva che organizza la casa cabila è espressione e indice al contempo di un'opposizione di sessi operante sul piano sociale, la mancanza di una distribuzione e fruizione di genere dello spazio domestico *kalbelia* implichi l'assenza di forme di organizzazione sociale basate su una altrettanto netta contrapposizione maschile/femminile in seno alla casta. Se l'abitazione *kalbelia* non è governata da elementi di accentuata discontinuità, occorre, però, ricordare come, il campo sia strutturato in base alla fondamentale opposizione asimmetrica⁴² fra centro (nel caso specifico lo spazio culturale) e periferia (somma delle singole dimore e degli spazi di fruizione pubblica). Poiché tali opposizioni offrono il quadro

⁴² Lo stesso tipo di relazione fu descritta, per esempio, da Malinowski (1929) in relazione al villaggio trobriandese di Omarakana, studiato peraltro anche da Lévi-Strauss (1958).

cognitivo entro il quale è possibile ricondurre il sistema di rapporti gerarchici (Remotti-Scarduelli-Fabietti 1989, 170-171), è legittimo chiedersi quale tipo di gerarchizzazione sociale esprima il centro rituale *kalbelia*. Lo spazio, e il suo corrispettivo fenomenologico, il luogo, è, infatti, ampiamente utilizzato per dar forma alle relazioni fra generi: i limiti all'accesso e alla mobilità sono direttamente connessi all'appropriazione di particolari campi conoscitivi⁴³. Due delle caratteristiche più rilevanti dei centri rituali risiedono nella funzione di ancoraggio territoriale e nella trascrizione spaziale delle gerarchie (Remotti-Scarduelli-Fabietti 1989, 100). Della prima si è già discusso, mentre, per quanto concerne la seconda, si intende ora formulare un'ipotesi, che dovrà, però, necessariamente essere confermata dalla raccolta di ulteriore materiale etnografico e il cui scopo non risiede in un'ambizione di esaustività, ma nel desiderio di stimolare ricerche che ne dimostrino o confutino la validità. La logica che governa i centri rituali *kalbelia* alluderebbe, dunque, a mio parere, alla preminenza della componente maschile della casta nella relazione con il divino a cui compete la mediazione con la sfera trascendente. Appare, in questo senso, appropriata l'osservazione di Francesco Remotti secondo cui "uomini e donne hanno da costruire l'umanità: essi lo fanno unendosi e collaborando, ma anche separandosi e opponendosi. Quando il fare l'umanità diventa soprattutto una faccenda culturale (al di là della nascita fisiologica e della biologia), la separazione e l'opposizione tra le due forme di umanità – maschile e femminile – si manifestano in modo pronunciato" (Remotti 2000, 106).

Lo spazio dell'avvenire: il tempio di Kanipavjī

Si desidera ora accennare a un ultimo elemento della relazione della comunità *kalbelia* di Pushkar con il territorio: il tempio dedicato a Kanipav Nath jī, sito nelle immediate vicinanze della casa del fratello di Gulabo. Esso consiste della sola cella, *garbhagrha*, collocata su un basamento quadrato a cui si accede per mezzo di una scala dotata di sette gradini. La piattaforma è delimitata da una recinzione in muratura alta all'incirca mezzo metro e movimentata da una serie di colonnine tornite di marmo che si alternano ai volumi pieni della struttura. In cima alla scalinata è posto un basso cancello in ferro, di

⁴³ Per una disamina riassuntiva della salienza dello spazio nell'analisi della vita sociale si veda: Duranti 2001, 357-361.

