

# Sarna Devī: feste di primavera, folklore e sostenibilità nelle tradizioni del Jharkhand

Stefano Beggiora – Università di Venezia “Ca’ Foscari”

Foto di Merili Metsvahi, University of Tartu - Department of Estonian and Comparative Folklore

## ABSTRACT

In the Chota Nagpur plateau, in India, the worship of Sarna Devi (sarnaism) seems today to unite in a sort of brotherhood many indigenous ethnic groups of the state of Jharkhand. Guardian of the boundaries of villages, Sarna is the goddess of the sacred grove and preside over the good harvest. The present work consists in an ethnographical analysis of the major spring festivals - and related rituals - widespread among the most populous indigenous peoples (*ādivāsī*) of Jharkhand, with particular reference to Santals and Oraons. By reconstructing a comprehensive overview of the cultural relations among the ethnic groups, I emphasize how religious prescriptions and local shamanism share a common message of sustainability and equilibrium between man and the nature. The essay includes translations of verses, sacred liturgies, songs, employed in the celebration of the goddess and her environment.

Keywords: *India, Ādivāsī, Jharkhand, Sarna, Sarhul, Oraon, Santal*  
ISO 639-3: unr, kru, sdr

## Introduzione

Nel numero 9 di *Ethnorema* del 2013 abbiamo proposto una ricerca sulle problematiche socio-ambientali della *Forest Policy* in India, in relazione alle tecniche tradizionali di sfruttamento della foresta da parte delle popolazioni indigene (*ādivāsī*<sup>1</sup>). L'articolo del numero scorso si concentrava principalmente sul concetto di sostenibilità, evidenziando come le conoscenze tradizionali del *corpus* sciamanico e le prescrizioni religiose di alcuni gruppi dell'Orissa sembrassero quantomeno attente ad un'etica ambientale di cui la stessa comunità si sentiva parte integrante. Le prescrizioni, o meglio i divieti di varcare la linea d'ombra dello sfruttamento non reversibile del territorio, sembravano dunque parte di un sapere antico, che solo attraverso un lungo e attento lavoro di ricerca etnografica metteva in luce il suo significato più profondo. Tuttavia, concludevamo che la modernità e le esigenze sempre più pressanti di sviluppo nazionale, i problemi demografici e la crisi delle risorse e dell'occupazione, mettesse in crisi anche quella 'conoscenza tradizionale

---

<sup>1</sup> Secondo il *Census of India* del 2011, circa l'8,6% della popolazione indiana è definita 'tribale' o quantomeno rientra nelle 645 comunità definite dal Governo Indiano e il suo Ministry of Tribal Affairs come *Scheduled Tribes* (ST). Un termine di sicuro più elegante, di gandhiana memoria, per definire questi gruppi etnici è appunto il termine di origine sanscrita *ādivāsī*, che indica letteralmente i 'primi abitanti', *ab origine* dell'India. Tuttavia il tema dell'identificazione dei primi reali abitanti del subcontinente è ancora una questione alquanto controversa a livello nazionale e internazionale, e del resto il termine *ādivāsī* e il relativo concetto di *indigeneity* gioca un ruolo cruciale nelle delicate problematiche sociali e politiche di sviluppo economico, come la stessa gestione delle foreste e delle risorse che si trovano sul territorio. Tra le ST, il Ministry of Tribal Affairs identifica *75 Primitive Tribal Groups* (PTG), recentemente rinominati *Particularly Vulnerable Tribal Groups* (PVTG). Si veda il sito web del *Census of India-2011*: [www.censusindia.gov.in/2011census/hlo/SC\\_ST/St\\_data.html](http://www.censusindia.gov.in/2011census/hlo/SC_ST/St_data.html).

della giungla', che, per quanto riguarda anche il suo coté religioso, trovava difficoltà nell'applicare strategie di adattamento sempre nuove.

Il presente articolo si propone di indagare le medesime tematiche, spostando però il *case study* della nostra etnografia dalle umide giungle dell'Orissa centrale all'altopiano di Ranchi, capitale dello stato Jharkhand, nella più arida regione del Chota Nagpur<sup>2</sup>. Tralasciando un approccio teorico già trattato in precedenza<sup>3</sup>, intendiamo basare la nostra analisi su di un lavoro di traduzione delle interviste raccolte e, nella fattispecie, di una piccola collezione di canzoni e liturgie del culto di alcune festività annuali, che abbiamo raccolto durante il lavoro sul campo.

Lo stato di Jharkhand, una delle regioni a più alta densità di popolazioni indigene nel cuore dell'India, pur vantando una lunga storia identitaria regionale, si è costituito in epoca tutto sommato recente. Il 15 novembre del 2000, dopo più di mezzo secolo di movimenti popolari, alcune collettività congiunte - che si consideravano accomunate in quanto gruppi in condizioni sociali svantaggiate - riuscirono a ritagliare a colpi di federalismo un nuovo stato, nella regione meridionale relativamente arretrata del Bihar, contraddistinto dall'identità *jharkhandi*. Le rivendicazioni autonomiste del resto non si basavano unicamente sull'unicità del patrimonio culturale tribale, non si riassumevano dunque in una sorta di separatismo etnico, ma erano essenzialmente una ricaduta del fallimento delle politiche di sviluppo e di intervento governativo sulle disagiate condizioni socio-economiche sia degli *ādivāsī*, sia dei non *ādivāsī* nella regione.

Del resto già nel periodo coloniale il *Raj* britannico trovò non poche difficoltà nel pacificare le aree interne della zona del Jharkhand e in particolare dell'altopiano del Chota Nagpur, abitato da minoranze etniche e tribali contraddistinte da una palese e connaturata insofferenza alla dominazione aliena. Vi furono molte rivolte nella zona, dovute a fattori che necessiterebbero una lunga disamina: nel periodo coloniale si sviluppano ulteriormente problematiche del passato legate alla sovranità straniera, che fu Mughal e Maratha, legate sostanzialmente alla necessità d'amministrare il territorio e alle riforme agrarie. Gli inglesi imposero nuove regole e tassazione sui raccolti; il contatto con le comunità agricole hindu e le altre caste, che un tempo era stato flessibile e basato sul reciproco scambio, si fece più coatto e competitivo; il sistema delle tecniche agricole tribali entrò in crisi e si diffuse infine l'importuna influenza delle missioni cristiane che imponevano un forzoso modello educativo e di modernizzazione<sup>4</sup>. In più occasioni il territorio fu militarizzato per mantenerne il controllo, e del resto anche nel periodo dell'Indipendenza indiana molti furono i movimenti revivalistici contadini e di riforma sociale che si coagularono attorno a moti o ancora a correnti di origine tribale<sup>5</sup>. Alcuni di questi gruppi furono molto attivi confluendo nel movimento indipendentista indiano, altri ancora, inferiori nel numero e forse per questo ancor più minacciati, erano caratterizzati da un rapporto drasticamente

---

<sup>2</sup> Con il nome di Chota Nagpur è noto il cosiddetto Ranchi *plateau*: è un altopiano che si erge, massiccio e vasto, nel quadrante orientale del Subcontinente indiano.

<sup>3</sup> S. Beggiora, 2013, "Ecologia, sviluppo e sostenibilità: problematiche sociali e ambientali della Forest Policy nell'India contemporanea", *Ethnorema*, 9: 37-54.

<sup>4</sup> S. Singh, 2010, "Anti-Colonial Movements in Jharkhand and Gender Visibility" in A. Mishra e C.K. Paty (a cura di), *Tribal Movements in Jharkhand, 1857-2007*, Concept Publishing Company, New Delhi: 58-78. A. Prasad, 2010, "Unravelling the Forms of 'Adivasi' Organization and Resistance in Colonial India", in B. Pati (a cura di), *Adivasi in Colonial India. Survival, Resistance and Negotiation*, Orient Black Swan, New Delhi: 216-236.

<sup>5</sup> P.P. Mahato, 2010, "Assertion and Reassertion as Jharkhandi. A History of Indigenus People 1763-2007", in A. Mishra e C.K. Paty (a cura di), *Tribal Movements in Jharkhand, 1857-2007*, Concept Publishing Company, New Delhi: 43-57.

conflittuale con le autorità a difesa della propria libertà e identità di popolazione indigena. Oggi l'India affronta un periodo in cui nel continuo sviluppo del *nation building* è difficile ancora razionalizzare i processi d'integrazione e di demistificazione di quello che è comunemente s'intese come separatismo<sup>6</sup>. In questo scenario l'evolvere un'identità *jharkhandi*, che si sforzi d'articolare un cammino che permetta anche a gruppi svantaggiati una minima autonomia di gestione del territorio e la possibilità di accedere e d'influenzare le dinamiche politiche regionali è il minimo dei mali, tant'è che recentemente il governo indiano si è dimostrato relativamente morbido nell'assecondare alcune di queste frammentazioni territoriali<sup>7</sup>.

