



Rivista di Studi Indo-Mediterranei XIII (2023)

Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website: <http://kharbat.altervista.org/index.htm>

Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Mediavistica Indo-Mediterranea (FIMIM) Università di Bologna

cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139

ISSN 2279-7025

Il culto della dea dei serpenti del Bengala: ambiguità e potere delle sue devote

Ludovica Tozzi

Abstract: Nella regione del delta del Gange, all'apice del Golfo del Bengala è andato sviluppandosi, a partire dall'XI secolo, il culto hindu-brahmanico di una dea dei serpenti nota come Manasā. La dea controlla i rettili, l'azione letale del loro veleno e gli antidoti, la fertilità e la potenza erotica che la simbologia dei serpenti o nāga richiama in ambito hindu. Le attività previste dalla prassi culturale dedicata a Manasā ruotano attorno all'esercizio della medicina tradizionale, alla protezione degli spazi sacri naturali, degli alberi e delle piante medicinali, con il fine di normare simbolicamente la potenza naturale dissipatrice attraverso rimandi alla forza nutrice della maternità. Coloro che si rivolgono a Manasā e ai curatori tradizionali che agiscono in suo nome sono soprattutto le donne, che con pratiche apotropache sperano di tenere lontane la condizione di vedovanza e l'infertilità, situazioni socialmente ritenute conseguenze di una sessualità non regolamentata o di una condotta religiosa e sociale inadeguata. Lo stigma che ne consegue è associato alla punizione divina che si scaglia sui corpi delle ree e li segnala come impuri, indegni di procreare e pericolosi. Il presente articolo intende, dunque, approfondire il ruolo sociale e rituale svolto dalle donne hindu nell'ambito delle attività rituali dedicate alla dea dei serpenti del Bengala.

Parole chiave: Rito, gender, Dea dei serpenti, vedovanza, infertilità, voti, empowerment

Abstract: In the Delta area of Bengal, the Hindu rituals dedicated to the goddess of snakes, Manasā, revolve around practices that symbolically regulate nature's dissipative power through references to its nurturing motherly force. The goddess herself is an ambiguous figure whose identity merges from both the terrific and propitious snakes' symbolism: she is considered a loving mother who saves from snakes' venom and cures infertility, as well as a ruthless being who, out of anger, poisons those who don't worship her. The targets of Manasā's blessing/curse are Hindu women. Their social duty is to appropriately celebrate her by keeping their bodies and souls pure according to shastric ethics, to guarantee the goddess' mercy on their families and communities. If not, Manasā will punish them with the death of their husbands by the attack of snakes, infertility, or diseases. In those cases, the impossibility of having children and the loss of a husband, especially due to attacks from wild animals, cause Bengali Hindu women to experience great marginalization because such tragedies are considered a consequence of bad ritual and sexual conduct that irritates the deities, who strike the bodies of the guilty ones. Therefore, this paper aims to investigate the cultural role of women and their bodies to prevent unfortunate events, such as widowhood or lack of children, and to exert agency within the Hindu Bengali community through ritual action.

Keywords: widowhood, ritual, infertility, disease, Hindu ritual, women

INTRODUZIONE

Nelle regioni all'apice del Golfo del Bengala, da West Bengala all'odierno Bangladesh, passando per Assam e Tripura, prospera il culto della dea hindu dei serpenti, Manasā Devī, nota anche come Monośa o Monoha in bengali, la cui storia mitica si articola tra testi canonici della tradizione hindu-brahmanica, come i *Veda* e i *Purāṇa*, e componimenti poetici devozionali popolari, i *Manasāmaṅgal*, di cui si tratterà nel dettaglio in seguito. La narrativa su Manasā e il suo culto sono capillarmente diffusi ovunque sul territorio bengalese, in particolare nei distretti di Birbhum, Burdwan, West-Dinajpur, Koch Bihar e Howrah, oggi divisi tra India e Bangladesh. Le tradizioni testuali poetiche hanno lentamente plasmato l'identità della dea come preposta al controllo dei rettili e della morte a causa dei morsi letali che infliggono, ma anche come colei che concede la grazia della guarigione da tali incidenti, esercitando il suo potere per neutralizzare e curare gli effetti del liquido tossico. La sfera d'azione associata alla dea non è, però, limitata al presidio dei serpenti in qualità di animali letali e benefici. Più in generale, infatti, la dea Manasā è ritenuta colei che concede guarigione e forza vitale a chi si attiene a una condotta sociale e religiosa moralmente impeccabile e colei che maledice attraverso la malattia e la morte chi trascura o infrange le norme rituali. Ella presiede agli equilibri naturali e biologici, in particolare la capacità di procreare e il suo opposto, ovvero l'infertilità della terra, degli animali e degli esseri umani¹.

La narrazione popolare così come ci è giunta al giorno d'oggi propone una duale rappresentazione della dea che appare da un lato come una giovane donna di bell'aspetto, amorevole e materna, portatrice di fertilità, dall'altro come una donna anziana, sola, amareggiata e terribilmente pericolosa. Le due immagini con cui viene descritta e rappresentata sono fisicamente e concettualmente opposte ma anche complementari: l'ideale culturale di giovane donna sposata e madre si presenta assieme a un'immagine spaventosa di donna moralmente corrotta che è bene temere e rispettare, in quanto letali sono il suo sguardo e la sua maledizione².

Secondo la tradizione orale, Manasā nasce da un unico genitore, il dio Śiva, l'asceta erotico supremo, il quale la genera fuori dallo spazio civilizzato, nella foresta, e fuori da una qualsiasi unione matrimoniale. Nei testi popolari si tiene nota di come l'asceta divino fosse così tanto assorto nella meraviglia delle foreste del Golfo da sentirsi sopraffatto dall'emozione. In preda a un tale sentimento passionale e di portentoso erotismo, il dio Śiva emette una goccia di liquido seminale che attraversa il terreno, fino a giungere nel mondo ctonio dei *nāga*. Qui, l'essenza divina concentrata in una goccia (*bindu*) finisce all'interno di un fiore di loto. Dall'unione del seme e del fiore nasce la meravigliosa dea Manasā, regina dei *nāga* e del regno sotterraneo. Raggiunta la pubertà, la giovane dai poteri straordinari e dalla natura teriomorfa ascende alla dimensione celeste, dove lotta con tutta la sua furia per farsi riconoscere come degna discendente del dio supremo Śiva. Una volta che il genitore/amante la riconosce come figlia, la giovane dea inizia ad affrontare una serie di peripezie che ne forgiarono la personalità e ne

¹ Sen, 1953, p. xxxii; McDaniel, 2004, pp. 57, 65; Ferrari, 2013, p. 262.

² Marglin, 1985, p. 55.

aumentano il potere all'interno del pantheon hindu in cui, seppur a fatica, si afferma. Per contenere la sua smisurata potenza, Manasā viene data in sposa a un saggio votato all'asceti e poco incline all'unione matrimoniale, Jaratkāru, il quale l'abbandona dopo le nozze perché inorridito dalla sua natura animalesca. Tuttavia l'abbandono non avviene prima di aver generato un erede solo con il potere del *tapas*³. La diserzione da parte del marito, anziché condannare all'onta e alla disgrazia la dea, segna l'inizio della sua vera e propria storia mitica, di un'epopea che la vede intenta a estendere a tutto il Bengala, e non solo, il culto di sé e del proprio potere⁴. Nel corso della narrazione Manasā combatte fervidamente per ottenere l'adeguata devozione di tutti, affermandosi prima tra i gruppi più marginali e poi tra le caste più alte della società bengalese. L'epopea si conclude in maniera ambigua a seconda delle versioni del mito, le quali differiscono in base alla provenienza regionale e allo stile compositivo: talune rese concludono con l'affermazione e il riconoscimento del culto alla dea, mentre altre alludono a una lotta con gli esseri umani ancora in corso per ottenere una devozione univoca e corale.

A celebrare il potere della dea sulla vita e sulla morte, sulla malattia e sulla guarigione, sulla fertilità e sulla sterilità sono tradizionalmente le donne hindu, in maggioranza appartenenti alle caste più basse, le quali ancora oggi sono le vere e proprie protagoniste delle cerimonie dedicate a Manasā. Il sistema socioculturale hindu bengalese prevede che siano esse stesse a dover farsi carico di un'ambivalente responsabilità: la condotta rituale delle donne, infatti, può determinare la benedizione o l'ira della dea sulla propria famiglia, in particolare sugli uomini, figli o mariti che siano, e sulla comunità di appartenenza. Spetta dunque al pubblico femminile il dovere di preservare una condotta impeccabile al fine di proteggere i propri cari, più che se stesse, dalla potenza distruttrice divina. Le possibili e più temute ripercussioni di eventuali infrazioni sono la vedovanza e/o l'infertilità del grembo e l'ostracismo che ne consegue. Laddove suddette disgrazie hanno luogo, è sulle donne che ricade la colpa e l'accusa di aver deviato dalla norma e di aver pertanto attirato la maledizione divina su di sé ma soprattutto sugli uomini, ovvero i membri socialmente rilevanti della famiglia⁵.

Lo scopo del presente articolo è, dunque, quello di esporre i punti salienti della narrazione mitologica popolare che plasmano l'identità e la sfera d'azione sulla realtà contingente della dea Manasā, in quanto figura centrale di un culto praticato principalmente tra le donne, nel Bengala, prestando particolare attenzione al ruolo religioso e sociale che le devote ricoprono nel contesto rituale. Tenendo conto delle imponenti limitazioni dovute alla mancanza di dati aggiornati registrati attraverso indagini etnografiche sul campo, si intende: prima di tutto, ricostruire le origini del culto attraverso una disamina compilativa delle fonti secondarie che traducono e riassumono il repertorio mitico della tradizione orale, adottando una prospettiva storico religiosa; dopodiché, procedere con un'analisi critica delle norme e azioni rituali svolte

³ Il termine *tapas*, dalla radice sanscrita *tap*, letteralmente "generare", "nascere", rimanda al calore dell'ascetismo che genera ed è generato dalle austerità praticate; pertanto, nella letteratura vedica *tapas* è impiegato per riferirsi alla "meditazione", all'azione di "covare" intellettualmente attraverso l'asceti. Cfr. Kaelber, 1976, pp. 343-344.

⁴ Chakravarty, 2012, pp. 5-6.

⁵ McDaniel, 2004, pp. 8-9, 47-48; Urban, 2018, pp. 315-316; Burley, 2019, pp. 13-16; Ryzhakova, 2020, p. 28.

dalle donne hindu nel tentativo di propiziare la dea, così come riportate dai principali e più completi resoconti etnografici in materia – come i lavori di Pradyot Kumar Maity (1962), Edward C. Dimock (1962, 1964), Ashutosh Bhattacharya (1975) e June McDaniel (2004) – relativamente all’area degli odierni West Bengala e Bangladesh sud-occidentale; e, infine, commentare le implicazioni sociopolitiche e culturali del rispetto o deviazione dalla normativa religiosa e del conseguente mantenimento o rottura degli equilibri vitali, ritenuti spesso alterati dalla condotta umana ma, soprattutto, femminile.