fronte al quale si trova la porta della cella preceduta da due scalini semicircolari. La copertura della cella riproduce la forma di una cupola sulla cui sommità è scolpito un fiore di loto capovolto sopra al quale si staglia il *kalaśa*, il pinnacolo a forma di vaso dell'acqua. La base della copertura ogivale è decorata con un fregio di cobra che corre tutto intorno alla struttura. La cella, di forma quadrata, contiene la *mūrti* di Kanipav. L'icona è posta su muretto largo circa mezzo metro e lungo tanto quanto la parete posteriore a cui è appoggiata la statua, il cui basamento è ricoperto da una lastra di marmo, così come il gradino che lo precede e sopra al quale si trova una lastra con incise le seguenti parole in *hindī*, सौंप का जहर निकालते हुए कनिपाव नाथ जी e in inglese, *Kanipav Nathji take of possion of snake*. La *mūrti* di Kanipav, alta poco meno di un metro, raffigura un uomo giovane, seduto con le gambe raccolte e con ciascun piede che poggia sulla coscia opposta, con le piante rivolte verso l'alto. La figura è completamente coperta, ad eccezione delle mani e dei piedi, da una veste arancione scuro, la cui resa poco naturalistica tratteggia delle pieghe in corrispondenza dei polpacci e dell'ascella sinistra. Il viso, incorniciato da una sorta di aureola gialla, presenta grandi occhi neri di forma allungata che sono riprodotti come se fossero truccati con del *kājal*, lunghe sopracciglia che disegnano due archi sopra gli occhi, baffi neri e barba molto piena che ne ricopre il mento, il collo e parte del petto. Sulla fronte sono disegnate tre strisce orizzontali di colore rosso in mezzo alle quali è possibile riconoscere la riproduzione del terzo occhio. I capelli, neri anch'essi, sono folti, sciolti e lunghi tanto da lambire le spalle. Due voluminose *mālā* di semi di *rudrākṣa* ne adornano il petto, mentre alle orecchie sono scolpiti due orecchini di dimensioni altrettanto importanti. La mano destra regge la testa di un cobra, il cui corpo è arrotolato attorno al polso, mentre nel palmo della sinistra è appoggiata quella che sembra essere una ciotola. Entrambi i polsi sono adornati da bracciali di semi di *rudrākṣa*. Sul piedistallo, di colore verde acqua, su cui è collocata l'icona sono sovrainpresse le raffigurazioni di un serpente, attorcigliato sulle proprie spire, colto nell'atto di uscire da un cestino rotondo, simile a quelli usati dai Kalbelia per conservare i propri serpenti, e una conchiglia. Di fronte alla statua c'è un porta incensi di dimensioni e fattura assai modeste, mentre appoggiata all'icona si trova una piccola *mūrti* che sembrerebbe riprodurre l'iconografia pienamente antropomorfa di

Bherujī. Le pareti laterali del tempio presentano la caratteristica traforatura di molti edifici *rājasthānī*, per mezzo della quale lo spazio interno alla cella è debolmente illuminato. Il tempio, fatto costruire anni addietro da Gulabo, è completamente bianco ad eccezione del pavimento della cella, ricoperto da piastrelle di colori neutri decorate da motivi geometrico-naturalisti.

L'importanza di questo edificio non allude alla devozione o alle pratiche rituali e culturali dei membri della comunità *kalbelia* di Pushkar o, in senso più ampio, della casta. Esso, contrariamente a quanto si potrebbe essere indotti a pensare, non costituisce meta di pellegrinaggio per i Kalbelia della regione ed è raramente visitato anche da coloro che vivono a Pushkar. Di fatto, pur rivendicando la discendenza da Kanipav, gli appartenenti alla casta non gli dedicano forme di devozione culturale che sono, invece, dirette alla Mātājī, a Bherujī e a Bābā Ramdev. I Kalbelia ritengono di aver appreso da Kanipav l'arte di catturare, incantare i serpenti e di curarne i morsi per mezzo di erbe, piante e *mantra* e questo talento gli è, in Rajasthan, ampiamente riconosciuto. Il significato di questo tempio, lungi dal risiedere in un afflato devozionale, si esprime nel tentativo, più o meno conscio, di Gulabo di elevare lo status sociale del proprio gruppo endogamico attraverso la rivendicazione e l'esibizione di un legame con una tradizione religiosa "alta", quale quella dei Nātha. Sebbene nulla di preciso si sappia in relazione alle loro origini, i Nātha cominciarono ad assumere una grande importanza già intorno al XII secolo. Come afferma Dominique-Sila Khan c'è ragione di credere che *"this sect, or rather, in a broader frame work, the religious tradition it represents in various forms, was extremely popular in the subcontinent in medieval times. It is also clear, from different sources, that at least before what can be termed the process of Sanskritization of the movement, it constituted a powerful alternative to the models of Hinduism proposed by the Brahmans and the higher castes"* (Sila-Khan 1997, 51-52). La più antica indipendenza del Nātha *sampradāya* dall'ortodossia brahmanica è dimostrata, a parere della studiosa, dalla autonomia accordata, in diverse opere medievali dei Sant, ai Nātha rispetto a *hindū* e musulmani: *"one generally finds the triad Hindu-Nath-Musliman"* (Sila-Khan 1997, 52). Alcune pratiche dei Nātha, che contraddicevano apertamente l'ideologia brahmanica sfidando le logiche connesse al