Ma ciò che ci pare più interessante nell'emergere di questa, che abbiamo definito identità *jharkhandi*,<sup>8</sup> è il senso di continuità, di legame, se non proprio di fratellanza che attraverso i secoli si è venuto a creare fra i gruppi indigeni, le comunità e le caste locali, che qui sono accomunate da una storia condivisa, ma soprattutto da un territorio assolutamente peculiare, che se nel tempo contribuì forse a un relativo isolamento rispetto ad altre regioni subcontinentali, d'altro canto di sicuro ha accomunato i suoi popoli nelle dinamiche della sussistenza e della gestione delle risorse. Nonostante le origini e molto spesso le lingue parlate siano differenti, questa pluralità culturale della forte identità comunitaria, che accomuna le genti dell'altopiano, ha fatto sì che le tradizioni dei diversi gruppi cominciasse a dimostrare un certo grado di porosità, finendo col condividere un sistema religioso molto simile. Non soltanto per quanto riguarda il suo assetto più generale, ma anche relativamente ai nomi delle divinità, al rispetto di una certa geografia sacra, fino all'osservanza nel culto di cicli rituali e ricorrenze festive analoghi<sup>9</sup>.



Campi di senape vicino ai villaggi

Fra queste ultime hanno la prevalenza le celebrazioni di primavera, del nuovo raccolto, che comparativamente all'alternanza naturale delle stagioni, celebrano i momenti di passaggio fra il vecchio e il nuovo anno. Accanto alla raccolta dei nuovi frutti, si rinnova il tempo stesso delle origini, una sorta di continua palingenesi della cultura *ādivāsī*<sup>10</sup>. Forse per questo motivo tali festività sono

maggiormente radicate nelle comunità più numerose dedite all'agricoltura stanziale, in particolare facciamo riferimento alle tribù Santal, Munda e Oraon; ma dopotutto

<sup>6</sup> Segnaliamo: K.K. Misra e G.Jayaprakasan, 2012, *Tribal Movements in India. Visions of K.S. Singh*, Manohar, New Delhi: 97-124. P.V. Ramana, 2012, "Profiling India's Maoist: An Overview", in A. Anant (a cura di), *Non-State Armed Groups in South Asia*, Institute for Defence Studies and Analysis, Pentagon Security International, New Delhi: 151-163.

<sup>7</sup> A. Shah, 2010, *In the Shadows of the State: Indigenous Politics, Environmentalism and Insurgency in Jharkhand, India*, Duke University Press, Durham (N.C. USA): 5-8.

<sup>8</sup> A. Prakash, 2001, *Jharkhand: Politics of Development and Identity*. Orient Longman Ltd, New Delhi: 68.

<sup>9</sup> R. Munda, *Adi-dharam, Religious Beliefs of the Adivasis of India: An Outline of Religious Reconstruction with Special Reference to the Jharkhand Region*, Sarini and Birsa/Chaibasa, Bhubaneswar, 2000: 3-48.

<sup>10</sup> Si veda anche E. De Martino, 2002, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino [I ed. 1977]: 218-220.

pratiche simili si reiterano anche presso gruppi dediti al taglia e brucia e alle ultimissime comunità semi-stanziali che si possono ancora classificare come cacciatori e raccoglitori (Birjor, Hill Kharia)<sup>11</sup>.

Gli Oraon sono una consistente etnia dislocata in diverse comunità in Chota Nagpur, Bihar, Orissa e Madhya Pradesh (fino a giungere all'estremità orientale del Subcontinente e il Bangladesh). L'altopiano del Jharkhand si considera però il cuore del loro territorio, a seguito di una antica migrazione dalle regioni a sud-ovest della Ganga. Sotto un profilo linguistico, gli Oraon scolpiscono una roccaforte dravidica in una zona in cui le lingue parlate dagli *ādivāsī* provengono pressoché tutte dal ceppo munda<sup>12</sup>. Infatti essi sarebbero parlanti il kurukh<sup>13</sup>, un dialetto dravidico del nord, mentre col tempo per la comunicazione con gli altri gruppi e caste locali avrebbero assimilato la hindi, oppure il sadri (*bihari*)<sup>14</sup>.

Il nostro studio prende dunque in esame le tradizioni religiose dei gruppi Santal dei distretti di confine fra Jharkhand e Orissa e in particolare Oraon della zona attorno a Ranchi (Brambe), ma abbiamo avuto testimonianza di una certa continuità di queste pratiche anche presso gli Ho, i Kharia, i Munda, i Juang e molte delle sotto-caste e sotto-tribù di questa regione. Il lavoro sul campo si è articolato principalmente in due momenti: nel 2006 in coordinamento con il prof. V.S. Upadhyaya<sup>15</sup> del Dipartimento di Antropologia dell'Università di Ranchi e il prof. Satyanarayan Munda del Dipartimento di Studi Tribali e Lingue Locali del medesimo istituto; nel 2014 in occasione di un programma di insegnamento e ricerca presso la Winter School della *Central University of Jharkhand* (CUJ) in coordinamento col prof. Rabindranath Sarma, direttore del *Centre for Tribal Folklore, Language and Literature* e col prof. Ülo Valk, direttore del Dipartimento Estone di *Comparative Folklore* dell'Università di Tartu.

I dati raccolti e in particolare le liturgie che proponiamo nei paragrafi relativi ai rituali sono tradotti dal mundari attraverso la hindi<sup>16</sup>.



Villaggio Lohara e Oraon nei pressi di Ranchi

<sup>11</sup> L.P. Vidhyarti e A.K. Singh, 1986, *The bio-cultural profiles of tribal Bihar*, Panti Pushtak, Calcutta: 110 e segg.

<sup>12</sup> Mundari, Classificazione Ethnologue ISO 639-3; unr; Austro-asiatico/Munda.

<sup>13</sup> Classificazione Ethnologue ISO 639-3; kru; dravidico.

<sup>14</sup> Classificazione Ethnologue ISO 639-3; sdr; Indo-iranico/Indo-ario dell'est.

<sup>15</sup> Antropologo, studioso di chiara fama, purtroppo recentemente scomparso (2008).

<sup>16</sup> Parte preliminare dell'indagine è stata raccolta in Satyanārāyaṇ Muṇḍā, *Jhārkhaṇḍ kī virāsat evan vikās*, Kēlās Pepar, Rāncī, 2006.

## Il culto di Sarna Devī

Il sistema religioso delle comunità *ādivāsī* del Jharkhand e del Chota Nagpur, non differisce sostanzialmente da quello di altri gruppi indigeni del Subcontinente indiano, non fosse per le ovvie varianti regionali del culto, le specificità di villaggio e la terminologia linguistica. Anche qui, per i gruppi Oraon, Munda, Santal, Ho etc.



Luogo sacro al confine delle coltivazioni

ritroviamo un nutrito pantheon di deità ancestrali che governano i cicli stagionali e le manifestazioni della natura; nella fattispecie però questo credo si esplicita in una moltitudine differenziata di divinità o spiriti, ciascuno con le proprie caratteristiche, che presiedono a luoghi sacri, ai confini dei villaggi, al bosco, ai crocevia, ai corsi d'acqua che costellano la complessa griglia della geografia sacra circostante gli

insediamenti. A questa concezione s'interseca un'affinità profonda che gli *ādivāsī* hanno col loro ambiente, che si traduce attraverso un rapporto di ancestralità, inteso tanto come culto degli antenati, quanto come legame con la propria terra d'origine<sup>17</sup>.

Interessante notare come in genere ci sia un termine convenzionale che indica tutto ciò che popola il mondo sottile degli spiriti, il divino, o ancora l'extra-umano. In molti casi la terminologia è assorbita dal mondo indù, attraverso un processo di sincretismo e scambio reciproco, che in molti casi sembra perdersi nella notte dei tempi. Accanto quindi a definizioni comuni come Mahādeo (Śiva), Ísvara o Bhagvān (Signore, Dio), Śakti (Dea, potenza femminile del divino), Bhūt/Bhūto (spirito)<sup>18</sup>, troviamo una giungla di definizioni caratteristiche che affondano le proprie radici nei dialetti parlati dalle diverse popolazioni<sup>19</sup>. Per i gruppi Santal e Munda, ma potremmo per esteso affermare che il termine sia diffuso alla maggior parte dei gruppi parlanti dialetti o varianti dal mundari, l'insieme del pantheon è definito dal termine *bonga*<sup>20</sup>.

La modalità di relazione fra l'umano e il sacro in questo contesto è del tipo che convenzionalmente è definito sciamanico o animistico<sup>21</sup>. Senza entrare nell'annoso

<sup>17</sup> Fra le molti fonti, optiamo per la sintesi del lavoro enciclopedico di K.S. Singh che fu direttore dell'Anthropological Survey of India (1976-77) e in seguito delle operazioni del *Census*: K.S. Singh, 2001, *The Scheduled Tribes*, Oxford University Press, New Delhi: 842-852; 948-955; 1041-1048.

<sup>18</sup> Nella tradizione indù tutti questi termini hanno un significato ben preciso e differenziato, che tuttavia nel folklore e nei dialetti *ādivāsī* spesso assumono il carattere generico di tutto ciò che è appunto divino, o soprannaturale. Ad esempio, il *bhūt* sarebbe tecnicamente il fantasma, l'anima in pena, avrebbe comunque una caratteristica negativa. Ma in diversi luoghi dell'Himalaya l'espressione è usata per indicare tutto ciò che è extra-umano, divinità comprese.