1. ORIGINI E CULTO DI MANASĀ DEVĪ NEL BENGALA CONTEMPORANEO

Le opere testuali e artistiche che ci sono giunte relativamente alla figura divina della dea Manasā consentono parziali ricostruzioni storiche relative allo sviluppo e affermazione del culto. Prendendo in considerazione le fonti letterarie più antiche, i *Veda* (II millennio a.C. – VI secolo a.C. c.) sul fronte brahmanico e i *Jātaka* (IV sec. a.C. – V sec. d.C.) sul fronte buddhista, non è possibile rinvenire riferimenti a una simile divinità. I testi menzionati, infatti, discorrono solo di esseri semidivini connessi ai serpenti, ovvero i *nāga* e le *nāgī*. In particolare, “*nāga*”, al femminile *nāgī* o *nāginī*, nella letteratura vedica e sanscrita – *nāg* in hindi e *nāgamma* nelle lingue dravidiche – è un termine polisemantico usato per indicare una categoria mitica di esseri “ibridi”, “sovrannaturali” e “compositi” dalla forma di serpente, talvolta umana o teriomorfa. Si tratta di entità che si avvalgono delle caratteristiche serpentine – come la velocità nell’apparire e dileguarsi senza arti visibili, l’unicità della forma e del colore degli occhi e delle spire, la capacità di resistere molto tempo senza alimentarsi per poi divorare prede grandi il doppio delle proprie dimensioni e soprattutto la capacità di uccidere con un morso – e sono pertanto connesse all’elemento acquifero e terrigno, essendo quelli gli spazi e le dimensioni da loro presiedute⁶. I *nāga* sono, dunque, esseri liminali, pericolosi ma anche ben auspicanti perché in grado di muoversi da una dimensione all’altra e di vivere in ambienti particolarmente fertili. Come anticipato, le fonti letterarie più antiche mancano di riferimenti diretti a una divinità dei serpenti dalla sfera d’azione circoscritta al controllo del loro potere letale. È solo a partire dall’epoca dei poemi epici (IV sec. a.C. – IV sec. d.C.) che, almeno all’interno della tradizione brahmanica, iniziano a stabilirsi chiare connessioni tra serpenti, divinità e donne. In questa fase prende a inasprirsi la dualità della natura degli esseri semidivini tanto benefici quanto letali, soprattutto se di sesso femminile. Le *nāgī*, ovvero i serpenti divini di genere femminile, diventano ancor di più il ritratto dell’ambiguità e del fascino mortale per eccellenza, potere che deriva da una sessualità promiscuamente esercitata. Nella prima sezione del *Mahābhārata* (1.14-30)⁷ compaiono per la prima volta gli antecedenti mitici di quella che oggi è nota con il nome di Manasā, ovvero i personaggi di Kadrū e Jaratkāru: la prima descritta come regina madre dei *nāga*, spietata, ambiziosa ma anche amorevole; la seconda come giovane principessa il cui destino è quello di dare alla luce un erede che libererà l’intero popolo

⁶ Lange, 2019, p. 2; Cozad, 2004.

⁷ Edizioni critiche di riferimento: il *Mahābhārata* di Sukthankar V.S et al. (1933-1969), riassunta da W. Doniger (2015).

dei *nāga*⁸. In particolare, la sezione dell’epico nota come *Il libro di Āstika* (1.13-53) racconta di come la principessa Jaratkāru venga data in sposa da suo fratello, Vāsuki, re dei *nāga*, a un saggio tanto potente quanto irascibile, suo omonimo, il quale durante la prima notte di nozze rimane sconvolto dalla natura serpentina della giovane moglie e decide di abbandonarla. Il *topos* narrativo dell’unione impossibile tra un essere semidivino e un umano, che dura il tempo di generare un erede eroe⁹, compie il suo inevitabile destino anche nel caso della principessa Jaratkāru. Tra i due coniugi, infatti, non avviene alcuna unione sessuale, il che consente di mantenere intatti il vigore ascetico del saggio e il potere generatore della *nāgī*.

Nell’epica, i personaggi della principessa e della regina Kadrū non sono concepiti in virtù di unioni matrimoniali o sessuali con altri uomini ma solo in virtù dei loro ruoli di madri, amevoli e maligne al contempo, e genitrici di eroi. Nelle epoche successive si sviluppano in parallelo narrazioni mitiche potenzialmente ispirate all’episodio del *Mahābhārata*, i cui personaggi confluiscono all’interno di altro materiale narrativo e mitologico su cui si incardinano due tradizioni testuali distinte. Da un lato viene a delinearsi la storia di una dea nota con il nome sanscrito di Manasā, letteralmente “generata dalla mente”, all’interno di alcuni *Purāṇa*¹⁰ minori, o *Upaurāṇa*, composti tra X e XII secolo, precisamente il *Brahmavaivarttapurāṇa* (13, 15, 172) e il *Devībhāgavatapurāṇa* (13, 172, 10: 17)¹¹. Dall’altro si afferma e si diffonde un genere di letteratura poetica devozionale trasmessa oralmente in lingua bengali noto come *Maṅgalkāvya*, letteralmente “poesia di buon auspicio”. I poemi, o *maṅgal*, sono componimenti dedicati a varie divinità tutelari spesso legate al lignaggio familiare o alla comunità di appartenenza. Tra le serie di *maṅgal* spicca come la più popolare quella dedicata alla dea Manasā, ovvero la serie dei *Manasāmaṅgal* o *Padmapurāṇa*¹², codificata tra XV e XVIII secolo, i cui motivi narrativi si suppone risalgano a circa tre secoli prima. Le versioni dei *Manasāmaṅgal* sono molteplici e si differenziano in base alla regione o zona del Bengala in cui sono state composte. Le versioni più popolari e ritenute, ancora oggi, le più autorevoli sono quelle di Vipradasa – la cui opera è anche la più antica e completa, risalente

⁸ La polisemia del termine *nāga* ha fatto sì che a partire dal XIX secolo si diffondessero controverse interpretazioni sulla valenza del termine, soprattutto in qualità di nome collettivo con riferimento a un “popolo” governato da un re *nāga*. Una di queste, la più diffusa e avanzata da studiosi di epoca coloniale, interpretava *Nāga* come il nome collettivo di un gruppo etnico, quindi una comunità di esseri umani e non di animali o creature di natura semidivina, identificato con una delle tribù *pre-ārya* che si suppone abitasse l’India settentrionale prima dell’invasione *ārya*. Cfr. Dimock, 1962, p. 311.

⁹ Il *topos* narrativo dell’unione impossibile tra umani ed esseri semi-divini teriomorfi, in genere donne, ha i suoi antecedenti nel *Rgveda* 10.95, con la storia di Urvaśī e Purūravas.

¹⁰ I *Purāṇa*, o “storie dell’antico passato”, costituiscono un corpus letterario composto e trasmesso oralmente tra le fila delle caste sacerdotali e fra i gruppi *kṣatriya* a partire dal periodo Gupta, compreso tra i secoli IV e XIII d.C.. Si tratta di testi in lingua sanscrita incentrati su temi religiosi e secolari di matrice popolare che nascono dalla fusione di materiale vedico (*Upaniṣad*), epico e relativo alla letteratura rituale (Bailey, 1987, p. 106). Ad oggi, si stima l’esistenza di diciotto *Purāṇa* maggiori e circa altrettanti testi minori (*Upapurāṇa*), ciascuno dedicato a una o più divinità specifiche (Flood, 1996, pp. 109-111).

¹¹ Edizioni critiche di riferimento: Gurumandal Series (1954). *Brahmavaivarttapurāṇa*, no. XIV. Calcutta; Panchanan Tarkaratna. (1314). *Devībhāgavatapurāṇa*, (II Ed.). Calcutta (in Smith, 1980, p. 14).

¹² Nonostante il titolo di alcuni poemi si componga del termine “*Purāṇa*”, si tratta di un *maṅgal* della tradizione popolare devozionale.

al XV secolo – e di Ketakadasa, composta intorno al XVIII secolo. Altre versioni particolarmente note sono quelle di Vijaya Gupta e Narayana Dev¹³.

All'interno dei poemi popolari la dea viene appellata con centinaia di nomi diversi, tra cui spiccano gli epiteti di Viṣaharī – traducibile sia come “colei che detiene il veleno” sia come “colei che rimuove il veleno” – Svāṅgādevī, Padmā e molti altri. Sebbene i periodi sembrino non coincidere, le storie contenute nei *maṅgal* e nei *Purāṇa* presentano numerosi elementi comuni, così come nette differenze che fanno supporre due principali ipotesi relative all'origine e ai moti di diffusione della storia della dea e del culto che ne è derivato. Una possibilità è quella secondo cui il *topos* letterario della *nāgī* Jaratkāru presente nell'epica del *Mahābhārata* abbia subito un progressivo sviluppo fino a dar vita a una storia che ha prima plasmato il repertorio culturale e religioso dell'élite brahmanica e poi si è diffusa tra le caste più basse e tra i fuori-casta, dove ha costituito l'oggetto di nuova poesia popolare indirizzata a un pubblico più ampio. D'altro canto, l'itinerario stesso della dea dai margini al centro del pantheon hindu descritto nei testi puranici e nei *maṅgal* potrebbe confermare una seconda ipotesi a sostegno dell'origine extra-brahmanica del culto, secondo la quale la narrativa di riferimento avrebbe attinto a un repertorio popolare di tradizioni locali proprie di gruppi esterni o ai margini della gerarchia sociale di riferimento, per poi affermarsi gradualmente tra gli esponenti delle classi più elevate dei brahmani e kshatriya.

A tal proposito, Wendy Doniger¹⁴ afferma che molti dei culti religiosi che hanno dato vita all'induismo moderno sono il risultato di ondate di acculturazione definite con le espressioni di *Sanskritization* e *Deshification* che rispettivamente si riferiscono: la prima all'adozione di pratiche socioculturali proprie delle élite brahmaniche e governative, incentrate sull'ortodossia dei testi religiosi autorevoli quali i *Veda*, i *Purāṇa*, gli *Śāstra* e i poemi epici; la seconda a movimenti culturali opposti attraverso i quali pratiche e narrazioni mitiche proprie di gruppi sociali di estrazione più bassa e tribali vengono annessi nel sistema dell'ortodossia dei testi vedici e sanscriti, amalgamandosi tra loro. Seguendo le teorie in questione, si potrebbe pensare che la narrativa popolare sulla dea Manasā e il suo culto siano sorti originariamente tra donne e gruppi di casta bassa come i Dom e gli Hari, comunità tribali come i Bodo-Kachari, Rabha Bodo, Rajbamsi e, tra loro, i membri delle *jāti*¹⁵ di contadini, pastori e pescatori itineranti (Bagdi) perché costantemente esposti ai rischi della coesistenza non regolamentata tra risorse

¹³ Le future menzioni a episodi mitici contenuti nei poemi popolari devozionali derivano dall'analisi e sintesi delle versioni elencate contenute nelle fonti secondarie, quali le opere di: Sukumar Sen (1953), William Smith (1980), Pradyot Kumar Maity (1962), Wendy Doniger (2015), Kaiser Haq (2015). A seguire, le edizioni critiche di riferimento: Ketakadas-Kshemananda (1943). *Manasāmaṅgal*. ed. Jatindramohan Bhattacharya. Calcutta; Vijaya Gupta, (1942). *Manasāmaṅgal (Padmapurāṇ)*, ed. Pandit Kalikishore Vidyavinode. Calcutta; Narayana Dev. (1942). *Padmapurāṇ*, ed. Tamonash Dasgupta, Calcutta.

¹⁴ Doniger, 2010, p. 6.