rispetto della gerarchia castale, attrassero in seno alla setta numerosi gruppi appartenenti alle caste più basse e alle comunità di intoccabili. La Khan ricorda a questo proposito che “*before the Sanskritization of the Nath Sampradāy some untouchable Meghvals had even been the heads (mahants) of Nath monasteries (maṭhs)*” (Sila-Khan 1997, 52). Quali che furono le vicende che caratterizzarono la storia della scuola prima del XII secolo, è certo che a cavallo tra il XII ed il XIII secolo fu pienamente realizzata l’identificazione dei nove Nātha con i fondatori leggendari o storici del *sampradāya*. Nella miriade di liste dei nove Nātha storici i nomi che appaiono con maggiore frequenza sono quelli di Matsyendra, Gorakh, Carpaṭi, Jālandhara, Kaṇerī e Caurāṅgi. Il nome di Kanipāv, di cui esistono numerose varianti fra cui ricorrenti quelle di Kānha-pā e Kāṇipā, quando compare figura generalmente come discepolo di Jālandhara. Briggs sostiene come, a partire dal XIV secolo, la discendenza da Kāṇipā è rivendicata da una casta di incantatori di serpenti di status sociale molto basso, che lo studioso identifica con i nomi di Sepala, Sapela o Sampera (Briggs 1989).

La diversità di scrittura dei termini non è tale da impedire di scorgere nei Sapela di Briggs i Sapera, altro appellativo con cui sono noti i Kalbelia, e in Kāṇipā, Kanipav. In effetti gli studiosi (Napier 2007; White 2003, 365-367; Gold 1999, 35-53) concordano nel riconoscere nei Kalbelia una casta di *gṛhastha* Nātha, tuttavia tale percezione non è condivisa dagli abitanti di Pushkar i quali sono più propensi a scorgere nei Kalbelia un gruppo di *gypsy* piuttosto che di Nātha. I Kalbelia stessi, nel contesto di Pushkar, non sembrano interessati a sottolineare tale appartenenza: orientati al mercato turistico e ai vantaggi che ne possono trarre, adottano di buon grado la definizione di *gypsy*, sicuramente più evocativa di quella di Nātha per i viaggiatori stranieri con cui ambiscono a stabilire proficui contatti di natura economica. D’altra parte, estrapolati dalla propria dimensione quotidiana i Kalbelia di Pushkar rivendicano volentieri l’appartenenza al Nātha *sampradāya*: in presenza di Kalbelia provenienti da altre località della regione, in occasione, per esempio, di celebrazioni di carattere collettivo, essi ricorrono alla formula di saluto *ādes*⁴⁴,

⁴⁴ La formula significa “[qual è il tuo] ordine [?]”. Un’esegesi mistica interpreta il termine come “Ādi[-nāth] è il Signore [īśa]”.

espressione mai udita dal 2005 al 2013 al campo⁴⁵, ma di impiego corrente nel tempio *aghorī* della cittadina. Si tenga, inoltre, presente come i Kalbelia si servono dell'appellativo “*jogī*” per definire la propria appartenenza castale, termine che, nella loro lingua segreta, indica l'uomo adulto e il marito.

Il tempio voluto da Gulabo risponde, dunque, a parere di chi scrive, alla volontà di fondare la coscienza dell'appartenenza al Nātha *sampradāya* non tanto nei membri della casta, quanto negli appartenenti alla più ampia società *rājasthānī*. Si tratterebbe quindi di innescare un riconoscimento basato su logiche di sanscritizzazione che, non si esauriscono nella sola adozione di pratiche comportamentali associate a gruppi di alto status sociale, ma implicano anche la rivendicazione di legami con elementi della tradizione brahmanica, quale è oggi considerata la tradizione dei “nove maestri di *haṭha-yoga* (...) noti col nome di Nātha (...) il primo dei quali, Ādinātha, è identificato con Śiva” (Piano 1996, 118). Srinivas spiega, infatti, come “*the caste system is far from being a rigid system in which the position of each component caste is fixed for all time. Movement has always been possible and especially so in the middle regions of the hierarchy. A low caste was able, in a generation or two, to rise to a higher position in the hierarchy by adopting vegetarianism and teetotalism, and by sanskritizing its ritual and pantheon. In short, it took over, as far as possible, the customs, rites and beliefs of the Brahmins, and the adoption of the Brahminic way of life by a low caste seems to have been frequent, though theoretically forbidden*” (Srinivas 1962, 42). Nel caso specifico non si è in presenza dell'assunzione di elementi estranei alla casta, ma della valorizzazione di una delle prospettive attraverso cui è possibile rendere ragione della specificità del gruppo endogamico. E' la scelta di uno fra i molti riconoscimenti possibili e nella fattispecie di quello che guarda alla