<sup>19</sup> Solo per fare qualche esempio il relazione al nostro *fieldwork*: *sonum* (mundari, per i gruppi Saora); *pennu/penu* (dravidico, per i gruppi Kondh); *ui/wuhi* (tibeto-birmano, per i gruppi Tani e Adi dell'Himalaya orientale) etc.

<sup>20</sup> Fra i primi studi d'epoca coloniale segnaliamo: E.T. Dalton, 1868, "The "Kols" of Chota Nagpore", *Transactions of the Ethnological Society of London*, vol. 6: 15-42; S.C. Roy, 1914, "Magic and Witchcraft on the Chota-Nagpur Plateau – A Study on the Philosophy of Primitive Life", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 44: 324-50; A. Tiger, 1913, "Customs of the Oraons", *Man*, vol 13: 38-43; H. Risley e W. Crooke, 1999, *The people of India*, Asian Educational Services, New Delhi: 450 (I ed. London, 1915).

<sup>21</sup> Graham Harvey, 2005, *Animism: Respecting the Living World*, Wakefield Press, Kent Town / Hurst & Co. London.

dibattito sull'uso di questi termini, in sintesi osserveremo che accanto a un ritualismo di tipo ordinario officiato dal sacerdote di villaggio (*pahan* o *pūjārī*), esista una figura superiore di operatore del sacro (*ojha* o *matī*) che è in grado di mettersi in contatto diretto con il mondo degli spiriti attraverso una trance autoindotta volontariamente durante il culto. Egli è inoltre l'uomo-medicina della comunità, esorcista e tramite dell'equilibrio fra l'uomo e i *bonga*.

Sin, Sing o Singa Bonga è ritenuto essere la divinità suprema, ovvero il Sole. Divinità benevola, essa ha creato e sostiene l'universo; tuttavia il generale attributo d'onnipotenza sembra astrarre questa divinità a un concetto supremo, cosmogonico, una sorta di motore / creatore inattivo che lascia l'influenza e il governo sul mondo manifesto alla molteplicità delle sue sub-emanazioni sottili. Un concetto analogo, di divinità suprema che risiede nel sole, è abbastanza diffuso presso altri gruppi del Jharkhand e Bihar, dove Sing Bonga prende il nome di Dharam fra i Kharia, Bhagvān fra i Korwa, o ancora Sin Cando (controparte di Ninda Cando, Luna) presso alcuni sottogruppi Santal. In lingua Kurukh, quindi fra gli Oraon e gruppi limitrofi, è noto come Dharmesh (il *Signore del dharma*), l'Essere Supremo, a cui si riservano festività religiose annuali. Associato all'albero di *sal* (*Shorea robusta*), come molte sue emanazioni, gli si sacrificano solo animali di colore bianco (capre, polli etc.) o si destinano offerte del medesimo colore (fiori, tessuti, zucchero, latte, etc.).

Ma il culto vero e proprio, poi si articola attraverso le divinità che presiedono ai luoghi sacri della regione e con cui l'uomo elabora strategie di interazione. Buru o Maran Buru, è un termine, anche questo abbastanza diffuso, che indica le colline, le montagne, i rilievi che qui come altrove sono la personificazione delle deità che presiedono alla natura e alle sue manifestazioni. Fra le molte divinità importanti, Chala-Pachho Devi è probabilmente la più nota e rispettata. Essa è nota anche con il nome di Sarna Devi o Sarna Bhuria ed è una dea protettrice dei villaggi, in genere anch'essa associata al bosco sacro del *sal*. In questo senso la potremmo considerare una sorta di controparte femminile di Darmesh/Sing Bonga, in quanto, come vedremo tra breve, entrambi sono venerati nelle festività di primavera e nelle celebrazioni di rinnovo del tempo attraverso il ciclo delle stagioni e dei raccolti. Sarna incarna la potenza femminile del divino (*śakti*), quasi una sorta di dea-madre tiene a bada gli spettri e le entità negative ai confini del villaggio, dove in genere si trova un boschetto sacro che prende il suo stesso nome.



Una immagine di Chala-Pachho o Sarna Devi

Per esteso col termine Sarna si intende anche il sito di venerazione che spesso coincide con lo stesso bosco: con Sarna *stal* o *jaher* si indica un luogo magico, una piccola foresta di *sal* naturali o in alcuni casi piantati all'uopo, che diventa il luogo di culto collettivo per gli abitanti del villaggio e dove si svolgono quasi tutte le più importanti cerimonie socio-religiose. Un palo di legno – bambù, ma molto più frequentemente

proprio di *sal* - è piantato al centro del luogo e rinnovato attraverso un sacrificio del bufalo con una certa frequenza annuale<sup>22</sup>.

Per la sua centralità in tutto il distretto di Ranchi, soprattutto fra i gruppi Oraon, Sarna/Chala-Paccho è considerata una Gram Devī (divinità di villaggio) per eccellenza. Tant'è che l'intero culto degli *ādivāsī* del Jharkhand col tempo ha preso il suo stesso nome e oggi si parla *sarnaismo* (Sarna 'Dhorom' ovvero *dharma*) per distinguere la tradizione delle *Scheduled Tribes*, da quella indù e dal cristianesimo delle missioni. In genere il palo o



Sede del movimento per il riconoscimento del Sarnaismo nei pressi di Brambe (Ranchi)

l'albero di *sal* del *jaher* era decorato nei giorni di culto con ghirlande di fiori, offerte, e stoffe diverse dei colori tipici dei villaggi e degli abiti tradizionali oraon, ovvero il rosso e il bianco. Oggi si usa issare sui luoghi del rituale delle bandiere a strisce bianche e rosse (Sarna *jhandī*) che sono diventate il simbolo distintivo di tutti i villaggi Oraon, e delle festività *ādivāsī* del luogo<sup>23</sup>. L'iconografia di Sarna, che si affianca ormai anche sulle bancarelle lungo le strade di campagna che vendono le coloratissime immagini delle classiche dee dell'induismo, la dipinge come una vecchia dai capelli bianchi e fluenti sulla riva di un fiume che scorre nella foresta. Questa rappresentazione, il cui motivo è rintracciabile in un episodio del mito locale, si fa molto frequente in questi ultimi anni e dobbiamo ammettere che sia un *unicum* nel subcontinente. Da un lato infatti l'immagine di Sarna è stata completamente assorbita nel pantheon indù locale e fa mostra di sé accanto a Kālī e Durgā, dall'altro osserveremo che in genere il culto *ādivāsī* è di tipo aniconico e nella maggioranza dei casi si risolve nella rappresentazione del palo, dell'albero o della pietra<sup>24</sup>. Tutt'al più una spiegazione descrittiva d'attributi, colori e forme della divinità o degli spiriti, era riservata agli sciamani, gli unici a cui era concesso di vedere il soprannaturale durante la trance o il sogno. È chiaro che si tratti di una strategia d'adattamento ai processi di sincretismo in corso nella regione: del resto notammo che esiste oggi una geografia assolutamente complessa di luoghi di culto il cui accesso è riservato ora ai soli indù, ora esclusivamente ai nativi *ādivāsī*, mentre altri ancora sono comuni.

È interessante altresì notare come col tempo la religiosità tribale abbia assunto un assetto di tipo istituzionale. Del resto, come dicevamo, il Chota Nagpur è da sempre stata una regione con una forte identità *ādivāsī* e, per quanto disagiata da una generale condizione di arretratezza e miseria, è sempre stata un calderone di fermento sociale, poco docile alla autorità straniera, incline alle rivolte locali e al desiderio di

<sup>22</sup> A.K. Singh, 1982, *Tribal Festival of Bihar. A Functional Analysis*, (Dept. of Anthropology – Ranchi University), Concept Publishing Company, New Delhi : 49-50.

<sup>23</sup> M. Srivastava, 2007, "The Sacred Complex of Munda Tribe", *Anthropologist*, 9 (4): 327-330. K. Oraon, 1988, *The Spectrum of Tribal Religion in Bihar: A Study of Continuity & Change Among the Oraon of Chotanagpur*, Kishor Vidya Niketan, Varanasi: 27-30; 39.

<sup>24</sup> F. Brighenti, 2001, *Śakti Cult of Orissa*, DK Printworld, New Delhi: 28-34: 58-65. H. Kulke e D. Rothermund, 2004, *A History of India*, Routledge, New York/London: 137.

autoaffermazione. Non sorprenderà quindi, da alcuni anni, la nascita di movimenti e rappresentanze locali quali l'ABSD, *Akhil Bharatiya Sarna Dharam* (Sarna *dharma* panindiano) o l'RSDP, *Rashtriya Sarna Dharam Parishad* (Consiglio Nazionale del Sarna *dharma*) che si battono per l'inclusione nel *Census of India* e il formale riconoscimento da parte del Governo Indiano dell'identità *ādivāsī* dei gruppi del Jharkhand e delle comunità indigene del Chota Nagpur<sup>25</sup>. In questo senso, al di là del valore intrinseco della tradizione dei rituali e dei festival che andiamo ad esaminare attraverso le traduzioni che seguono, appare chiaro come questo oggi risulti rivitalizzati da un fervore che almeno in parte definiremmo revivalistico.