¹⁵ *Jāti*, letteralmente “nascita”, è il termine sanscrito per indicare i segmenti endogami della società hindu, vale a dire le caste. Il termine si riferisce, più in generale, a tutte le categorie di esseri viventi che condividono la stessa sostanza per nascita, la quale determina l'appartenenza a un lignaggio secondo la cosmologia hindu. Una possibile interpretazione del ruolo delle *jāti* nella società hindu-brahmanica è quella secondo cui esse costituirebbero una proliferazione di gruppi sociali a partire dal sistema dei quattro *varṇa* che definiscono la purezza rituale da un punto di vista religioso, in ordine: *Brāhmaṇa*, *Kṣatriya*, *Vaiśya* e *Śūdra* (Flood, 1996, p. 79).

ambientali, animali selvaggi ed esseri umani, nelle zone del Golfo, per via dei mestieri svolti¹⁶. I mitologemi popolari extra-brahmanici, archetipi della regina e principessa dei *nāga* nelle epiche, sarebbero stati inglobati nella letteratura ortodossa con l'intento di stabilire un controllo sui gruppi marginali all'intero dei quali erano sorti, per uniformare la cultura in base ai valori delle élite politiche attraverso il fenomeno della "brahmanizzazione"¹⁷. La condizione di subalternità socioeconomica dovuta al posizionamento dei gruppi in questione al fondo della società brahmanica avrebbe determinato un conseguente tentativo di riscatto nei confronti del sistema di oppressione dei *dvija*¹⁸, dando vita ai contenuti della letteratura popolare dei *maṅgal*. Secondo tale interpretazione i compositori dei poemi avrebbero attinto al repertorio mitico brahmanico per poi impiegarlo in una narrativa nuova, contro-egemonica, al fine di dar voce al bisogno collettivo di sovvertire un sistema valoriale e socioeconomico opprimente, divenendo così popolare da estendersi e coinvolgere trasversalmente tutti i gruppi etnici e sociali della regione bengalese. Tale ipotesi sembra essere confermata anche dai reperti archeologici rinvenuti tra i siti di Mangalkot e quelli del distretto di Bogra, per dirne alcuni¹⁹. I reperti in questione sono principalmente figurine antropomorfe di terracotta che si suppone appartengano ad almeno due tradizioni artistiche e due stili iconografici differenti, attribuibili o a diverse divinità o a diverse fasi di rappresentazione della dea che oggi è nota come Manasā. Una prima tradizione risalente a un periodo compreso tra il V e XI secolo si fonderebbe sul culto di una dea femminile abbigliata di serpenti sul corpo e dietro il capo a formare un parasole regale, simile a una *nāgī* ma dotata di un attributo di cui le rappresentazioni di *nāgī* sono sprovviste: una corona serpentiforme. Una seconda tradizione figurativa, invece, sarebbe incentrata sulle vicende popolari della storia di Manasā così come raccontata nelle epiche, nei *Purāṇa* e nei *maṅgal*, dunque successiva alla prima. Tuttavia, lo studio dei reperti archeologici potrebbe anche provare l'esistenza di una tradizione culturale fondata su un nucleo mitico popolare anteriore, o comunque indipendente, rispetto alle tradizioni testuali di riferimento.

Un'ulteriore ipotesi plausibile è, dunque, quella secondo cui alla base dello sviluppo delle narrative presenti nei *Purāṇa* e nei *maṅgal* non vi sarebbero solo una strategia di appropriazione o imposizione culturale o un intento politico sovversivo ma, piuttosto, un vivace dialogo e negoziazione continua tra sistemi socio-religiosi a confronto. Tale postulato provverebbe, dunque, che entrambe le ipotesi precedentemente formulate siano tanto plausibili quanto incomplete. Il nucleo mitico su una regina/dea *nāgī* a controllo dei serpenti e del loro potere ambivalente, presente sia nelle epiche di cultura brahmanica che nelle narrazioni popolari locali, quindi, avrebbe trovato spazio nelle epopee in lingua bengali (i *maṅgal*), dove si è gradualmente arricchito di sviluppi narrativi inediti, e, contemporaneamente, anche

¹⁶ Sen, 1953, pp. 59-63; Dutt, 1969, pp. 123, 135; Risley, 1891, pp. 135, 289-290, 340.

¹⁷ Alcuni studiosi impiegano il termine "brahmanizzazione" per denominare il fenomeno che avviene in Bengala tra i secoli VIII e IX d.C., quando dee dalle origini tribali vengono reinventate in ottica del sistema religioso brahmanico e impiegate a legittimare il potere territoriale delle élite politiche (McDermott, 2011, p. 14).

¹⁸ *Dvija*, letteralmente "due volte nati", è il termine con cui si rimanda a coloro che hanno accesso all'esercizio rituale. Più in generale è il termine con cui ci si riferisce ai tre *varna* più puri (Anikeeva, 2020, p. 493).

¹⁹ Bhuiyan, 2009, pp.72-74; Das, 2020, p. 21.

all'interno di tradizioni ortodosse puraniche, le quali propongono limitate variazioni alla storia così come riportata nel *Mahābhārata*²⁰.

A riprova di ciò, i *maṅgal* conservano le tracce di incontri/scontri, risoluzioni e fusioni tra sistemi valoriali delle componenti che costituiscono la società bengalese tra il XII e il XIV secolo. Il fenomeno in questione è osservabile in taluni episodi relativi alle conversioni di personaggi esponenti di diversi gruppi religiosi, tra gli altri: l'*ojhā*²¹ Dhanvantari, o Śāṅkha-Dhanvantari, e il re-mercante Cāndo²², ferventi devoti *śaiva*. In particolare, nel poema di Vipradasa, è attribuita al personaggio di Dhanvantari una conoscenza occulta mirata a proteggere e riesumare le vittime di morso di serpente²³. Il fisico/mago è talvolta descritto come musulmano, talvolta come un asceta *śaiva* che condivide con la dea la conoscenza di formule magiche (*mantra*) per guarire dal veleno e rianimare i corpi morti a seguito dell'attacco di serpenti. Profonde differenze, però, li dividono: Dhanvantari si affida a un potere generato dall'esercizio di pratiche esoteriche e l'uso di piante medicinali, mentre quello della dea è un potere divino, assoluto ed estraneo alla dimensione e all'esperienza umane. Dhanvantari è un esponente di un sistema conoscitivo e di medicina tradizionale che si fa garante di un benessere fisico diverso da quello che si diffonde attraverso il culto della dea ispirato dalla devozione (*bhakti*). Così come accade con Cāndo, Manasā si confronta più volte con l'alchimista in scontri magici alla pari fino a sopraffarlo e ucciderlo con la forza del suo assoluto sapere (*Mahājñāna*)²⁴. Nei *Manasāmaṅgal* l'episodio di Dhanvantari potrebbe essere interpretato come reiterazione dell'antecedente mitico epico dello scontro tra la divinità e il suo rivale o oppositore, il saggio Jaratkāru. Nelle versioni del mito, la morte di Dhanvantari e la sconfitta di Cāndo dimostrano come nessuna autorità economica e politica, nessuna conoscenza occulta alla portata dell'uomo, per quanto efficace, possa eguagliare la forza della dea e la potenza che i devoti traggono dalla totale sottomissione nei suoi riguardi²⁵. Lo scontro fra i due giunge a una risoluzione solo con la conversione dell'*ojhā* al culto della dea dei serpenti, evento mitico che fonda e registra una realtà di cui si ha riscontro anche nel contemporaneo,

²⁰ Smith, 1980, pp. 131-133.

²¹ Il termine *ojhā*, traducibile con “fisico” o “guaritore”, viene impiegato per riferirsi alle figure degli incantatori di serpenti, guaritori e detentori di conoscenze e arti magiche in grado di curare dai morsi di serpente. Oggi come all'epoca della composizione dei *maṅgal*, gli incantatori di serpenti sono attivi e autorevoli soprattutto tra le popolazioni tribali dell'area nordorientale del Subcontinente, come nelle regioni di Orissa, West Bengala, Assam, Tripura, tra le altre. Il nome *ojhā* presenta molteplici etimologie: una di queste deriva dalla traduzione in lingua locale del termine sanscrito *upādhyāya*, nome usato per indicare maestri spirituali di astrologia, divinazione e arti terapeutiche che ricorre tra i curatori Santal del Bengala; un'altra possibilità è che il nome derivi dal termine *ojh*, traducibile con “interiora”, con riferimento all'attività divinatoria praticata scrutando gli organi degli animali sacrificati; e, infine, dal termine *hajj*, parola di origine turca che rimanda a *hodja*, nome di officianti religiosi islamici (Lorea, 2018, pp. 258-259). Il fondatore del lignaggio e della conoscenza degli *ojhā* del Bengala è il leggendario Kamru Guru, originario di Kamrup (Kāmākhya), in Assam, il cuore pulsante delle tradizioni tantriche settentrionali. I saperi occulti degli *ojhā* sono volti a rendere innocuo il veleno di serpente, si trasferiscono attraverso il metodo tradizionale della trasmissione orale *paraṃparā*, di maestro in discepolo, e vertono soprattutto su: tecniche di cattura dei rettili, manipolazione dei loro movimenti e del veleno; composizione e somministrazione di rimedi vegetali a base di erbe mediche (*kabirāji*).

²² Smith, 1980, p. 78.

²³ Sen, 1953, pp. 258, 265.

²⁴ Ivi, p. xviii.

²⁵ Smith, 1980, p. 89.

grazie agli studi di Carola Lorea²⁶. La maggior parte degli *ojhā* e dei *sāpure*, altro gruppo specializzato nel trattare i morsi di serpente ancora attivo tra West Bengala, Assam e Bangladesh, si autodefinisce seguace della fede islamica, tuttavia il loro è uno status eccezionale sia dal punto di vista sociale che culturale, poiché non appartengono effettivamente né alla comunità hindu-brahmanica, per via della loro impurità rituale, né a quella musulmana. Pur seguendo le consuetudini e realizzando i riti di passaggio musulmani, spesso gli *ojhā* venerano e celebrano attivamente divinità del pantheon hindu o comunque non-musulmane, come Manasā, in nome della quale esercitano le loro conoscenze mediche²⁷.

Nell'episodio dei *maṅgal* relativo alla conversione di Cāndo, re-mercante della città di Campaka, il protagonista è descritto come l'ultimo e più diffidente personaggio da convertire. L'adesione al culto della dea da parte del re costituisce la prova finale che, se superata, consentirebbe alla dea di imporre definitivamente la sua autorità fra gli esseri umani di qualsiasi estrazione sociale e genere²⁸. Il re-mercante si oppone ai tentativi di persuasione messi in atto da Manasā con tutto il suo potere regale e ascetico: egli è armato di conoscenza da Śiva e affiancato dal potente *ojhā*, Dhanvantari, nella sua lotta. La dea Manasā tenta ogni possibile mossa per sopraffare Cāndo e piegarlo al suo cospetto, giungendo perfino a uccidere con il veleno dei serpenti tutti i suoi figli.

Gli episodi incentrati sulle peripezie del re-mercante e la dea sono simbolicamente indicativi di un tentativo di fondare un culto nuovo e convertire a esso tutta una categoria sociale di élite mercantili e monarchiche più restia ad accogliere nuove tradizioni culturali. Entrambi gli episodi relativi all'alterco tra il re-mercante, l'*ojhā* e l'aspirante dea dei serpenti nei *maṅgal* potrebbero essere interpretati come il risultato dello scontro fra tradizioni religiose *śaiva*, *śākta* e musulmane entrate in conflitto nell'area del Bengala tra XII e XIII secolo²⁹.