⁴⁵ La Robertson (2002, 265-266) riferisce il caso di una *pañcāyat* convocata per dirimere una contesa provocata dal mancato utilizzo da parte di un Kalbelia della formula *ādeś* per salutare un altro membro della casta: purtroppo la Robertson non fornisce le coordinate spazio-temporali dell'avvenimento per cui è difficile valutare l'informazione e rapportarla a quanto osservato da chi scrive. Se fosse possibile contestualizzare l'episodio, si potrebbe, per esempio, formulare una qualche ipotesi circa l'evoluzione di un costume. In assenza di indicazioni più puntuali, non si può, invece, riflettere in modo pertinente sul dato, pur interessante, offerto dalla Robertson.

Lo spazio dell'India
Luoghi, collocazioni, orientamenti e trasposizioni

nobilitazione del patrimonio coreutico. L'avvenire rivelerà se il tempio di Kanipav assurgerà a centro rituale, se, cioè, da luogo fisico saprà diventare un valore condiviso, centro della società (*samāj*) *kalbelia* coincidente con lo spazio ideale delle prerogative che ne fondano la percezione interna ed esterna.

Bibliografia

- Angelillo M., 2010, *Tra gipsy e serpenti: etnostoria di una danza rajasthani*, in C. Natali (ed.), *Contesti etnografici dell'Asia meridionale*, vol. 5, CUEM, Milano, pp. 161-176.
- Angelillo M., 2012, *Caste in the making, Dance in the making*, «Cracow Indological Studies. History and Society as Depicted in Indian Literature and Art», XIV, Krakòw, Jagiellonian University, Institute of Oriental Studies, pp. 193-214.
- Angelillo M., 2013, *Rethinking Resources: Service Nomadism Adjusted*, in A. Consolaro e J. Guardi (eds.), *Komunikacija i kultura online, Special Issue 1, W_ndering.Exploring InFluxes and Cultures in Motion*, pp. 79-95.
- Antogini G. e Spini T., 1981, *Il cammino degli antenati, i Lobi dell'Alto Volta*, Laterza, Roma-Bari.
- Appadurai A., 2001, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma.
- Berti D., 2001, *La parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien*, CNRS Editions, Paris.
- Bharucha R., 2003, *Rajasthan an oral history. Conversations with Komal Kothari*, Penguin Books, Delhi.
- Bhattacharyya A., 1965, *The Serpent as a Folk-Deity in Bengal*, «Asian Folklore Studies», 24, 1.
- Bourdieu P., 2003, *Per una teoria della pratica con Tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Briggs G.W., 1989 (ed. or. 1938), *Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Carol Rogers S., 1978, *Woman's place: a critical review of anthropological theory*, «Comparative Studies in Society and History», 20, Cambridge, pp. 123-162.
- Carol Rogers S., 1979, *Espace masculin, espace feminin, essai sur la différence*, «Etudes Rurales», 74, Paris, pp. 84-110.