Sarna Stal, con la caratteristica bandiera bianca-rossa, di fronte alla nuova sede dell'Università in costruzione

### **Bā (Sarhul) parv**

La festività principale, *parv*, detta *Bā* o del *Sarhul*, è molto diffusa fra le comunità indigene del Jharkhand. Si celebra anche fra gruppi limitrofi dell'Orissa, del West Bengal, del Madhya Pradesh ed è condivisa per alcune delle caratteristiche portanti anche da comunità *ādivāsī* dell'Assam. Senza eccessivi romanticismi o mitizzazioni, ci sembra onesto considerare che la finalità di tale rituale sostanzialmente sottenda - proprio nel primo dei casi presi in considerazione - a un messaggio di sostenibilità e di equilibrio con la natura circostante. Pur essendo in senso lato una festività di primavera, il calcolo del periodo esatto e propizio per la celebrazione, sembra voler far coincidere una *pūjā* collettiva alle piante col momento esatto della loro fioritura. Potremmo d'altro canto tradurre il termine *sarhul* con adorazione dell'albero di *sal*, ed effettivamente si festeggia al momento in cui questa pianta mette nuovi fiori sui rami. Il costume tradizionale locale raccomanda di fare uso dei nuovi raccolti,

---

<sup>25</sup> "Sarna Book of Rules", *The Telegraph*, Calcutta, 23 March 2013; "Tribals to Rally for Inclusion of Sarna Religion in Census", *The Times of India*, 30 March 2013.



principalmente i fiori e i frutti di stagione, le foglie degli alberi, i cereali in genere, esclusivamente dopo la celebrazione di questa festa. A seconda delle zone, la popolazione dei villaggi si raccoglie per i preparativi della festa, che è intesa rinsaldare il rapporto ancestrale di appartenenza alla propria terra, esprimendo esteriormente forme di rispetto nei confronti del territorio. Ad esempio si piantano alberi per ricordare gli antenati e in un certo senso per farli rivivere attraverso le nuove generazioni.

Per quanto la definizione *Sarhul* sia uniformemente intesa, i gruppi Munda, Ho, Birhor, Mahli, Lohara, Bhirjya chiamano questa celebrazione col nome di *Bā*, mentre fra i Santal e gli Oraon è in uso il nome di *Khaddī*. Ci è stato riferito che attraverso la benedizione di Darmesh/Sing Bonga, essi si considerino legati al matrimonio della terra con *Ísvara*, rappresentato dall'unione dei fiori e delle foglie del *sal*. Questo ci testimonia l'idea costante dell'antitesi/unione fra principio maschile e femminile del divino, che è principio di manifestazione. Questa si rinnova nella festa di primavera, attraverso elaborate danze che presso le diverse comunità sembrano celebrare la venuta del *Sarhul*. Abbiamo dimostrato nel nostro precedente studio sulla *forest policy* in India come l'albero di *sal* sia una pianta altamente simbolica per i gruppi *ādivāsī* delle regioni di centro-nord-est del subcontinente<sup>26</sup>: il tipico fusto del centro del mondo, il palo centrale della capanna (quindi in entrambi i casi una sorta di *axis mundi*), l'albero sacro degli antenati, il Signore dei defunti, una pianta medicinale, l'asse del mortaio, etc. Possiamo velocemente concludere che il *sal* sia infatti un simbolo di vita, fonte di ispirazione, che al contempo rappresenta l'essenza e la custodia stessa della foresta.

Il giorno del *Sarhul* è generalmente calcolato il terzo o il quarto giorno della quindicina chiara di Caitra, il primo mese del calendario indù (metà marzo circa), oppure ancora nei *tithi* (giorni lunari) sicuri decisi nel mese di Phālgun (undicesimo mese, metà febbraio circa). Questo periodo è inteso come cataclismatico, una sorta di inversione dello stesso tempo. Tutte le attività del villaggio si riducono al minimo, o sono effettivamente sospese. In genere, già da sette giorni prima della festività del *Sarhul*, il *pūjārī* del villaggio, tramite i suoi aiutanti, ammonisce la comunità affinché si osservino i tabù previsti, quali: l'astensione dal tagliare alberi, sospensione di attività come zappare, arare e qualsivoglia altro lavoro sui campi, raccomandando infine una disposizione generale alla moderazione nella vita quotidiana. Si raccomanda evitare di assumere liquore di *hariya*, locale bevanda prodotta dalla fermentazione del riso; al massimo ne sarà consentita una coppa come *prasād* (offerta all'interno della celebrazione di un rito). Alle nuove generazioni si raccomanda di mantenere la purezza di una sola coppa di *hariya* e di astenersi da tutte le attività in genere.

Due giorni prima della festa di *Sarhul*, è previsto che le donne puliscano casa, lucidino gli utensili e spolverino il cortile d'entrata, mentre gli uomini usano recarsi presso i corsi d'acqua, fiumi o torrenti, per prendere del pesce. Dopo la pesca, si celebra una *pūjā* ordinaria detta 'dei pesci e dei granchi', con il pescato che sono riusciti a prendere dopodiché è allestito un banchetto collettivo. Il giorno precedente alla festa, la preparazione delle offerte e della libagione continua con la cottura dell'*urad dāl* (*Vigna mungo*), la specie nera e più grossa del noto legume indiano. Dopo un'ulteriore *pūjā* ordinaria, la sera dello stesso giorno, una processione si muove verso il luogo della cerimonia degli alberi, trasportando alcuni grossi contenitori di terracotta riempiti

<sup>26</sup> Beggiora, 2013, op.cit., 45-49.

d'acqua. Una volta giunti su di un sito predisposto, il *pūjārī* lega i recipienti d'acqua fra loro e con una lunga liturgia invita formalmente Sing Bonga e le altre divinità della foresta a prendere parte alla celebrazione. Lo sciamano, immerso in uno stato di trance, può essere posseduto dalle deità e fornire responsi favorevoli o nefasti sull'anno a venire.

Il giorno seguente avviene la celebrazione vera e propria della festa del *Sarhul*. Il *pūjārī* osserva il digiuno assoluto; dopodiché, insieme a vecchi e giovani del villaggio, procede in processione verso il boschetto di *sal* che è stato scelto per il rito. Tutte le famiglie del villaggio, secondo le possibilità di ognuno, portano con sé riso, *sindur*, incenso, qualche pollo da sacrificare e cucinare e una certa quantità di liquore per la *pūjā*. Sul luogo si usa scavare una fossa, nella quale si interra una piantina nuova di *sakhue* (altro nome locale del *sal*); in seguito si consacra ogni albero piantato applicandovi tre *tilak*, i segni caratteristici con la polvere vermiglia di *sindur*. Si usa spargere del riso nello spazio antistante in onore degli antenati, mentre la fragranza dell'incenso si diffonde nel bosco sacro. In una forma più o meno partecipativa, tutti i presenti condividono il momento solenne della *pūjā*, mentre il *pahan* pronuncia la seguente liturgia, di cui proponiamo una versione dalla lingua mundari:

O Sing Bonga, divinità che puoi tutto,  
oggi siediti insieme [a noi],  
riflettiamo,  
noi oggi stiamo celebrando la festa di *Sarhul*,  
anche tu adornati di fiori.  
Noi ti chiediamo che  
le piante e gli alberi crescano, fioriscano,  
fruttifichino,  
che il raccolto sia buono,  
*kenvad-cār*, *bhelvā jāmun* e gli altri frutti  
siano buoni e abbondanti;  
questa nostra preghiera è rivolta a te,  
questa è la nostra supplica rivolta a te,  
che noi - bambini e vecchi -  
possiamo godere di buona salute,  
che i nuovi nati crescano sani,  
proprio questo è il nostro desiderio più grande.  
Allontana le epidemie e ogni malattia,  
proprio questa è la nostra supplica,  
proprio questa è la nostra preghiera;  
quest'anno le piogge siano abbondanti,  
proprio questa è la nostra supplica,  
proprio questa è la nostra preghiera.

Durante l'invocazione, sono donate le offerte e sacrificati i polli dopo averli consacrati e cosparsi di polveri e colori. Tutti fanno *pranām*, chinandosi e toccando terra, alla divinità Sarnā Devī. Dopo la *pūjā* le brocche d'acqua sono ispezionate dal *pūjārī*. Se l'acqua tende a strabordare e si riversa dalla bocca del vaso, si saprà che le piogge saranno abbondanti. Se l'acqua è invece diminuita si dedurrà che la pioggia sarà scarsa nell'anno a venire. Ci è stato riferito un famoso adagio, secondo cui per un paese

prospero si dice esser necessario che almeno un terzo del suo territorio sia ricoperto di giungle; per questo i *pūjārī* esortano i giovani a piantare più alberi possibile in memoria degli antenati. Al termine dunque dell'intera celebrazione si fa bollire il riso, si prepara il pollo e tutti i presenti ne accettano una quantità come *prasād*. Una volta consumato il pasto, si organizza la processione di ritorno verso il villaggio. In ogni casa si usa portare dei fiori; se il villaggio dovesse essere di grosse dimensioni, si portano fiori anche nel giorno successivo, rendendo in questo modo partecipi tutti gli abitanti della comunità che non avessero eventualmente avuto modo di recarsi al bosco sacro. In forma privata, anche tutti i capifamiglia, provvedono a scavare e a interrare piante e fiori nei pressi delle proprie abitazioni. Questo è un gesto di commemorazione degli antenati ed esprime l'auspicio di benedizione e prosperità da parte loro.