A partire dal 1100 e il 1200, sotto il patronato della dinastia Sena (1070-1230 d.C. circa) e a seguito della conquista musulmana (Impero Ghuride) delle regioni del Bengala, si afferma un culto rivolto a una dea dei serpenti venerata nelle regioni a nord del Golfo. Durante questo periodo l'autorità dei culti e del sistema religioso hindu-brahmanico subisce un'intensificazione nonostante la presenza musulmana, che viene gradualmente accresciuta dall'inclusione di nuovi culti di origine popolare che a loro volta subiscono modifiche e vengono plasmati per essere annessi al sistema culturale prevalente, ovvero quello *śaiva* patrocinato dalla classe regnante³⁰. Questo processo di incontro e assimilazione tra culti brahmanici e non-brahmanici deve essersi verificato in un periodo non successivo al XII secolo, poiché i circa tre/quattro secoli successivi fino alla fioritura dei *maṅgal* nel XV-XVI secolo costituiscono il tempo necessario a presentare un contesto di integrazione quasi totale che fa da sfondo alle vicende mitiche dei poemi e in cui restano solo poche tracce di contrasto

²⁶ Cfr. Lorea, C. E. (2018). Snake charmers on parade: A performance-centered study of the crisis of the Ojhā healers. *Asian Medicine*, 13, 247-275.

²⁷ Ivi, pp. 258-259.

²⁸ Narayana Dev, 1942, p. 281.

²⁹ Dimock, 1964, pp. 318-319.

³⁰ Sarkar, 1927, p. 5.

fra i due sistemi culturali. Tuttavia, la resistenza a un nuovo culto da parte dei curatori e l'affiliazione alle tradizioni *śaiva* o musulmane non escluderebbe relazioni con altre divinità hindu o tribali connesse ai *nāga*, sia prima che dopo la diffusione del culto alla dea Manasā dei *maṅgal*, sostiene T.W. Clark³¹, che smentisce l'ipotesi di un conflitto esclusivamente religioso. Infatti, ciò che ha effettivamente consentito l'inclusione del culto di Manasā nel sistema *mainstream* è stato l'intervento della classe dirigente: la validazione da parte della classe governativa e di quella sacerdotale brahmanica hanno conferito un'autorità tale alle pratiche rituali da rendere quelle che erano forse tradizioni di villaggio o del focolare domestico un vero e proprio culto di carattere regionale³². Lo scopo degli episodi in questione sarebbe, dunque, quello di contrapporre non solo due sistemi religiosi, ma anche diversi sistemi di conoscenza umana e di tecniche mediche e meditative, quali la *sarpavidyā*, ovvero la sapienza sui serpenti e il loro potere mortifero detenuta dagli *ojhā*, e il potere incommensurabile di un'entità divina onnipotente che i fedeli possono ottenere attraverso la devozione. In conclusione, questa breve disamina storica sulle origini del culto e le narrazioni mitiche incentrate sulla dea consente di affermare che nei territori del Bengala tra il XII e il XV secolo, poco prima e durante il Sultanato di Bengala³³ si è verificata una graduale e progressiva fusione tra mitologemi, rappresentazioni artistiche, riti e sistemi di conoscenze provenienti da tradizioni narrative e culturali locali, da cui la costruzione mitologica e iconografica di una dea posta a controllo dei rettili e degli equilibri vitali umani è lentamente – e non senza riserve – emersa per poi affermarsi tra le fila dell'ortodossia brahmanica dando vita a una tradizione trasversalmente condivisa e in continuità con i valori culturali e i motivi narrativi epici e popolari. Il nuovo e composito culto emergente avrebbe, inoltre, raggiunto la popolarità integrandosi lentamente anche all'interno delle tradizioni *śākta* e tantriche, fino a estendersi uniformemente su tutti i territori all'apice del Golfo.

2. PROPIZIARE LA DEA SENZA MARITO: SESSUALITÀ DISTRUTTRICE E POTERE GENERATIVO

I primi riferimenti dettagliati a vere e proprie pratiche culturali pubbliche dedicate alla dea Manasā sono stati rinvenuti nella versione della saga di Ketakadasa, in cui viene riportato che, per volere del dio Śiva, gli uomini avrebbero venerato la dea Manasā in dodici occasioni distribuite tra i mesi di *Śrāvaṇa*, *Bhadra*, *Āśvina* e *Agrahāyaṇa*, in particolare nel giorno di *Daśāharā* nel mese di *Jyaiṣṭha* e durante il *Nāg Pañcamī* di *Āṣāḍha*, nell'ultimo giorno di

³¹ Clark, 1955, pp. 512-515.

³² Smith, 1980, pp. 78-89.

³³ Il Sultanato di Bengala costituisce una delle province del Sultanato di Delhi (1206-1526) consolidate nel periodo compreso tra il 1211 e il 1358, quando l'intero territorio del Bengala passa sotto il controllo musulmano, soprattutto grazie alle imprese militari di Shamsuddin Ilyas Shah, il quale lo rende indipendente da Delhi e dà inizio alla dinastia Ilyas Shah. Il periodo in questione è caratterizzato dalla cooperazione e commistione tra diverse forme di governo e tradizioni religiose, locali e centro-asiatiche/musulmane. La riprova di ciò è riscontrabile in vari campi, quali: numismatica, architettura, paleografia, letteratura, arte e tradizione orale (Hasan, 2012, pp. 30, 34-35). Per ulteriori approfondimenti, confronta: Eaton, R. M. (1993). *The rise of Islam and the Bengal frontier, 1204-1760* (Vol. 17). Univ of California Press; Sarkar, J. E. (1943). *History of Bengal Vol II*. The Asiatic Society; Karim, A. (1987). Hussain, S. E. (2003). *The Bengal Sultanate: Politics, Economy and Coins (AD 1205-1576)*. Manohar.

preghiera seguito dalla cerimonia degli *ojhā*, il *Jhāmpān*³⁴. Nelle versioni occidentali e orientali dei *maṅgal*, come quelle di Vipradasa, Narayana Dev e Vijaya Gupta si attesta la fondazione del culto tra comunità di pastori, allevatori e pescatori, descritti come i primi a venerare la dea sia perché più esposti ai pericolosi attacchi dei serpenti velenosi, sia perché più direttamente dipendenti dalla fertilità delle risorse naturali e del terreno e dalle ricchezze che esso dona³⁵. Inoltre, tra i primi fedeli alla dea si fa menzione delle donne di bassa e di alta casta, come la moglie di Cāndo, Sonakā. La regina moglie viene fortemente vessata dal marito per la sua fede in Manasā, dea alla quale si rivolge per ottenere la grazia di un figlio maschio e fare ammenda agli insulti del marito nei riguardi della divinità. La devozione di Sonakā le vale la realizzazione dei suoi desideri e la nascita di un erede, Lakhindar³⁶. Anche un'altra protagonista femminile, Behulā, moglie e poi vedova di Lakhindar, è descritta nella versione di Vijaya Gupta come una fervente devota della dea, culto a cui è stata iniziata dalla madre e dalle donne della sua famiglia³⁷. Ella costituisce il personaggio centrale di un episodio molto noto nei *Manasāmaṅgal* che guadagna popolarità a partire dal XIX secolo³⁸.

Guardando ai resoconti più completi del secolo scorso sulle celebrazioni dedicate a Manasā, come il lavoro etnografico svolto da Pradyot K. Maity, è possibile notare come i riti avvengano esattamente nelle stesse occasioni e modalità dettate dai *maṅgal*³⁹. Le cerimonie annuali, infatti, coincidono con alcuni festival come il *Nāg Pañcamī*, i cinque giorni dedicati ai *nāga*, e la *Māraipūjā*, ovvero l'offerta rituale alla dea delle epidemie dell'Assam. Talvolta il rito di adorazione a Manasā può coincidere anche con il festival del *Jhāmpān*, durante il quale specialisti religiosi e incantatori di serpenti, come gli *ojhā*, partecipano a competizioni e performance artistiche tradizionali che uniscono danza, canto e recitazione in onore della dea.

Uno dei riti più popolari a cui i fedeli partecipano è la *Bāroyārī-pūjā*, ovvero un tipo speciale di offerta tipicamente compiuta nell'area di Bishnupur di cui fa menzione Maity. Si tratta di un tipo di *pūjā* pubblica, di gruppo, messa in atto anche per le dee Sarasvatī e Durgā durante la quale alla dea, adorata attraverso il *bāri* (vaso) oppure un'immagine di argilla, viene offerto del cibo, come latte, fiori di loto, *jaba* (ibisco) e foglie di betel⁴⁰. Altri due riti osservati durante le cerimonie annuali sono l'*Āgun Sannyā* e il *Dhunā Purāṇa*. In particolare, il rito del *Dhunā*

³⁴ Ketakadasa, 1943, p. 462.

³⁵ Vedi nota n. 12; Narayana Dev, 1942, p. 23; Vijaya Gupta, 1942, pp. 14-16.

³⁶ Narayana Dev, 1942, pp. 56, 155, 240; Vijaya Gupta, 1942, pp. 162.

³⁷ Vijaya Gupta, 1942, pp. 212, 232.

³⁸ Nell'epopea di Behulā, la giovane dalle origini semi-divine vede morire suo marito durante la prima notte di nozze a causa dell'ira di Manasā e decide di non arrendersi alla condizione di vedovanza e di lutto che avrebbe dovuto vivere di lì a breve, così inizia un viaggio verso il regno ctonio dei *nāga* per raggiungere la dea dei serpenti e ottenere la rianimazione del defunto marito. Una volta raggiunto il mondo sotterraneo, dopo aver affrontato numerose peripezie e insidie, Behulā invoca la grazia di Manasā che, durante il viaggio, l'aveva talvolta ostacolata e talvolta protetta. Giunta dinanzi alla dea dei serpenti e al pantheon hindu tutto, Behulā si esibisce in una danza estatica e ottiene con successo la riuscita dell'impresa. Cfr. Sen, 1953, p. xxviii.

³⁹ Il lavoro di P. K. Maity, risalente agli anni Cinquanta/Sessanta del secolo scorso, è l'unico e più completo resoconto recente sulle celebrazioni della dea Manasā in Bengala. Sebbene sia necessario aggiornare i dati riportati, l'opera è largamente citata nel presente lavoro in quanto costituisce una prova preziosa del repertorio narrativo noto e della prassi rituale così come messa in atto in età contemporanea.

⁴⁰ Maity, 1962, p. 398.

Purāṇa è celebrato da sole donne che trasportano sulla testa o un vaso concavo pieno di resina o un vaso piatto contenente delle braci e sfilano in corteo fino a giungere all'idolo della dea nel santuario locale. Non è raro assistere durante queste cerimonie a casi di possessione. Tra i partecipanti, taluni sono ritenuti come “ispirati” dalla dea, i cosiddetti *bhar* o *bharam* in bengali, figure autorevoli perché in grado di dar voce alla divinità, predire eventi futuri e rivelare soluzioni ai problemi dei singoli o della comunità⁴¹. Il rito dell'*Ārāphvrata*, che si svolge nel mese di *Bhadrā* anche per celebrare i *nāga* (*Arandhana*), prevede un'offerta rituale di cibo accompagnata dal rispetto del divieto di cucinare e di accendere fuochi domestici nei giorni festivi dedicati alla dea, spesso questa pratica è accompagnata al divieto di arare la terra per timore di uccidere serpenti proprio nei giorni dedicati alla loro Signora⁴². Nei distretti di Bankura e Malda, tra gli altri, oltre al *Nāg Pañcamī*, Manasā è venerata nel festival di *Ambubāchī*, maggiormente dalle donne delle comunità di fedeli ed è molto popolare tra le vedove. In questo periodo le donne non possono accendere il fuoco in casa, né cucinare. Dovendo, quindi, osservare un periodo di digiuno si preparano a venerare Manasā nel suo aspetto di dea della fertilità. Nel distretto di Murshidabad, in casi di malattie, le donne piantano rami di *sij*⁴³ in occasione delle celebrazioni a Manasā e vi dispongono vasi di terracotta in prossimità; in quello di Nadia le donne della comunità piantano dei semi di legumi nei giorni appena precedenti ai festival per poi sradicare i germogli e offrirli a Manasā durante i riti assieme ad altre offerte di cibo esclusivamente preparate da donne⁴⁴.