Lo spazio dell'India
Luoghi, collocazioni, orientamenti e trasposizioni

- Carstairs G. M., 1983, *Death of a Witch. A Village in North India 1950-1981*, Hutchinson, London.
- Claus P., 1975, *Possession, Protection and Punishment as Attributes of Deities in a South Indian Village*, «Man in India», 53, pp. 232-242.
- Claus P., 1979, *Spirit Possession and Spirit Mediumship from the Perspective of Tulu Oral Tradition*, «Culture, Medicine, Psychiatry», 3, pp. 29-52.
- Dumont J.P., 1972, *Espacement et déplacements dans l'habitat Panare*, «Journal del la Société des Americanistes», LXI, Paris, pp. 23-28.
- Duranti A. (ed.), 2001, *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma.
- Dushkin L., 1967, *Scheduled Caste Policy in India: History, Problems, Prospects*, «Asian Survey», 7, 9.
- Gold A.G., 1988, *Spirit Possession Perceived and Performed in Rural Rajasthan*, «Contributions to Indian Sociology», 22, 1, pp. 35-63.
- Gold D., 1999, *Yogis' Earrings, Householder's Birth: Split Ears and Religious Identity among Householder Naths in Rajasthan*, in N. K. Singh and R. Joshi (eds.), *Religion, Ritual and Royalty*, Rawat Publications, Jaipur-New Delhi.
- Gupta D., 2005, *Caste and Politics: Identity over System*, «Annual Review of Anthropology», 34.
- Hall E.T., 1972, *Sistema per la notazione del comportamento prossemico*, «VS», 2, pp. 67-91.
- Harlan L., 2003, *The Goddesses' Henchmen. Gender in Indian Hero Worship*, Oxford University Press, New York.
- Humphrey C. and Sneath D., 1999, *The End of Nomadism?: Society, State, and the Environment in Inner Asia*, Duke University Press, Durham.

- Kakar S., 1982, *Shamans, Mystics and Doctors: A Psychological Inquiry into India and Its Healing Practices*, Alfred Knopf, New York.
- Kumar P., 1984, *Folk Icons and Rituals in Tribal Life*, Abhinav Publications, New Delhi.
- La Cecla F., 2011 (ed. or. 1988), *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Lambert H., 1997, *Plural traditions? Folk therapeutics and "English" medicine in Rajasthan*, in A. Cunningham and B. Andrews (eds.), *Western Medicine as Contested Knowledge*, Manchester University Press, Manchester.
- Lévi-Strauss C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- Lewis I. M., 1971, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study on Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books, London.
- Malinowski B., 1929, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Brace&World, New York.
- Maskarineč G.G., 1989, *A Shamanic Semantic Plurality: dāmīs and jhakris of Western Nepal*, in M. Hoppal and O. J. von Sadovzsky (eds.), *Shamanism Past and Present*, Budapest.
- Maskarineč G.G., 1995, *The Rulings of the Night. An Ethnographic Exegesis of Nepalese Shaman Oral Texts*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Mastromattei R., 1988, *La terra reale. Dei, spiriti, uomini in Nepal*, Valerio Levi Editore, Roma.
- Mastromattei R., 1988, *La terra reale. Dei, spiriti, uomini in Nepal*, Valerio Levi Editore, Roma, 1988.
- Mastromattei R., 2000, *Uno sguardo miope sui riti sciamanici del Nepal*, in P. Scarduelli (ed.), *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Mastromattei R.-Nicoletti M.-Riboli D. e Sani C., 1995, *Tremore e potere. La condizione estatica nello sciamanismo himalayano*, FrancoAngeli, Milano.

Lo spazio dell'India
Luoghi, collocazioni, orientamenti e trasposizioni

- Métraux A., 2001, *La commedia rituale nella possessione*, in C. Pennacini (ed.), *Antropologia. La possessione*, Meltemi, Roma, pp. 119-138.
- Minicuci M., 1982, *Il disordine ordinato, l'organizzazione dello spazio in un villaggio rurale calabrese*, «Storia della città», 24, Milano, pp. 93-118.
- Napier J., *Of Jogis and mediators, musicologists and administrators: an elaborated field note*, «Australian Humanities Review»,
<http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-February-2007/Napier.html>
- Nuckolls C. W., 1991, *Becoming a Possession-Medium in South India: A Psychocultural Account*, «Medical Anthropology Quarterly», 5, 1, pp. 63-77.
- Obeyesekere G., 1981, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, University Press of Chicago, Chicago.
- Obeyesekere G., 1984, *The Cult of the Goddess Pattini*, University Press of Chicago, Chicago.
- Piano S., 1996, *Sanātana dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Milano.
- Piasere L., 1992, *La prossemica interfamiliare tra i Roma*, «La Ricerca Folklorica», 25, pp. 35-46.
- Rao A. and Berland J.C., 2004, *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa and Asia*, Greenwood Publishing Group, Westport.
- Rao A. and Casimir M.J. (eds.), 2003, *Nomadism in South Asia*, Oxford University Press, New Delhi, 2003.
- Reddy D. S., 2005, *The Ethnicity of Caste*, «Anthropological Quarterly», 78, 3, 2005.
- Remotti F., *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 106.