### **Burū (Pahār) parv**

La festività nota col nome *Burū* o *Pahār parv*, ovvero la celebrazione della Collina / Montagna, è una delle principali delle tribù del Jharkhand. Le comunità Munda la chiamano col nome di *Burū parv*, mentre fra i Birhor, i Santal, gli Ho e altri gruppi tribali è diffusa l'analogica espressione di *Burū mage*. Fra i Munda tale celebrazione ha inizio col giorno della luna piena di Aghahan, il nono mese lunare del calendario hindu (ovvero fra novembre e dicembre). A partire dal giorno di *Pūrnimā* (luna piena) di Aghahan, nel giorno considerato più propizio (in genere il lunedì o il venerdì), comincia la catena di eventi della festa del *Burū parv*, che culmineranno nella montagna, rilievo o collina '*burū*' considerata sacra dal villaggio in questione.

Il fine principale di tale celebrazione è quello di stabilire una forma di equilibrio, il giusto rapporto armonico, fra l'uomo e gli animali, distinguendo fra questi ultimi gli addomesticati dai silvestri. Da un lato il rito ha una dimensione collettiva allargata ed è quindi un'occasione annuale importante per gli abitanti dei villaggi per incontrare amici e parenti che vengono da zone vicine, è inoltre un'opportunità per programmare nuove iniziative sociali, per pianificare lavori e interventi di pubblica utilità, per coordinare strategie di massima a sostegno dell'uno o dell'altro gruppo, che saranno discusse poi in seno alle varie assemblee. Dalle interviste rilasciate è emerso che l'energia e l'entusiasmo che si catalizza attorno a questa festività dovrebbe essere una spinta positiva, andrebbe altresì intesa come una forza trainante, garante della salvaguardia dei villaggi, delle famiglie e dei singoli che abitano le colline di questo territorio. Il culto dei *devatā*, delle deità e degli spiriti che dimorano nella geografia sacra di colline e montagne è parallelamente un modo per rispettare la natura del luogo e in un certo senso, custodirlo integro per le generazioni future.

Dunque i gruppi dei vari villaggi, secondo le necessità di ognuno, cominciano a ripulire il luogo della *pūjā* almeno due giorni prima della sua celebrazione. Tale attività si svolge anche intorno agli stessi confini del villaggio e ha un chiaro simbolismo apotropaico e di purificazione. In questo modo contemporaneamente si informano tutti gli abitanti dell'approssimarsi della data, anche tramite il canto di coloro che lavorano. Ci è stata riportata una filastrocca, un botta e risposta serrato, che consta in una sorta di nonsenso straniante ed evidentemente umoristico, che aveva lo scopo di ritmare i lavori in corso. In traduzione, potremmo renderla come segue:

- O tu che raccogli; fratello che raccogli.
- Sì fratello!
- Tu che raccogli i fiori di senape.
- Sì fratello!

- Hei, guarda fratello!
- Sì fratello!
- Tu che raccogli i fiori di senape.
- Sì fratello!

... *ad libitum*

Il giorno precedente la festa tutti i membri della famiglia osservano il digiuno, mentre gli uomini trasportano ogni cosa necessaria per il rituale nella giungla. I principali membri della famiglia cuociono i *rotī*, il tipico pane schiacciato indiano, per celebrare la *pūjā* preliminare in casa. Contemporaneamente il *pāhān*, l'*ojha* e i sacerdoti ordinari di villaggio, assieme a molti altri aiutanti, preparano il *prasād* e approntano tutto il necessario per la *pūjā* sul monte. Nel frattempo, anche in questa occasione, le donne completano le pulizie di ogni abitazione. Una buona parte dei *rotī* fatti con farina di riso e cotti in precedenza, sono depositati in piatti di foglia, per il trasporto. Dopo averli avvolti, sono successivamente riposti all'interno di un vaso caldo in cui sono adagiati piccoli ramoscelli di *sal*, affinché i *rotī* non si brucino toccando il fondo. In altri recipienti invece, si prepara dell'*urad dāl* decorticato per la *pūjā*. Si dispongono contemporaneamente, in forma e quantità necessarie per il rituale, una catasta di legna e una certa quantità di liquore.

Il rito si apre non appena le donne del gruppo, madri, figlie, sorelle, giungono sul sito portando utensili e suppellettili necessari al rito, nonché gli animali da sacrificare. Le donne, così come anche tutte le persone di una certa importanza all'interno dei clan, devono fare delle abluzioni purificatorie e giungono al sito prescelto per una prima sezione del rituale. Questo si svolge in una radura, che abbia le caratteristiche adatte e che si trovi a una certa distanza dalla cima della collina. Qui le donne giungono continuando ad aspergere con acqua il loro cammino. E sempre qui fanno cadere in ordine sparso i *rotī* e una certa quantità di *ilī* - un altro preparato alcolico ottenuto dalla fermentazione di cereali. L'offerta è eseguita in nome di coloro che in termini indù si definiscono *śakti*, ovvero l'energia femminile delle stesse colline, le dee della tradizione *ādivāsi* che qui dimorano. A loro le donne della tribù intonano il seguente canto:

O divinità onnipotente che sei [sia] *śakti*  
[sia] grande montagna<sup>27</sup>,  
sedetevi assieme e  
discutete<sup>28</sup>.  
Oggi stiamo celebrando la festa di Burū,  
sedete a consiglio<sup>29</sup>,  
O antenati, parlate con la divinità della montagna,  
siate degni del rispetto<sup>30</sup>  
che poniamo su di voi, sedetevi,  
discutete.

---

<sup>27</sup> Così letteralmente: "Onnipotente *śakti*, o *devtā*, grande montagna", ci sembra non restituisca il concetto base della tradizione *ādivāsi* che vede nel culto delle colline l'espressione del suo sciamanismo e della sua religione. Abbiamo optato per una forma più libera.

<sup>28</sup> Il plurale è ambiguo: o si tratta dell'onorifico riferito alla divinità del primo verso o si allude a una molteplicità, com'è del resto plausibile.

<sup>29</sup> Letteralmente sedetevi e datevi consigli l'un l'altro.

<sup>30</sup> Il termine è *pranām*.

È particolarmente interessante questo invito ricorrente – come abbiamo visto nell’altro canto più sopra - a *sedersi assieme*. Abbiamo avuto l’impressione che si tratti di un topos indicante non solo l’invito formale alla divinità a discendere nel luogo della sua *pūjā*, ma anche al fenomeno della possessione durante la *trance* da parte dello sciamano. Del resto l’*ojha* è seduto mentre si intona la liturgia e nel caso gli spiriti si *sedessero assieme* a lui, o meglio in lui, egli diventerebbe una sorta di oracolo pronto a rispondere alle istanze della comunità, caso non infrequente in queste cerimonie. Si donano formalmente a Burū Bonga tutte le offerte previste dal rituale, si glorifica il luogo della *pūjā*, mentre i membri più importanti di ogni famiglia accettano una coppa di *ilī*, come *prasād*. A parte poi, anche i *rotī* rimanenti sono distribuiti come *prasād*, in modo che tutte le persone presenti ne ricevano una parte seguendo un ferreo ordine di priorità a seconda dei gradi di parentela e delle diverse età. Il *pūjārī* è l’unico a mantenersi digiuno, mentre le famiglie del villaggio fanno una processione verso il luogo di Burū, ovvero la vetta della collina, per celebrare la seconda parte della *pūjā*. Essi portano una serie d’ingredienti e paraphernalia: il *dhūp*, ovvero la resina secreta dall’albero di *sal*, un ramo di *sakhue* (ovvero della stessa pianta), una corda tipo stoppino a cui sarà appiccato il fuoco, il liquore alcolico di *hariya*, un gallo che prende il nome di *hārāh sim* (cioè di colore arancione), ancora i *rotī* della festa di Burū, chiamati *burūlād*, un tipo di erba che prende il nome di *sauridāsād* (non identificato), farina di riso e, infine, dell’acqua in un secchio.