I riti quotidiani hanno luogo presso i cortili delle case dove sono situati gli altari con le *mūrti* oppure i santuari domestici (*gharam-tān*), ovvero nicchie ricavate nel terreno o nei pressi di alberi. Le cerimonie vengono messe in atto dalle donne della famiglia, le quali osservano digiuni per purificare i propri corpi e dedicare alla dea voti e offerte minori, come fiori, cibi dolci, polveri, oli e altro. Gli idoli possono essere elementi vegetali come rami, alberi, in particolare di *sij*, pietre o sorgenti naturali, talvolta vasi di terracotta (*manasār-bāri*) semplici o decorati con dei rilievi e immagini dipinte. L'uso del vaso durante la *pūjā* a Manasā è attestato già nel *maṅgal* di Viprasada⁴⁵ e, più in generale, in tutti i riti di fertilità hindu perché simbolo pan-indiano del *garbha*, ovvero del ventre materno. Al contrario, le rappresentazioni e gli idoli antropomorfi fanno la loro comparsa sulla scena rituale solo in epoca contemporanea (XIX secolo c.)⁴⁶.

⁴¹ Per approfondimenti relativi al tema della possessione in ambito hindu-bengalese confronta: Heusch, L. (1971). *Possession et chamanisme. Pourquoi l'épouser? et autres essais*. Gallimard; Höfer, A. (1974). *A Note on Possession in South Asia*. In C. von Fürer-Haimendorf (Cur.). *The Anthropology of Nepal*. Aris & Phillip, pp. 159-167; Bourguignon, E. (2004). *Suffering and Healing, Subordination and Power: Women and Possession Trance*. *Ethos*, 32(4), 557-574; McDaniel, 2004; Kapferer, B. (2020). *A Celebration of Demons (3. ed.)*. Routledge. Taylor & Francis Group.

⁴² Ivi, pp. 384, 394-395.

⁴³ La specie che corrisponde all'albero di *sij* non sarebbe identificabile secondo Clark (1955), al contrario Sen (1953) e Haq (2015) riconoscono nell'*Euphorbia nivulia* la specie corrispondente, mentre Monier-Williams (1883) associa il *sij* all'*Euphorbia antiquorum*.

⁴⁴ Maity, 1962, p. 412.

⁴⁵ Sen, 1953, p. xxiv.

⁴⁶ Ryzhakova, 2020, p. 37.

Ovunque nei distretti del Bengala si attesta una forma di prassi rituale rivolta a una divinità posta a controllo della morte e della guarigione dal veleno dei serpenti, talora con l'uso, come antidoto, del veleno stesso e da studi più recenti, come quelli condotti da McDaniel, Lorea e Devi⁴⁷, si evince che la dea Manasā continui a essere celebrata nelle stesse occasioni e principalmente da membri di *jāti* di bassa casta, come contadini, pastori, pescatori e lavoratori della foresta; dalle comunità tribali degli Oraon di Chotanagpur, dai Kurmi del distretto di Hazaribagh, i Santal, gli Ho, tra gli altri. Ciascun nucleo familiare e comunitario segue tradizioni proprie per celebrare la *Manasāpūjā*, sia quotidiana che annuale, legate al retaggio del rango e del lignaggio d'appartenenza. Le cerimonie religiose coinvolgono la sfera domestica e gli spazi pubblici, uniscono tutti i membri della comunità e dell'area di riferimento in una condizione comune di sincera sottomissione e amore verso la dea e verso l'ambiente circostante. Inoltre, oggi come allora, sono le donne hindu bengalesi di ogni casta o classe sociale a venerarla assiduamente.

L'azione rituale compiuta dalle devote di Manasā, soprattutto durante i riti domestici, consiste nella realizzazione di *vrata*, ovvero “voto solenne”, “osservanza”⁴⁸. Il termine *vrata*, traducibile anche con “regola”, “perseveranza”, deriva dalla radice sanscrita di *vr-*, letteralmente “scegliere”, e viene usato per veicolare il significato di voti rituali, vale a dire pratiche devozionali messe in atto sia individualmente che da collettività di donne – a cui talvolta prendono parte anche uomini – al fine di ottenere una ricompensa dalla divinità. In generale, dunque, il termine *vrata* è esteso a indicare l'osservanza votiva sanzionata nel sistema religioso hindu. Le forme più comuni e più diffuse di azione votiva tra le donne, realizzate anche in occasione delle cerimonie rituali a Manasā Devī, spaziano da pratiche di autolesionismo e privazione, alla salvaguardia degli spazi naturali sacri, dalla preparazione del rito e l'offerta di cibo alla dea, alla recitazione dei *maṅgal* e altri poemi come i *vratakathā*. In particolare, i poemi orali vengono cantati in pubblico dalle *vratinī*, performer donne che svolgono azioni rituali e presiedono a vere e proprie cerimonie devozionali, sostituendo talvolta i brahmani e ricoprendone la carica di officianti⁴⁹. Alla base dei voti vi sono tutta una serie di desideri, frustrazioni, dolori che trovano espressione e cercano risoluzione nell'offerta alle divinità attraverso il canto e l'interpretazione drammatica degli episodi mitici oggetto dei poemi recitati. I voti sono distinguibili in *śāstrīya*, ovvero scritturali, che necessitano la presenza di un brahmano, oppure *aśāstrīya*, “non-scritturali”, compiuti dalle donne in totale autonomia. Raramente viene lasciato spazio agli uomini durante il secondo tipo di rituali⁵⁰.

Sia durante i riti domestici che quelli pubblici i canti devozionali occupano un ruolo centrale nella liturgia hindu e, contrariamente ai riti brahmanici in cui viene impiegato quasi esclusivamente materiale testuale puranico, i *maṅgal* sono presenti in tutte le funzioni di gruppi più in basso nella gerarchia sociale. Nel suo resoconto etnografico Maity prende nota di un evento in particolare, ovvero il rito noto come *Manasāvrata*: un'occasione rituale molto sentita

⁴⁷ Devi, 2012, pp. 183-184; Lorea, 2018, p. 249; McDaniel, 2004, p. 148.

⁴⁸ Pearson, 1996, p. 6.

⁴⁹ Chakraborty, 2017, p. 19.

⁵⁰ Ibid.

dalle devote alla dea dei serpenti, soprattutto se madri⁵¹. In questa occasione le madri bengalesi che venerano Manasā sono principalmente mosse dalla necessità di proteggere il benessere dei propri mariti e figli, in particolare dal morso di serpente; perciò, durante le giornate di culto dedicate a Manasā nella stagione di *Śrāvāṇa*, in piena estate, esse si riuniscono e si recano in luoghi immersi nella vegetazione per offrire tutte insieme alla dea un impasto di riso, latte e zucchero che poi consumano. L'offerta viene consacrata a Manasā per proteggere mariti e figli dai serpenti e lasciarli incolumi nel periodo di maggiore rischio, soprattutto per i lavoratori nei campi. Qualora questi dovessero comunque restare vittime dei rettili, più vicini che mai durante la stagione delle piogge, il potere di Manasā rimarrebbe comunque indiscusso: piuttosto, la colpa del fatto ricadrebbe sulla vittima, o sulle madri per non aver eseguito adeguatamente il rito di offerta alla divinità rimasta insoddisfatta. Tuttavia, essendo Manasā anche una dea che concede fertilità, la ragione per cui molte delle donne sue devote la venerano è proprio quella di ottenere da lei la grazia di un figlio, nel tentativo di scongiurare l'ostracismo e il dolore connessi all'infertilità.

L'azione del *vrata* implica una forma di rivelazione divina costante, di cui sono le donne i principali tramiti umani. Le pratiche votive mantengono nella società i valori tradizionali hindu e contribuiscono anche a potenziare l'autorità femminile all'interno della dimensione rituale, in quanto la condotta delle devote è ritenuta funzionale a garantire la salvezza delle proprie famiglie prima che di se stesse, sostiene McDaniel⁵². Quelle che sono tradizionalmente ritenute le conseguenze del mancato rispetto delle prescrizioni rituali sono la morte dei membri della famiglia o comunità d'appartenenza, per la maggior parte uomini, a seguito dell'attacco di serpenti velenosi, l'infertilità dei campi e, ancor peggio, del grembo femminile. A tal proposito, Mary McGee sostiene che i voti sono sia atti volontari di devozione (*kāmya*), sia azioni rituali che la maggior parte delle donne compie per adempire al proprio dovere sociale e culturale di mogli e madri che vivono e pregano per il benessere della propria famiglia⁵³.

Relativamente al digiuno rituale e periodico, Catherine Bell ascrive tale pratica all'interno dei riti di afflizione, i quali pongono una gran enfasi nella pubblica dimostrazione di fede⁵⁴. Si tratta di "drammi sociali" attraverso i quali il gruppo avvia un dialogo con e su se stesso, ma anche di quelle che John Kelly e Martha Kalpan definiscono come "sovversioni consentite" o "riti di inversione" attraverso i quali lo status quo dei singoli è isolato, rinvigorito e spesso ricostruito in maniera differente⁵⁵. Pratiche di digiuno e di inversione sociale sono state spesso associate anche ai riti di passaggio, così come teorizzati da Victor Turner⁵⁶, i quali delineano i valori normativi della comunità: sia che essi veicolino o meno un esplicito tentativo di sovversione dell'ordine sociale, tali atti di deviazione dalla norma espongono simultaneamente le strutture gerarchiche, il prestigio sociale delle sue componenti e l'interdipendenza o l'unità

⁵¹ Maity, 1962, pp. 481-483.

⁵² McDaniel, 2004, pp. 54-55.

⁵³ McGee, 1987, p. iii.

⁵⁴ Bell, 1997, pp. 120, 128.

⁵⁵ Kelly & Kaplan, 1990, pp. 136-39.

⁵⁶ Turner, 1967, p. 192.

fra mondo umano e divino⁵⁷. La preoccupazione primaria che spinge le donne hindu a compiere voti in segno di devozione, primo fra tutti quello del digiuno rituale, sarebbe, dunque, il mantenimento di una condizione di vita sana e ottimale per la collettività, piuttosto che la realizzazione di un desiderio personale o l'acquisizione di un fattore aggiuntivo⁵⁸. Per concludere, lo scopo principale delle celebrazioni e dei voti a Manasā è quello di invocare la compassione della dea, la cui storia e culto mettono in rilievo i temi dell'intossicazione e della malattia che costituiscono momenti di crisi nella vita degli individui e delle comunità. Le narrazioni che ne fondano il culto costituiscono un sistema di conoscenza che è direttamente volto a superare e trasformare tali momenti di crisi quotidiani scaturiti dagli squilibri corporei e naturali dovuti all'ira divina. Per tali ragioni, propiziare la dea rispettando i dettami rituali è necessario ad attirare la sua benevolenza affinché protegga e conceda la guarigione dai mali che essa stessa infligge.

3. AGENTI DI MORTE E CREAZIONE: PESO SOCIALE DELLA CONDOTTA RITUALE FEMMINILE

Al fine di comprendere il ruolo socioculturale e religioso delle donne hindu bengalesi nell'ambito delle celebrazioni alla dea Manasā è necessario esporre una breve, e sicuramente non esaustiva, disamina delle normative e ruoli di genere così come riportati nei testi giuridici più autorevoli della tradizione brahmanica, i quali hanno plasmato la società hindu contemporanea e continuano a normare la condotta, il concetto di femminilità e le vite stesse delle donne tutt'oggi⁵⁹.