- Remotti F.-Scarduelli P. e Fabietti U., 1989, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Il Mulino, Bologna.
- Robertson M., 2002, *Snake Charmers. The Jogi Nath Kalbelias of Rajasthan*, Books Treasure, Jodhpur.
- Roubin L., 1970, *Espace masculin, espace féminin en communauté provençale*, «Annales ESC», 25, 2, pp. 337-368.
- Segalen M., 1980, *Mari et femme dans la société paysanne*, Flammarion, Paris.
- Sila Khan D., 1997, *Conversions and Shifting Identities. Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*, Manohar, New Delhi.
- Sila Khan D., 1998, *Is God an Untouchable? A Case of Caste Conflict in Rajasthan*, «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East», XVIII, 1, pp. 21-28.
- Singh K. S., 2002 (ed. or. 1993), *The Scheduled Castes*, Oxford University Press, New Delhi.
- Skar S., 1982, *Andean women and the concept of space time*, in S. Ardener (ed.), *Women and space, ground rules and social maps*, Croom Helm London and Oxford University Press.
- Snodgrass J.G., 2002, *A Tale of Goddesses, Money, and Other Terribly Wonderful Things: Spirit Possession, Commodity Fetishism, and the Narrative of Capitalism in Rajasthan, India*, «American Ethnologist», 29, 3, pp. 602-636.
- Snodgrass J.G., 2007, *Names, but not Homes, of Stone: Tourism Heritage and the Play of Memory in a Bhat Funeral Feast*, in C. E. Henderson and M. Weisgrau (eds.), *Raj rhapsodies: tourism, heritage and the seduction of history*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire.
- Srinivas M.N., 1962, *Caste in modern India and other essays*, Asia Publishing House, Bombay.
- White D.G., 2003, *Il corpo alchemico. Le tradizioni dei Siddha nell'India medievale*, Mediterranee, Roma.

L'Autore

Maria Angelillo si è laureata presso l'Università degli Studi di Milano in Lettere e Filosofia (2000) con una tesi di ambito indologico e, presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca, in Scienze Antropologiche ed Etnologiche (2006) con uno studio avente per oggetto una comunità semi-nomade del Rajasthan, che ha costituito lo spunto della ricerca condotta nell'ambito della Scuola di Dottorato in Studi Indologici e Tibetologici dell'Università degli Studi di Torino (2008/2011). Conseguito il diploma IsIAO (Istituto per l'Africa e l'Oriente) in lingua hindi (2002), ha perfezionato la conoscenza della lingua frequentando i corsi e ottenendo i diplomi della Landour Language School-North India Institute of Language Study di Mussorie (Uttaranchal-India) (2003 e 2005) e del Bhasha Bharati Institute of Hindi di Varanasi (2006). Ha insegnato lingua hindi presso la Facoltà di Scienze Diplomatiche ed Internazionali dell'Università di Gorizia (2003/2005), presso l'Università degli Studi di Macerata (2005/2007) e presso l'Università degli Studi di Milano (2007/2009, 2012/2014). Dal 2007 alla chiusura dell'istituto ha tenuto i corsi di lingua hindi dell'IsIAO (Istituto per l'Africa e l'Oriente). E' membro del comitato scientifico di *Quaderni Asiatici*, trimestrale edito dal Centro di Cultura Italia-Asia ed è segretario accademico della Sezione di studi indiani della Classe VII di Studi sull'Estremo Oriente dell'Accademia Ambrosiana. Autrice di numerosi articoli e monografie, i suoi interessi riguardano l'antropologia del turismo, lo studio delle tradizioni coreutiche, classiche e folkloriche, indiane, l'analisi di taluni ambiti della cultura materiale, fra i quali l'abbigliamento e l'ornamentazione corporea, la dialettica fra spazi sacri e spazi profani, l'influenza delle classificazioni e categorizzazioni di matrice coloniale sul tessuto socio-culturale dell'India contemporanea.

Maria Angelillo

I luoghi del riconoscimento: spazi
sacri e spazi profani