Preparazione con sterco di vacca del terreno per il rito

Il luogo della *pūjā* è lavato e poi cosparso, in modo da ricoprirlo, di sterco di vacca; dopodiché si asperge lo stesso luogo con l’acqua tramite una ciotola. Successivamente, piantato un ramo di *sakhue*, o anche un solo germoglio di *sal*, lo si ricopre di farina di riso. Questa pratica identifica la piccola pianta come una rappresentazione di Burū Bonga stesso, che sarà a dunque avvolto con un filo fino a ricoprirlo, accendendo contemporaneamente il *dhūp*. Tre ciotole riempite d’alcol sono deposte in quel luogo preciso e offerte alla divinità, mentre il gallo è consacrato attraverso l’aspersione sul suo capo di acqua e riso. Il *pūjārī* quindi intona il canto che segue:

O divinità onnipotente che sei [sia] *śakti*  
[sia] grande montagna<sup>31</sup>,  
divinità che vivi nel profondo delle acque,  
oggi stiamo invitando te,  
oggi noi stiamo chiedendo  
che vi<sup>32</sup> sediate assieme  
e che discutiate.  
Oggi stiamo celebrando la festa di Burū,  
sedetevi uno a fianco all'altro,  
su una stuoia,  
e discutete.  
Nella giungla, fra i cespugli, sulle montagne,  
nelle valli, nei ruscelli, sui terreni scoscesi,  
nei campi coltivati e nelle pianure,  
fate sì che non incontriamo bestie feroci,  
leopardi e tigri  
e fate sì che non incontriamo neppure in sogno  
serpenti e vipere velenose.  
Custodite, proteggete, mucche e buoi,  
bufali e tori, pecore e capre.  
Questa è la nostra richiesta  
Questa è la nostra preghiera.  
Nella giungla, fra i cespugli, sulle montagne,  
nasca oggi la nuova progenie  
di mucche e buoi, pecore e capre.  
Questa è la nostra richiesta  
Questa è la nostra preghiera.  
Anche nella giungla, fra i cespugli, sulle montagne,  
cresca la nuova discendenza  
di mucche e buoi, pecore e capre.  
Questa è la nostra invocazione  
Questa è la nostra supplica.  
O collina che sei *śakti* e divinità,  
grande montagna,  
montagna Kuṭām, montagna Sukuan,  
montagna Ākadā, montagna Humaṭāh,  
portate nuvole dense, avendole raggruppate,  
avendole adornate, avendole ben disposte.  
Non fate volar via le nuvole compatte  
e fate che le piogge siano buone.  
Che i raccolti di *dāl* e verdure siano abbondanti.  
Nella giungla, fra i cespugli,  
i tuberi, *kand* e *bāndū*, le piante rampicanti,  
i frutti e le foglie, siano rigogliosi,  
siano sani, fioriscano, prosperino.  
Questa è la nostra preghiera.

---

<sup>31</sup> Stesso *incipit*, col medesimo senso, del canto precedente.

<sup>32</sup> Ci si rivolge alle divinità e agli spiriti dei luoghi circostanti.

Allontana da noi [con un rimedio]  
le malattie e il dolore attraverso  
diversi tipi di risorse e mezzi.  
Questo è il forte desiderio  
della nostra mente.

Mentre si intona il canto, si offre il sacrificio del gallo arancione e si effettua per tre volte la circumambulazione del luogo della *pūjā*. La testa è mozzata e si fa colare il sangue sul luogo del rito e sulle altre offerte. Presso alcune località invece si usa far volar via l'animale; in particolare nelle zone dei gruppi Ho e Santal, il pollo della festa è liberato in un gesto auspicioso, che si spera sia foriero, tramite il patrocinio di Burū Bonga, di abbondanza di uova, pollame, galline e simili bestie da cortile. Pertanto fra la gente dei villaggi che alleva pollame in genere, sussiste abbastanza diffusa questa usanza di liberare annualmente nella giungla un gallo, che presenti le specifiche caratteristiche, a questo scopo preciso. Infine si celebra un omaggio collettivo al luogo della *pūjā*, ovvero alla montagna personificata nella divinità di Burū Bonga. I *pūjārī* e gli altri anziani o capifamiglia del villaggio, si appongono l'un l'altro il *tilak* sulla fronte, seguendo un criterio che si basa sul rango e sull'età di ognuno.

A rito concluso, segue una fase meno formale, in cui si discute in modo rilassato di vari argomenti, mentre nel frattempo si cuoce il *khicrī* di riso. La discussione ha un carattere propedeutico nel senso che il *pūjārī* e gli anziani hanno il dovere di dare insegnamenti ai giovani. Il tema centrale di questo dialogo è ancora una volta la venerazione e il rispetto di Burū Bonga, che qui diventa un chiaro simbolo del mantenimento dell'equilibrio naturale, la cui salvaguardia sarà un dovere e una responsabilità della futura comunità. Ci è stato riferito, ad esempio, che non si devono assolutamente “rompere per scopi personali le pietre di Burū e della montagna, né le si deve far saltare con l'esplosivo”. Questa è una chiara allusione alle annose controversie sulle compagnie minerarie e i MoU con le multinazionali estrattive, che non hanno tenuto conto della geografia sacra delle comunità *ādivāsī* e che spesso non hanno nemmeno rispettato le norme di legge sull'impatto ambientale e sulla notifica alle popolazioni locali in merito all'attività industriale<sup>33</sup>. “Si porti rispetto a Burū Bonga, si rispettino le genti, si onorino gli antenati e si abbia riguardo infine per gli animali silvestri”, ribadisce uno dei fondamentali precetti santali e oraon.

Verso sera, non appena il sole tramonta, Buru diventa in un certo senso l'essenza stessa della festa in suo onore. Dopo la distribuzione dei *burūlād* e del *khicrī* di pollo e riso, si consuma in gran profusione l'alcol come una sorta di *prasād*. Si da dunque inizio alla musica e alle danze tradizionali, e lo spirito di festa collettivo, l'allegria, la frenesia della celebrazione è – da quanto abbiamo inteso – una sorta di manifestazione della stessa forza trainante della divinità. I fenomeni di trance – anche spontanea da parte dei partecipanti - in questo contesto sono abbastanza frequenti.

In chiusura l'*ojha*, il *pāhān* e i loro assistenti cominciano a tornare verso il villaggio; appena lo raggiungono, le donne e i membri delle varie famiglie danno loro il benvenuto, sostenendoli e accompagnandoli. In effetti l'importanza del *pahan* e dei *pūjārī* in genere è fondamentale nella celebrazione del rito. Al contempo però l'insieme delle pratiche, dal digiuno, alla celebrazione della liturgia, ai casi di

---

<sup>33</sup> A. Roy, 2012, *In marcia con i ribelli*, Parma, Guanda: 11 e sgg [I ed., *Outlook* (National/Essays), “Mr Chidambaram War”, Nov. 9, 2010; “Walking with the Comrades”, Mar. 29, 2010, 1-26; “The Trickle-down Revolution”, Sep. 20, 2010, etc.].

possessione, hanno di per certo stremato sia lo sciamano, che abbisogna dunque di svariate ore di recupero, sia il sacerdote ordinario. Gli abitanti del villaggio lavano i piedi del *pahan* e lo aspergono con acqua, impongono le mani su di lui, come ancora trattenesse l'essenza stessa e la benedizione della divinità. Scortatolo fino a casa, egli è fatto sedere, mentre tutti attorno continuano a onorarlo, distribuendo ulteriore *prasād*. A notte inoltrata i partecipanti al rito ritornano verso casa, meno coloro che appartengono al clan dello sciamano che si fermano presso la sua abitazione, per accudirlo e assisterlo in ogni modo necessario.

### **Sohrāi parv**

La festività del *Sohrāi parv* si celebra soprattutto fra i Santal del Chota Nagpur e nei distretti limitrofi fra gli *ādivāsī* dei gruppi Munda, Kharia etc. ma anche fra i villaggi Ḍom, ovvero le comunità inserite fra le *Scheduled Castes*, gli intoccabili, che qui si dividono in vari sottogruppi locali che spesso condividono gli stessi territori dei gruppi indigeni. Il termine *sohrāi* è del resto noto anche in paesi e cittadine, dove la ricorrenza è osservata localmente anche da gruppi hindu, musulmani e cristiani delle campagne del Bihar, dell'Orissa e del Bengala. Secondo il calendario indù la festa del *Sohrāi* va celebrata in *Amāvasyā* (luna nuova) di Kartik (ottavo mese, la nuova luna di novembre) e il primo e secondo giorno della quindicina chiara.

La cerimonia è celebrata per auspicare l'abbondanza e la prosperità del bestiame, anche se l'allevamento degli animali da cortile è in fin dei conti strettamente legato al resto del lavoro dei campi. Gli animali infatti dipendono direttamente dalla quantità del foraggio raccolto, pur potendo nutrirsi in certa misura anche nelle aree a bassa vegetazione o ancora nella giungla. Fondamentalmente però essi dipendono dalle attività agricole, mentre contemporaneamente, l'impiego di una certa quantità di bestiame, in particolare i bovini, è comunque necessaria alle attività di coltivazione messa a frutto dei raccolti.