Questo insieme di norme e consuetudini che le donne sono chiamate a rispettare è noto con il termine di *strīdharmā* ("il dharma delle donne")⁶⁰, ovvero un insieme di norme sociali e religiose che è bene che le donne rispettino al fine di legittimare la propria esistenza all'interno della famiglia/comunità hindu a cui appartengono. Lo *strīdharmā*, di fatti, funge da strumento regolatore di quella che è ritenuta tra le élite politiche e religiose brahmaniche la natura, anzi, la sessualità femminile, descritta in tutti i testi – dai *Veda* al *Dharmasāstra*, passando per le epiche – come corrotta, volubile ed essenzialmente incline al tradimento e alla malvagità⁶¹. Tuttavia è bene precisare che un tale corpus smisurato di regole, idee, postulati e normative connesse alla donna, al suo ruolo sociale e alla sua natura presenta e si compone di innumerevoli e sostanziali contraddizioni che impediscono la formulazione di giudizi parziali e univoci. Tali questioni, per giunta, necessitano di essere lette con occhio critico dal lettore

⁵⁷ Bell, 1997, p. 128.

⁵⁸ Chakraborty, 2017, p. 19.

⁵⁹ Bose, 2010, p. 60.

⁶⁰ Cfr. Biardeau, M., & Poli, F. (1985). *L'induismo: antropologia di una civiltà*. A. Mondadori.

⁶¹ *Devībhāgavatapurāṇa* (1.5.83), *Manusmṛti* (2.213; 9.2-3; 9.10-18), (*Rāmāyaṇa Aranyakāṇḍa*, 13.6; 45.29.30). Edizioni critiche di riferimento: Ramsharma Acharya (1968) (Ed.). *Devī Bhāgavata Purāṇa*, vol. 1 e 2, Samskriti Samsthan; Gangaram Jha. (1939). *Manusmṛti*, vol. 2, Royal Asiatic Society; Gangaram Jha. (1992). *Manusmṛti* vol. 1 e 2, Parimal Publications; Jagadram Ramprasad (1999). *Rāmāyaṇa, in eight parts*. Mahesh Library. In Bose, 2010.

moderno, che potrebbe ricercare standard di eguaglianza radicati spesso in tempi e culture altre da quella in analisi⁶².

Dai testi shastrici e dalle epiche si evince quanto la questione femminile e la regolamentazione della condotta sociale e della sessualità delle donne sia centrale. Temi come l'eredità femminile, il matrimonio per le vedove, la nascita di figlie femmine anziché maschi e il diritto all'educazione, ad esempio, trovano ampio spazio in testi antichi come la *Manusmṛti* (II a.C. - III d.C.), il *Mahābhārata* (IV a.C. – IV d.C.) e il *Rāmāyaṇa* (I a.C. – I d.C.), ma anche in testi più tardi come il *Devībhāgavatapurāṇa* (XII-XVI secolo) e lo *Strīdharmapaddhati* di Tryambakayajvan (XVIII)⁶³. In ciascuno di essi ricorre l'idea che una donna non debba essere indipendente per via della sua natura intrinsecamente volubile, lasciva e avida. La sfiducia nei riguardi della donna giustifica, pertanto, un controllo da parte di un'autorità, maschile, familiare e un confinamento delle donne all'interno della sfera domestica⁶⁴. Se c'è un ruolo che spetta alle donne, per il quale vengono ampiamente lodate nei testi e con il quale guadagnano validazione sociale e religiosa, allora questo è quello di madre e, soprattutto, moglie devota. Il dovere religioso primario per una moglie è quello di essere ubbidiente e compiacente nei confronti del proprio marito, il quale deve essere servito e rispettato con totale adorazione. Mantenere una condotta esemplare nella dimensione privata e pubblica è un'incombenza che le donne devono assolvere al fine di proteggere la purezza del proprio corpo, intesa come castità⁶⁵, e la reputazione del marito da cui dipende l'onore familiare e comunitario.

La virtù di una donna sposata non fa che aumentare a dismisura nel momento in cui dà alla luce un figlio, auspicabilmente maschio⁶⁶. Il ruolo di madre, seppur in misura minore rispetto a quello di moglie, è grandemente esaltato nei testi possibilmente anche grazie alla diffusione delle tradizioni tantriche avvenuta intorno al VI-VII secolo. In questo periodo una grande quantità di materiale narrativo è andata plasmando la mitologia delle dee madri come figure divine poste a controllo degli equilibri vitali dei propri figli e fedeli e, al contempo, veicoli di un ideale materno duale⁶⁷. La connessione tra le dee materne e le donne umane in qualità di madri si iscrive all'interno di un simbolismo di amore, dovere genitoriale e devozione nutrice che assimila le donne ai modelli divini, rendendo la maternità la sola *raison d'être* di una donna all'interno della società hindu.

⁶² Ivi, p. 65.

⁶³ Datazioni proposte da Flood, 1996, pp. 74, 141 e Pintchman, 2018, p. 21.

⁶⁴ Bose, 2010, pp. 70-71.

⁶⁵ La maggior parte delle norme imposte a una moglie sono contenute nello *Strīdharmapaddhati* di Tryambakayajvan. Cfr. Leslie, J. (1989). *The Perfect Wife: The Orthodox Hindu Woman According to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan*. Oxford University Press, pp. 305-316.

⁶⁶ *Viṣṇudharmottarapurāṇa* II: 55: 1-12; *Vratakhanda* I: 789-90. Edizioni critiche di riferimento: Shah, P. (Ed.). (1999). *Viṣṇudharmottara Purana. Pauranic Legends and Rebirths*. Traduzione inglese di First Khanda. Parimal Publications; Bhattacharya, Y. (Ed.) (1879). *Vratakhanda*, Vol. II. Asiatic Society of Bengal. In Bhattacharji, 2010, p. 50.

⁶⁷ Alcuni dei testi tantrici di riferimento: *Mahānirvāṇatantra* (10.80); *Śaktisaṅgamatantra* (2.13); *Kulārṇavatantra* (11.64). Edizioni critiche di riferimento: Misra, B. P. (Ed.). (1985) *Mahānirvāṇatantra*. Srivenkateswar Steam Press; Bhattacharya B. (Ed.). (1941). *Śaktisaṅgamatantra, Tārākhanda*. vol. 2. Bhandarkar Oriental Research Institute; Pandit, M. K. & Vidyaratna, T. (Ed.) (1965). *Kulārṇavatantra: Readings and Text*. Ganesh & Co. (Madras) Private Limited. In Bose, 2010, p. 70.

La *Manusmṛti* definisce nullo il contributo femminile nel processo di procreazione; tuttavia, sia in questo che in altri testi coevi⁶⁸ inizia a consolidarsi l'associazione simbolica del corpo e apparato riproduttore femminile con la terra (*kṣetra*), la quale riceve l'agente vitale, ovvero il seme maschile (*bīja*), che genera e si autoriproduce nel suo grembo. Pertanto, il contributo della donna alla formazione di un figlio è letteralmente sostanziale: la donna fornisce la materia che deve essere pura e incontaminata al fine di costituire un ambiente fertile e favorire lo sviluppo del seme maschile⁶⁹. Testi come lo *Śatapathabrāhmaṇa* (6.2.3, 13; 6.3.1, 13) pongono estrema enfasi sulla fertilità del grembo femminile come attributo e requisito primario a far sì che una donna sia socialmente accettata.

La sostanza materna determina il sesso del nascituro che, però, acquisirà vigore e virtù dai fluidi corporei maschili. Pertanto, la figura materna è necessaria prima e dopo la nascita, nelle fasi di allattamento e primo sviluppo dell'infante, ma la formazione di un figlio deve avvenire all'insegna dei valori brahmanici e della conoscenza vedica che gli vengono impartiti dal padre, modello e insegnante di riferimento⁷⁰. Nonostante le forti limitazioni rituali e sociali imposte alle donne nei processi di formazione dei figli, il valore della maternità ha subito una graduale e sempre più intensa glorificazione che ha agito a livello religioso per compensare le condizioni di disparità economiche e sociali tra i sessi, sostiene Sukumari Bhattacharji⁷¹.

In ogni caso, qualsiasi deviazione dalla norma che prescrive alle donne i ruoli di moglie e madre è ritenuta una condizione di eccezione, uno squilibrio nell'ordine micro e macrocosmico dovuto all'ira divina o all'incursione di agenti patogeni di cui si compone la cosmologia hindu-brahmanica, entrambi provocati da infrazioni rituali. L'infertilità⁷², ad esempio, è considerata un'anomalia, un segno di "debolezza" del corpo, di corruzione della materia, che spesso rientra in un insieme di problematiche sessuali connesse all'apparato riproduttivo femminile, come disturbi mestruali, perdite vaginali, ecc. e dunque tradizionalmente attribuita all'utero materno⁷³. Nel *Mahābhārata*, le donne sterili sono definite inutili, cause di disgrazie e malesseri, tanto da essere persino ritenute indegne di venerare gli dèi⁷⁴. Da alcuni studi etnografici più recenti emerge come l'infertilità sia ancora percepita e vissuta come un problema femminile, come la conseguenza di maledizioni divine che sanciscono la decadenza sociale delle persone che ne sono afflitte⁷⁵. Le donne sterili sono ritenute portatrici di sventura e marginalizzate dal resto dei membri della famiglia e della comunità di cui fanno parte. Sui loro corpi e sulle loro identità pubbliche cade uno stigma indelebile. In questo caso con stigma si intende veicolare il significato proposto da Whiteford e Gonzalez, ovvero l'onta sociale

⁶⁸ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 6.2.13, 16; 6.4.2-3, 10, 13, 17. Edizione critica di riferimento: Roer, E. (Ed.). (1980). *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Osnabruck: Biblio Verlag. In Bose, 2010, pp. 62-64, 78, 88-89.

⁶⁹ Doniger, 1980, pp. 29-30; Das, 1976, p. 3; Bharadwaj, 2016, p. 44.

⁷⁰ Bharadwaj, 2016, pp. 51-53.

⁷¹ Bhattacharji, 1970, pp. 80-92, 129, 162-63; - 2010, pp. 54-64.

⁷² Infertilità è definita come l'impossibilità per una coppia, costituita da un individuo di sesso maschile e uno di sesso femminile in età fertile, di concepire dopo uno o due anni di coito regolare non protetto. Cfr. Singh et alii., 2014, p. 112.

⁷³ Unnithan, 2010, p. 318.

⁷⁴ Meyer, 1971, pp. 155-156.

⁷⁵ Cfr. Patel, 1994, p. 78; Unnithan, 2010, pp. 317-318, 323.

dovuta al compimento di azioni interpretate come infrazioni di una norma del gruppo⁷⁶. Lo stesso discorso vale nel caso di vedovanza dovuta alla morte del marito.