Fra le genti dei villaggi attorno a Ranchi, alcuni giorni prima della celebrazione, è diffusa l'usanza di fare il cosiddetto *jāhlī*. Non appena si fa sera, cantando e suonando i tamburi, si usa riunirsi presso la stalla, o meglio in quella costruzione, attaccata alla casa, adibita a tenere il bestiame, che in mundari è detta *gonṛā*. Qui, applicato olio sulle corna e ghirlande di fiori al collo di ogni animale, c'è la consuetudine di danzare e intonare canzoni varie di tema bucolico dedicate proprio alle bestie, in loro onore o ancora indirizzate loro in tono semiserio. Riportiamo un frammento che abbiamo registrato:

*Aré, compagni che ci aiutate  
o mucche, buoi, tori e bufali,  
la festa di oggi è la vostra festa!  
È da anni che prendiamo il vostro lavoro  
oh, oh, oh,  
oggi saremo noi a massaggiarvi con olio,  
riposatevi, oh, oh, oh,  
o compagni che ci aiutate.*

Questo rituale del *jāhlī*, più sociale che religioso, prevede che i suonatori si rechino di casa in casa, formando una processione itinerante per tutte le stalle del villaggio, cantando e suonando e tendenzialmente tirando a far mattino. I membri delle famiglie



visitato dalla processione escono di casa per dare il benvenuto e fanno offerte simboliche ai danzatori, in genere alcol se disponibile, tabacco e *bīdī*. Questa sorta di festa preliminare, è celebrata per alcuni giorni, o comunque in tutti i giorni precedenti vuoto di luna di Kartik. Nella tarda sera dell'*Amāvasyā* di Kartik (dalle otto, più o meno), incomincia il rito vero e proprio. Da ogni famiglia il *pahan* e i suoi assistenti raccolgono il riso, del *sindur* e un pollo, la cui offerta sarà fatta al confine del villaggio in nome delle sue divinità guardiane (*bonga* o corrispondenti per i gruppi limitrofi). Dopo i sacrifici, il pollame e il riso è cucinato e consumato in loco. In caso di villaggi misti di *ādivāsī* e altre caste indù, come spesso accade, comunque tutti gli appartenenti alle *jāti* partecipano a questo rituale, seguendo le indicazioni del *pahan*, dell'*ojha* o ancora del *pūjārī*, consumando il cibo divisi in famiglie. Fatto poi ritorno a casa, si accendono lampade in piccoli recipienti d'argilla e si taglia simbolicamente un certo quantitativo d'erba per le bestie, ammucciandola poi in cataste.



Mercato misto ādivāsī e indù

Il giorno successivo gli animali sono fatti uscire dalle stalle e ci si prende particolare cura di loro. Innanzitutto essi sono condotti a cibarsi al *rakha*, il fienile vero e proprio, dove il fieno è ammucciato e conservato già dai tre mesi precedenti. Quando hanno la pancia piena, le bestie sono condotte presso fiumi o stagni, per far loro il bagno.

Le donne di ogni nucleo familiare del villaggio fanno le pulizie di casa. Notiamo come il tema della pulizia sia ricorrente in ognuno di questi rituali; se chiaramente si allude a una sorta di purificazione e riordino dell'ambiente domestico, l'idea del rinnovamento ciclico di ogni aspetto che riguarda la vita del villaggio è predominante. Fuori dalla casa, similmente, si lava l'aratro e successivamente in ordine tutti gli utensili dell'agricoltura e su questi si fanno decorazioni con una pasta ottenuta da una miscela di farina di cereali. Con tale mistura di farina di riso, mescolata con un succo ottenuto da foglie e da una pianta locale che rilascia una sostanza viscosa, si prepara un colorante naturale. Con questo si usa decorare i muri delle case e tracciare diagrammi e disegni sul terreno antistante l'entrata. Questa sorta di *maṅḍala* è

completato con l'apposizione del *sindur*<sup>34</sup>. Più tardi si procede a ricondurre le vacche, i buoi e i tori verso casa. Le donne nel frattempo preparano dell'acqua in grossi recipienti, che utilizzeranno per lavare con cura le zampe degli animali, non appena questi rientrano nel *gonrā*. I capifamiglia, utilizzando paglia e parte della pianta delle granaglie del raccolto, preparano dei pennacchi con i quali saranno adornate le teste degli animali, quasi fossero ghirlande di fiori.

Quando tutte le bestie sono entrate in casa, si celebra la *pūjā* generalmente definita dei *Goreyā Devata*, che tradurremmo come deità pastorali. In questa occasione si sacrificano un certo numero di polli incidendo loro il collo con una lama. La gola di ognuno di questi è appoggiata alla fronte dei bovini, affinché questa diventi rossa del sangue che sgorga. In conclusione del rito si offrono, agli stessi animali dei *cilkarotī*, ovvero piccole frittelle di farina di ceci, tre ciotole di alcol, del riso e altre sostanze in generale intese come *prasād*. Un *cilum*, la classica pipa indiana, è immerso in una soluzione di farina di riso. Con il *cilum* in seguito si applicano sul corpo degli animali dei timbri, al centro dei quali si appone un *tilak*. Sul capo delle bestie, infine, si sistemano nuove corone di fiori e ghirlande.

Al termine della giornata si celebra una cerimonia simile all'*ārtī* indù, con accensione di lampade su stoppini imbevuti di *ghī*, burro chiarificato, passate sopra il capo degli animali. Questi infine, sono portati ad abbeverarsi ancora, incitandoli a correre nel caos generale al suono del *dhol*, il tamburo a doppio battente, tradizionale di queste zone.

Il secondo giorno della quindicina chiara di Kartik, ovvero il giorno successivo, una analoga processione passa casa per casa a raccogliere, a seconda delle possibilità di ogni famiglia, ulteriori ingredienti vari per la preparazione di altro *prasād*: quindi ancora *rotī* e *hariya*, nonché del riso, del *dāl*, peperoncini, un po' di farina e così via. Verso l'imbrunire, al confine del villaggio, i componenti dei villaggi usano appiccare il fuoco a grandi cumuli di paglia; la cosa, oltre ad allontanare le zanzare, ha in realtà un valore apotropaico, si crede infatti che i roghi allontanino per i *pretā* e i *piśāca*, ovvero gli spettri e le anime in pena. Questo uso, seguito a una forma di banchetto collettivo, si ritrova anche altrove con alcune varianti regionali, nelle campagne indiane.

Le variabili nella celebrazione di questo rituale dipendono direttamente della regione di appartenenza e delle caste che la



La dimora di un *pretā*, un albero stregato – villaggio di Brambe

festeggiano. Non avendo avuto modo – per coincidenza di tempi - di verificare tali pratiche e quali di queste siano ancora in uso, ci limitiamo ad elencare quanto ci è stato riferito nei villaggi dei dintorni di Ranchi circa le zone limitrofe. È impossibile

<sup>34</sup> Ci è stato riferito che in zone in cui siano presenti dei termitai (simbolo di Śiva in quanto *liṅgam* naturale e dimora del cobra, ma anche simbolo cosmico nelle tradizioni ādivāsī), questa è l'occasione per i *pūjārī* di rinnovare le offerte ed applicare il *sindur* al termine della *pūjā*.

non notare in queste testimonianze anche una certa enfasi nel rimarcare la straordinarietà dell'evento, che probabilmente condisce i rituali tribali celebrati ancor oggi, con un certo numero di dettagli stravaganti circa il folklore dei distretti limitrofi, che sarebbero effettivamente da verificare. Ma per il momento ci limitiamo alla traduzione delle interviste.

Il *prasād* innanzitutto è preparato in modi diversi, ma sostanzialmente ha gli stessi ingredienti, anche per i gruppi convertiti cristiani e i musulmani. Nelle zone fluviali e di pesca però, si userebbe preparare delle piccole lucerne per poi deporle accese sul dorso di granchi vivi che, muovendosi, illuminerebbero la notte. Nei villaggi della zona di Kuru, sempre in Jharkhand, vi sarebbe lo strano uso di lanciare piccoli di maiale contro la mandria del bestiame. Si considera fortunato il proprietario di quel bue o toro che, per primo, travolge o uccide il maiale. Fra i Kharia si celebra la *pūjā* facendo correre la mandria dei bovini, dopo averla adornata con le consuete ghirlande di fiori. Gli animali sono eccitati e spaventati dal rullo dei tamburi e corrono all'impazzata. Successivamente contro ad essi sarebbero lanciati – talvolta letteralmente - i maiali, in modo tale che questi siano feriti e uccisi dalle corna o dagli zoccoli dei tori. La carne di maiale – che in molti tratti dell'India è un tabù anche per le caste più basse – è consumata presso questi gruppi e in tale specifica occasione preparata per il banchetto serale. Anche fra i Santal, dopo aver messo in comune le offerte rituali, gli uomini del villaggio fanno correre gli animali, spronandoli e incitandoli. Qui vi è l'uso, al posto dei maiali, di metter da parte tre uova, fra tutti gli ingredienti offerti per la preparazione del *prasād*, che saranno aspersi col sangue delle vittime sacrificate. Il proprietario del toro che, calpestandole, romperà le uova, sarà portato a spalle in corteo dai danzatori. Egli dovrà dunque bere almeno una coppa di liquore offerta da ognuna delle famiglie del villaggio. Altrove gli è donato dai pastori un *dhoti* nuovo, da indossare nell'anno venturo. I Santal della zona del Bihar, invece, usano festeggiare la medesima ricorrenza in *Makar Sankrānti* (metà gennaio), ovvero il giorno del calendario indù che per tutto il subcontinente è considerata una festa del raccolto che segna la fine dell'inverno. Ugualmente anche in queste zone si preparano cibi analoghi consumati collettivamente e si offrono sacrifici prevalentemente di pollame agli dei. Parimenti delle uova consacrate dal *pahan* sono poste sul transito delle bestie ed è considerato fortunato il proprietario di quel toro o bue che per primo s'avvicina annusandole o rompendole. Per addirittura tutta la durata dell'anno venturo ogni famiglia sarebbe tenuta a offrirgli dell'*hariya*.

Le zone in cui l'influenza cristiana è più presente sembrano avere metodi più pacati e meno cruenti, come la zona dei Santal di Leda nel distretto di Singhbhum. Paradossalmente fra i gruppi *ādivāsī* convertiti al cristianesimo, si osserva questa tradizione come mera nota di folklore, ma sono in genere vietati l'uso di alcolici e non è tollerato il sacrificio di animali a divinità tutelari in genere. Viceversa pare che il *khicrī*, in quanto pappa di riso e vegetali bollita a lungo, sia fatta mangiare direttamente agli animali. Ci è stato infine riferito che vi sia in molti villaggi l'uso di legare fra loro i buoi di ogni famiglia, dopodiché sono lanciate loro addosso delle pelli; così gli animali, confusi, terrorizzati, nel caos generale, cercano di attaccare le persone che continuano a festeggiare danzando al suono dei tamburi. Per la giustificazione di ciò ci appaia parecchio improbabile, si farebbe questo appositamente per eccitare l'aggressività degli animali, affinché vacche e buoi riescano, se necessario, ad affrontare le belve e pericoli della giungla. È interessante però notare come nella celebrazione del *Sohrāī* del primo giorno, il bestiame sia effettivamente accudito con

cura, coccolato quasi da ogni membro della comunità; mentre al secondo, in crescendo di collettiva eccitazione la festa culmini con corse, fughe, combattimenti e prove di varia natura che sembrano aver lo scopo di ottenere auspici favorevoli per l'anno seguente o attrarre la buona sorte. L'evento apparentemente casuale dell'uccisione del maiale o della rottura delle uova è infatti considerato particolarmente propizio per un clan del gruppo. I nostri informatori hanno raccontato come anticamente, al termine della cerimonia, si teneva una battuta di caccia nella giungla, il cui andamento sarebbe stato pronostico delle caccie – e quindi per esteso dell'andamento economico – per il villaggio in tutto il nuovo anno solare. Oggi questa pratica è sostituita dall'uso semplificato, il settimo giorno dopo *Sohrāi*, di colpire un banano con delle frecce. Colui che colpisca per primo il bersaglio è caricato sulle spalle portato in processione.

### **Roghār (Rog catu giḍī)**

Concludiamo infine con una delle festività più celebrate del Jharkhand, che è la cerimonia della distruzione delle malattie ovvero il *Roghār* detta anche *rog catu giḍī*. Il fine di tale rituale è l'allontanamento dell'impurità in tutti i sensi intesa, tanto come sporcizia in genere, quanto come influenze maligne o nefaste che in entrambi i casi sono ritenute essere alla base dello sviluppo delle malattie. In senso lato la distruzione dell'impurità simboleggia l'allontanamento del male, attraverso una pratica atta ad eradicarne sistematicamente la causa.

Come manifestazione più esteriore, tal costume prevede che gli abitanti dei villaggi, *ādivāsī* e i gruppi affini, ogni anno – o più volte l'anno – celebrino una *pūjā* il cui completamento consiste nel portar fuori da ogni casa e dalle vicinanze del villaggio, la sporcizia e le impurità. La comunità usa trasportare il tutto al di fuori dei confini del villaggio secondo modalità molto esplicite e appariscenti, in modo che ogni membro del gruppo possa esserne informato e adeguarsi partecipando all'evento. Per esempio sulla strada che porta da Ranchi a Tatanagar, la famosa National Highway 33, spesso si possono vedere al limitare della carreggiata mucchi di vasi, scope, bastoni, stracci, gettati via, che però sono stati decorati con fiori. E del resto questa pratica si è diffusa da tempo presso un po' tutti i villaggi e le campagne del Jharkhand. Proprio nella zona di Ranchi invece, alcune comunità *ādivāsī* usano comprare una capra, dopo aver consultato il *pahan* circa il giorno propizio. L'animale, come sarà ormai chiaro, fungerà da vero e proprio capro espiatorio della negatività dell'intera comunità. I maschi del gruppo, avendola condotta ai limiti del villaggio, alle due o tre di notte, intonano una canzone e pregano, dicendo:

O śakti onnipotenti,  
portate via le malattie e allontanatele.  
O Ḍāyan [Kudrī], o Viśan Kudrī,<sup>35</sup>  
spazzate via le malattie e i malanni.  
Questa è la nostra richiesta  
questa è la nostra preghiera.

Dopo un breve rituale officiato dallo sciamano la capra è lasciata libera di andarsene. Non è pertanto sacrificata, al contrario è assolutamente necessario che l'animale rimanga in vita e che si allontani con le proprie zampe, senza ulteriori contatti

---

<sup>35</sup> Entità protettrici del villaggio.

potenzialmente contaminanti con i membri del villaggio. Infatti, una volta liberata, tutti i presenti fuggono in varie direzioni, in modo che la bestia rimanga disorientata e non segua nessuno. È abbastanza chiaro che se questa dovesse procedere verso un villaggio contiguo, porterebbe con sé anche la sua ormai intrinseca negatività, rischiando di arrecare danno alla comunità vicina. Sono stati registrati casi particolari, in occasioni di malattie epidemiche, in cui il capro espiatorio era seguito a distanza e caricato man mano della negatività di più villaggi, riconducendolo ogni volta ai confini sempre più estremi degli insediamenti<sup>36</sup>.

Anche nel caso del *Roghār* le donne del villaggio, seguendo l'usanza che ormai abbiamo ampiamente documentato, procedono con le pulizie di casa. Raggruppano i vari rifiuti, i vasi vecchi o rotti, le scope, i vestiti usati o logori, spazzatura varia; successivamente però decorano i vasi con dei fiori, come si fa effettivamente celebrando una *pūjā*. Poi, avendolo trasportato l'insieme delle carabattole oltre i confini del villaggio, gettano via il tutto.

La dinamica sociale che si crea attorno a questo avvenimento coinvolge in genere tutto il nucleo familiare; si crea dunque un clima leggero e ironico: come in una sorta di carnevale, si fanno scherzi, ci si prende in giro a vicenda, stratonandosi e trascinando il fardello. In questo modo l'idea stessa di negatività è allontanata dal gruppo, attraverso una sorta di ricorrenza collettiva catartica, anche se l'ostentata allegria non riesce a nascondere, a dissimulare, la gravità del rito. Il fatto sostanzialmente che si tratti di un esorcismo di un pericolo che è avvertito come incombente, emerge del resto anche dalle filastrocche o dai ritornelli che i partecipanti si scambiano. Per fare un esempio documentiamo parziali differenze in tale festività nel distretto di Sundargar in Orissa, in cui si usa determinare il giorno propizio nel periodo immediatamente precedente la festa di Holi<sup>37</sup>. Gli uomini, esclusivamente i maschi di ogni famiglia, fra le dieci e le undici della notte, si procurano un bastone di *tirū*<sup>38</sup>. Dalla veranda della casa di ogni capofamiglia, essi corrono colpendo violentemente le varie parti dell'edificio, i tetti, l'entrata, i cespugli circostanti e così via; e gridano:

*Aré, il pretā che sparge le malattie  
sta scappando, picchiatelo, prendetelo.  
Guardate, esasperatelo e mettetelo in fuga,  
correte, picchiatelo!*

Infine, gli uomini, correndo e urlando fino ai confini del villaggio, mimano l'inseguimento del *pretā*, ovvero di uno spettro, una larva, che nella tradizione indiana, così come nel folklore, è una sorta di spirito affamato, un *revenant*, che cerchi di tornare in vita arrecando quindi danno alle comunità. Questa immagine incarna la negatività del villaggio che va stanata, braccata, allontanata e infine gettata via assieme al randello che l'ha percossa. Gli uomini del villaggio infatti si liberano, scagliandolo lontano, ognuno il proprio ramo di *tirūl*. Noteremo che simbolicamente questo gesto sia equivalente all'abbandono/allontanamento del capro espiatorio. È questo un gesto

---

<sup>36</sup> G.G. Filippi, 2002, "Il movimento della Devī: un'epidemia di possessione collettiva", *Annali di Ca' Foscari*, 41(3): 191-210.

<sup>37</sup> Holi è la famosa festa indiana dei colori che si celebra all'avvicinarsi dell'equinozio di primavera calcolando la data su *Pūrnimā* di Phālgun (si veda sopra). L'aspetto che a noi pare interessante è che sia completamente ascrivibile alle festività di primavera.

<sup>38</sup> È il nome locale di una pianta, un tipo di albero di cui non abbiamo ulteriori notizie.

eclatante e liberatorio che corona in modo manifesto il rituale di purificazione ed esorcismo eseguito dallo sciamano.



Capofamiglia con due anziane – villaggio di Brambe