Il matrimonio nella dimensione mitica relativa agli dèi hindu-brahmanici e umana è un esempio di struttura e sacramento (*samskāra*) in cui è ammissibile l'esercizio della potenza creatrice (*śakti*) femminile e, dunque, della sessualità nella sua forma benefica. Tale unione si configura come un vero e proprio strumento sociale per legittimare e circoscrivere l'esercizio dell'energia divina in un sistema ordinato. Lo sposalizio, o *vivāha*, mitico-religioso si riflette e riflette il matrimonio come istituzione politica e sociale nella dimensione umana: si tratta di un'unione simbolica e fisica di due soggetti che diventano un'unità indivisibile e divina⁷⁷. Per tali ragioni, la natura stessa e le implicazioni religiose e socioculturali legate al *vivāha* rendono inconcepibile l'esistenza sociale di una donna non iscritta all'interno di un'unione matrimoniale, così come la pratica del divorzio, sia nel contesto mitico che contingente. La vita di una donna consacrata in matrimonio rimane indissolubilmente legata a quella del coniuge anche dopo la morte, pertanto la condizione di vedovanza equivale a un'agonia, a uno stato di sospensione di ogni diritto sociale secondo le fonti shastriche⁷⁸, in cui la donna di alto rango è chiamata a spogliarsi dei simboli di fertilità e di benessere della vita familiare che precedentemente denotavano il suo status di moglie e madre⁷⁹. Una vedova è ciò che resta di un evento innaturale: il marito è la figura che legittima l'esistenza e l'esercizio delle sue facoltà sul piano sociale, politico e religioso, nel momento in cui questa figura viene meno ciò che rimane non ha più motivo di esistere socialmente⁸⁰. In particolar modo, quando la causa della morte di un uomo sposato è l'attacco di animali selvaggi, come accade per le vittime di tigre nelle Sundarbans, le vedove dei defunti vivono una condizione di marginalizzazione ancora più forte perché ritenute le colpevoli di tali atroci e innaturali avvenimenti⁸¹.

La possibilità che un erede non venga concepito, il subentrare di malattie, della nascita di una figlia anziché di un figlio o della morte violenta del coniuge stesso sono tutti eventi che le donne tentano di scongiurare mantenendo un'eseplare condotta rituale e votandola alle divinità tutelari. Le forme di controllo patriarcale sulla sessualità femminile di cui tengono traccia i testi sono interpretabili come uno strumento di affermazione del diritto di paternità per motivi socioeconomici, che trova la sua elaborazione culturale nella concezione della natura femminile come essenzialmente deviante, disinibita e pericolosa. Le limitazioni imposte sulla condotta maschile ma, soprattutto, femminile sarebbero funzionali a prevenire squilibri o disordini nell'ordine biologico-individuale ma anche sociale e cosmico, instillando nelle donne un senso di duplice responsabilità, sentita non solo da devote di alta casta ma estesa al pubblico femminile tutto in ambito hindu.

Da un lato la volontà delle donne di svolgere il ruolo di madri e mogli ideali – ruolo fortemente interiorizzato, psicologicamente radicato e costruito durante lo sviluppo cognitivo e identitario della psiche femminile – fa sì che queste ultime agiscano in virtù dei valori che esaltano la vita

⁷⁶ Whiteford and Gonzalez, 1995, p. 29.

⁷⁷ Babb, 1970, p. 140.

⁷⁸ *Viṣṇusmṛti* 25. 14; *Brahmapurāṇa* 80. 75 (in Thakur, 2017, p. 507).

⁷⁹ Yadav, 2016, p. 3.

⁸⁰ Bharadwaj, 2016, p. 177.

⁸¹ Cfr. Chowdhury, 2008, 2014, 2016; Debnath, 2020; Vasavi, 2020.

coniugale e la maternità, al fine di svolgere il proprio dovere religioso e contribuire a mantenere unito il tessuto sociale⁸². Dall'altro, deviare dalla normativa comporta squilibri, maledizioni e ostracismo per cui sono le stesse donne, in ambito hindu-bengalese e non solo, a essere colpevolizzate. Il modello di donna che si contrappone alla normativa prescritta è simbolo di impurità, malvagità e veicolo di povertà, malattia, caos e morte, la cui condizione è spesso identificata come *lokhhīcara*⁸³: termine che si riferisce sia a una condizione di disgrazia, sia alle donne stesse che non detengono tali virtù. Il timore di attirare su di sé tali accuse, tra cui quella di stregoneria⁸⁴, costituisce il motore di resistenza che trova il suo spazio nel rito.

Con riferimento alle teorie di Victor Turner⁸⁵, il concetto di liminalità (antistruttura) come causa trasformativa e fulcro dell'azione rituale consente di identificare il rito come un sito di negoziazione e risoluzione delle identità individuali e sociali, le quali vengono annullate e ricostruite per reinserirsi come nuove nell'ordine sociale, seppur riproducendo il sistema di valori vigente. Nello spazio rituale hindu gli attori rientrano in categorie di genere e casta che la liminalità rituale produce e riproduce, conferendo una rinnovata consapevolezza del sé e del gruppo. La gamma di azioni quotidiane di cui i riti che svolgono le donne si compongono sono da intendersi come marcatori di identità di genere, di classe e di casta. Tuttavia, afferma Michel De Certeau, l'azione umana nella dimensione e spazio sospeso del rito si realizza in quella che lo studioso definisce *consumption*⁸⁶: gli attori del rito sono coinvolti nell'uso selettivo, l'assimilazione e l'assorbimento delle rappresentazioni veicolate dall'azione e dalla cerimonia rituali. Le loro pratiche di "assunzione" e "consumazione" (*consumption*) possono prendere le forme di consenso, resistenza e un'altra miriade di risposte nello spettro d'azioni comprese fra questi due poli⁸⁷. L'adempimento dei doveri rituali contribuisce a plasmare e a riaffermare i ruoli di genere all'interno della società hindu bengalese, tuttavia costituisce anche una risposta creativa alle normative comportamentali imposte che, per giunta, implica un esercizio di autoaffermazione per coloro che li mettono in atto.

L'adesione a un'ideologia dominante non implica un'accettazione passiva da parte degli individui, tuttavia ciò che rafforza i ruoli e le differenze di genere è l'esclusione delle esperienze e del discorso raccontato da una prospettiva femminile. Interpretare le azioni rituali, anch'esse forme discorsive, e il loro risvolto sociale necessita di un'analisi dei simboli che emergono dall'esperienza di genere che includa un punto di vista altro rispetto a quello normativo fallogocentrico⁸⁸.

La dimensione rituale costituisce, dunque, uno spazio in cui l'esercizio dei ruoli di genere consente una possibilità di azione parziale sulla realtà contingente anche per le donne, il cui ruolo religioso e sociale nella dimensione pubblica è di norma fortemente limitato.

⁸² Bhattacharji, 2010, pp. 57-60.

⁸³ Sarbadhikary, 2019, pp. 9-11.

⁸⁴ Cfr. Sepie, A. J. (2015). *Ecstasy and Danger: Yogini, Woman, Witch and Whore*. Academia.edu, 1-14. DOI:10.13140/RG.2.1.3997.8407

⁸⁵ Turner, 1967, pp. 96-101; -, 1969, p. 97.

⁸⁶ De Certeau, 1984, p. 36.

⁸⁷ Hancock, 1999, p. 21.

⁸⁸ Cfr. Bynum, 1986, p. 16; Pearson, 1996, p. 9.

CONCLUSIONE

Nel Bengala contemporaneo, sia in India che in Bangladesh⁸⁹, i casi di morte per morso di serpente continuano a essere frequente motivo di preoccupazione, così come lo sono cure e trattamenti a cui le donne si sottopongono per rimediare al problema medico e sociale dell'infertilità. Basti considerare che, solo nel 2017, l'OMS ha preso nota delle 45.900 morti da morso di serpente che avvengono annualmente sul suolo nazionale indiano⁹⁰, mentre per quanto riguarda il secondo dato relativo al tasso di infertilità in India, nello stesso anno si stima che circa l'8.8% delle donne sposate abbia riscontrato problemi di infertilità. In particolare, lo stato del West Bengala registra la maggiore incidenza (14.8%) di infertilità nelle donne⁹¹.

L'impossibilità di concepire e la morte per morso di serpente sono ritenute le principali conseguenze della cattiva condotta femminile tra le comunità devote a Manasā, punizioni inflitte dalla dea per via di infrazioni alla norma sociale e religiosa. La maggior parte delle vittime per avvelenamento da morso di serpente sono giovani e uomini adulti, tra i quindici e i ventinove anni, i quali appartengono a caste basse e sono più frequentemente impiegati in attività all'aperto nei campi, come pastori, pescatori, raccoglitori della foresta e allevatori⁹². La morte del coniuge, spesso unico membro della famiglia preposto al mantenimento economico, sancisce la fine della vita sociale e biologica della donna, sua sposa. Lo stesso vale per l'assenza di figli dovuta sia alla morte prematura dei mariti sia a problemi medici, spesso non clinicamente diagnosticati. Di fronte a eventi tanto accidentali quanto violenti la volontà e le possibilità umane scompaiono e diviene impellente il bisogno di fare appello a un'entità divina, la dea Manasā: colei che protegge dalla morte e dal veleno e colei che concede la vita. La condotta e il corpo femminile determinano la grazia o maledizione divina secondo la cosmologia hindu, per tali ragioni sono stati per secoli al centro dei testi normativi e hanno rappresentato la maggiore preoccupazione dei legislatori nel tentativo di circoscriverne il ruolo e peso sociale. Le norme di cui si è trattato nel paragrafo precedente affondano le proprie radici nei valori agro-pastorali consolidati a partire dal periodo post-vedico nelle regioni nord-occidentali del subcontinente indiano e la relazione assiomatica tra donna e natura, non ha fatto altro che rafforzare una visione patriarcale della genitorialità e del possesso dei beni materiali tra le élite che hanno dato vita ai testi normativi. Sia le terre sia il seme che genera la vita appartengono all'uomo, dunque anche il corpo e il grembo femminile sono stati gradualmente rivendicati come uno spazio di azione per la riproduzione del lignaggio familiare paterno e delle ricchezze in termini di possedimenti. Attraverso la lettura femminista di Mary O'Brien si potrebbe affermare che la riproduzione, proprio come ogni altra forma di produzione all'interno di una società, sia influenzata dal sistema economico di riferimento e dalle risorse nutritive e materiali disponibili e che sia stata strumento di oppressione femminile come

⁸⁹ In Bangladesh, le morti annue per morso di serpente sono circa 2000. Cfr. Rahman et al., 2010, p. 3.

⁹⁰ World Health Organization, 2022.

⁹¹ Patra, 2017, p. 4.

⁹² Suraweera et al., 2020, p. 2.

reazione all'alienazione maschile dai processi riproduttivi, compensati dall'esercizio del potere come garanzia di continuità del lignaggio⁹³.

Attualmente non vi sono ricerche aggiornate di carattere etnoantropologico e storico-religioso che confermino la validità degli studi di Maity, che descrivano nel dettaglio le celebrazioni della dea Manasā concentrandosi sui distretti del Bengala odierno, o che confermino tali postulati teorici relativamente alla questione femminile. Il presente articolo si propone come un primo, microscopico, passo verso uno studio organico e omogeneo della rilevanza sociale e delle modalità in cui le cerimonie rituali dedicate alla dea dei serpenti si svolgono oggi e di quale sia il ruolo dei fedeli, in particolare delle donne, all'interno della dimensione rituale, alla luce delle trasformazioni e dell'impatto sociale esercitato dalla globalizzazione, medicalizzazione delle aree in questione e dall'intervento statale sulle questioni relative alla salute riproduttiva femminile e alla convivenza tra animali selvaggi ed esseri umani nelle regioni all'apice del Golfo del Bengala.

BIBLIOGRAFIA

Anikeeva, E. N. (2020). Cultural Anthropology, Cast Hierarchy and Religious Values in Modern India. In *4th International Conference on Culture, Education and Economic Development of Modern Society (ICCESE 2020)*, 493-496. Atlantis Press.

Babb, L. A. (1970). Marriage and Malevolence: The Uses of Sexual Opposition in a Hindu Pantheon. *Ethnology*, 9(2), 137-148.

Bailey, G. (1987). On the Object of Study in Puranic Research: Three Recent Books on the Puranas. *Asian Studies Association of Australia Review*, 10, 3, pp. 106-14.

Bell, C. M. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, USA.

Bharadwaj, A. (2016). *Conceptions: Infertility and Procreative Technologies in India* (Vol. 34). Berghahn Books.

Bhattacharji, S. (1970). *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas*. Cambridge University Press.

Bhattacharji, S. (2010). *Motherhood in Ancient India*. In M. Krishnaraj (Ed.). *Motherhood in India: Glorification Without Empowerment?*, pp. 44-72. Routledge.

Bhattacharya, A. (1975). *Bangla Mangal Kavyer Itihas: History of Bengali Mangalkāvya* (3. ed.). A. Mukerji & Co.

Bhuiyan, M. H. (2009). Iconography of Goddess Manasā: Origin, Development and Concepts. *Journal of the Asian Society of Bangladesh (Humanities)*, 54 (2), 71-99.

Biardeau, M., & Poli, F. (1985). *L'induismo: Antropologia di una civiltà*. A. Mondadori.

⁹³ O'Brien, 1981, pp. 152-154; Krishnan, 2010, p. 145.

- Burley, M. (2019). Dance of the Deodhās: Divine Possession, Blood Sacrifice and the Grotesque Body in Assamese Goddess Worship. *Religions of South Asia*, 12(2), 1-32.
- Bynum, C. W., Harrell, D. & Richman, P. (eds.). (1986). *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Beacon Press.
- Chakraborty, S. (2017). The Abject Female: Exploring Contested Womanhood in Select Bengali Folk Ritual Stories and Rhymes (the *Bratas*). *Archív Orientalní*, 85(1), 19-45.
- Chakravarty, S. (2012). Defeating Patriarchal Politics: The Snake Woman as Goddess; a Study of the Manasa Mangal Kavya of Bengal. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*, 30, 1-9.
- Chowdhury, A. N., Mondal, R., Brahma, A., Biswas, M. K. (2008). Eco-psychiatry and Environmental Conservation: Study from Sundarban Delta, India. *Env Health Insights*, 2, 61–76.
- Chowdhury, A. N., Mondal, R., Brahma, A., Biswas, M. K. (2014). Culture and stigma: Ethnographic Case Studies of Tiger-Widows of Sundarban Delta, India. *World Cult Psychiatry Res Rev*, 9(3), 99-122.
- Chowdhury, A. N., Mondal, R., Brahma, A., Biswas, M. K. (2016). Ecopsychosocial Aspects of Human–Tiger Conflict: An Ethnographic Study of Tiger Widows of Sundarban Delta, India. *Environmental Health Insights*, 10, 1-29.
- Clark, T. W. (1955). Evolution of Hinduism in Medieval Bengali Literature: Siva, Candi, Manasa. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17(3), 503-518.
- Cozad, L. (2004). *Sacred Snakes: Orthodox Images of Indian Snake Worship*. Davies Group Publishers.
- Das, N. (2020). The Art & Artisans of Tripura: Living Tradition of Goddess “Manasa”. *The International Journal of Analytical and Experimental Modal Analysis*, 12(12), 20-48.
- Das, V. (1976). Masks and Faces: An Essay on Punjabi Kinship. *Contributions to Indian Sociology*, 10(1), pp. 1–30.
- De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. University of California Press.
- Debnath, A. (2020). Social Rejection of Tiger-Widows of Sundarban, India. *Journal of Critical Reviews*, 7(15), 3174-3179.
- Devi, J. (2012). An Introduction to Ojapali of Darrang District of Assam: Suknani and Biyahar Ojapali. *International Journal of Computer Applications in Engineering Sciences*, 2, 182-185.
- Dimock Jr, E. C. (1962). The Goddess of Snakes in Medieval Bengali Literature. *History of Religions*, 1(2), 307-321.
- Dimock Jr, E. C., & Ramanujan, A. K. (1964). The Goddess of Snakes in Medieval Bengali Literature. Part II. *History of Religions*, 3(2), 300-322.

- Doniger, W. (1980). *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, The University of Chicago Press.
- Doniger, W. (2010). *The Hindus: An Alternative History*, Penguin.
- Doniger, W. (2015). Sympathy for the Devi: Snakes and Snake Goddesses in Hinduism. In K. Haq (Cur.), *The Triumph of the Snake Goddess* (pp. 1-28). Harvard University Press.
- Dutt, N. K. (1969). *Origin and Growth of Castes in India: Castes in Bengal*. Mukhopadhyay.
- Ferrari, F. M. (2013). The Silent Killer: The Ass as Personification of Illness in North Indian Folklore. *Religions of South Asia*, 7, 249-270.
- Flood, G. D. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press.
- Hancock, M. (1999). *Womanhood in the Making: Domestic Ritual and Public Culture in Urban South India*. Westview Press.
- Haq, K. (2015). *The Triumph of the Snake Goddess*. Harvard University Press.
- Hasan, S. M. (2012). Religious Pluralism in Sultanate Bengal. *Bangladesh Historical Studies*, 23, 35-39.
- Kaelber, W. O. (1976). "Tapas", Birth, and Spiritual Rebirth in the Veda. *History of religions*, 15(4), 343-386.
- Kelly, J. D. & Kaplan, M. (1990). History, Structure, and Ritual. *Annual Review of Anthropology*, 19(1), 119-150.
- Krishnan, J. (2010). *In the Idiom of Loss: Ideology of Motherhood in Colonial Bengal*. In M. Krishnaraj (Ed.). *Motherhood in India: Glorification without Empowerment?*, pp. 158-185. Routledge
- Lange, G. (2019). Cobra Deities and Divine Cobras: The Ambiguous Animality of Nāgas. *Religions*, 10(454), 1-26.
- Lorea, C. E. (2018). Snake Charmers on Parade: A Performance-Centered Study of the Crisis of the Ojhā Healers. *Asian Medicine*, 13, 247-275.
- Maity, K. P. (1962). *The Early History of the Cult of the Goddess Manasā*. University of London, School of Oriental and African Studies.
- Marglin, F. A. (1985). *Female Sexuality in the Hindu World*, in C.W. Atkinson, C.H. Buchanan, M.R. Miles (Cur.), *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality* (pp. 39-59). Beacon press.
- McDaniel, J. (2004). *Offering Flowers, Feeding Skulls: Popular Goddess Worship in West Bengal*. Oxford University Press.
- McDermott, R. F. (2011), *Revelry, Rivalry, and Longing for the Goddess of Bengal: The Fortunes of Hindu Festivals*, Columbia University Press, New York.

- McGee, M. (1987). *Feasting and Fasting: The Vrata Tradition and Its Significance for Hindu Women*. Harvard University. The Divinity School.
- Meyer, J.J. (1971). *Sexual Life in Ancient India*. Motilal Banarsidass.
- Monier-Williams, M. (1883). *Religious Thought and Life in India: Pt. 1. Vedism, Brāhmanism, and Hindūism* (Vol. 1). J. Murray.
- O'Brien, M. (1981). The Feminist Theory and Dialectical Logic. *Signs, Autumn*, 7(1), 144-157.
- Patel, T. (1994). *Fertility Behaviour: Population and Society in a Rajasthan Village*. Delhi: Oxford University Press.
- Patra, S., Sayeed U. (2017). Female Infertility in India: Causes, Treatment and Impairment of Fertility in Selected Districts with High Prevalence. *Global Journal of Medicine and Public Health*, 6(4), 1-11.
- Pearson, A. M. (1996). *Because It Gives Me Peace of Mind: Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women*. State University of New York Press.
- Pintchman, T. (2018). *Cosmological, Devotional, and Social Perspectives on the Hindu Goddess*. In M. Bose (Ed.). *The Oxford History of Hinduism. The Goddess*, pp. 17-38. Oxford University Press
- Rahman, R., Faiz, M. A., Selim, S., Rahman, B., Basher, A., Jones, d'Este, C., Hossain, M., Islam, Z., Ahmed, H., & Milton, A. H. (2010). Annual Incidence of Snake Bite in Rural Bangladesh. *PLoS Neglected Tropical Diseases*, 4(10), 1-6.
- Risley, H. H. (1891). *The Tribes and Castes of Bengal*. Bengal Secretariat Press.
- Ryzhakova, S. (2020). Welcomed and Unwanted: Uncertainty and Possession in a Manasā Cult (North Bengal and West Assam, India). *Journal of Ethnology & Folkloristics*, 14(1), 25-48.
- Sarbadhikary, S. (2019). Shankh-er Shongshar, Afterlife Everyday: Religious Experience of the Evening Conch and Goddesses in Bengali Hindu Homes. *Religions*, 10(53), 1-19.
- Sarkar, G. M. (1927). *Early History of Bengal: Sena Period*. Calcutta University Press.
- Sen, S. (1953). *Vipradāsa's Manasā-vijaya: A Fifteenth Century Bengali Text Edited with a Summarized Translation, Notes and Glossary and with an Introduction on the Literature, Myth and Cults Relating to Manasā*. The Asiatic Society.
- Sepie, A. J. (2015). Ecstasy and Danger: Yogini, Woman, Witch and Whore. *Academia.edu*, 1-14. DOI:10.13140/RG.2.1.3997.8407.
- Singh, P., Yadav, R. B., & Shakya, S. (2014). An Analytical Study of Prajasthapan Mahakashaya on Vandhyatwa W. S. R. to Female Infertility. *International Journal of Ayurveda and Pharma Research*, 2(2), 111-131.
- Smith, W. L. (1980). *The One-Eyed Goddess: A Study of the Manasā Maṅgal*. Almqvist & Wiksell International.

Suraweera, W., Warrell, D., Whitaker, R., Menon, G., Rodrigues, R., Fu, S. H., Begum, R., Sati, P., Piyasena, K., Bhatia, M., Brown, P., & Jha, P. (2020). Trends in Snakebite Deaths in India from 2000 to 2019 in a Nationally Representative mortality study. *Elife*, 9, 1-37.

Thakur, P. (2017). A Journey of Hindu Women from Shakti to Sati in Ancient India. *International Journal of Engineering, Technology, Science and Research*, 4(6), 383-385.

Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Turner, V. (1969), *The Ritual Process*. Cornell University Press.

Unnithan, M. (2010). Learning from Infertility: Gender, Health Inequities and Faith Healers in Women's Experiences of Disrupted Reproduction in Rajasthan. *South Asian History and Culture*, 1(2), 123-135.

Urban, H. B. (2018). Dancing for the Snake: Possession, Gender, and Identity in the Worship of Manasā in Assam. *The Journal of Hindu Studies*, 11(3), 304-327.

Vasavi, A. R. (2020). The Tiger and the Tube Well: Malevolence in Rural India. *Critical Asian Studies*, 52(3), 429-445.

Whiteford, L. M. & Gonzalez, L. (1995). Stigma: The Hidden Burden of Infertility. *Social Science and Medicine*, 40(1), 27-36.

World Health Organization. (2022). *Snake Bite in India*. <https://www.who.int/india/healthtopics/snakebite#:~:text=Snakebite%20in%20India%20The%20World%20Health%20Organization%20%28WHO%29,between%2081%2C000%20and%20138%2C000%20deaths%20occur%20each%20year>.

Yadav, P. (2016). White Sari: Transforming Widowhood in Nepal. *Gender, Technology and Development*, 20(1), 1-24.