

LOTTA
TRANS
FEMMINIST*

ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO

Anno 4, Vol. 4, 2021 – ISSN 2611 - 4577

Donne, corpi, territori

Editoriale di

Rosario Perricone

Testi di

Rachele Borghi
Federica Castelli
Eliana Como
Anna Curcio
Giulia de Spuches
Serena Olcuire
Gabriella Palermo

Isabella Pinto
Federica Timeto
Elvira Vannini

Miscellanea

Pier Mannella
Igor Spanò



direttore Rosario Perricone

ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO

n.4/2021

Rivista annuale

ISSN 2611-4577

Registrazione presso il Tribunale di Palermo n.2/2018 del 10 gennaio 2018

Direttore responsabile

Rosario Perricone

Redazione

Antonino Frenda, Eugenio Giorgianni, Francesco Mangiapane,
Pier Luigi José Mannella, Sebastiano Mannia, Gabriella Palermo, Igor Spanò

Comitato scientifico

Enzo. V. Alliegro <i>Università degli Studi di Napoli Federico II</i>	Vito Matranga <i>Università degli studi di Palermo</i>
Mara Benadusi <i>Università degli studi di Catania</i>	Ferdinando Mirizzi <i>Università degli studi delle Basilicata</i>
Ileana Benga <i>Arhiva de Folclor a Academiei Romane, Cluj-Napoca</i>	Fabio Mugnaini <i>Università degli Studi di Siena</i>
Sergio Bonanzinga <i>Università degli studi di Palermo</i>	Bogdan Neagota <i>Università "Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca</i>
Ignazio E. Buttitta <i>Università degli studi di Palermo</i>	Vincenzo Padiglione <i>Università degli studi di Roma - La Sapienza</i>
Marina Castiglione <i>Università degli studi di Palermo</i>	Berardino Palumbo <i>Università degli studi di Messina</i>
Michele Cometa <i>Università degli studi di Palermo</i>	Caterina Pasqualino <i>EHESS-LAS/CNRS - Parigi</i>
Gabriella D'Agostino <i>Università degli studi di Palermo</i>	Cecilia Pennacini <i>Università degli Studi di Torino</i>
Fabio Dei <i>Università degli Studi di Pisa</i>	Valerio Petrarca <i>Università degli Studi di Napoli Federico II</i>
Caterina Di Pasquale <i>Università degli Studi di Pisa</i>	Davide Porporato <i>Università degli Studi del Piemonte Orientale</i>
Salvatore D'Onofrio <i>Università degli studi di Palermo</i>	Giovanni Ruffino <i>Università degli studi di Palermo</i>
Francesco Faeta <i>Università degli Studi di Messina</i>	Carlo Severi <i>EHESS-LAS/CNRS - Parigi</i>
Antonio Fanelli <i>Sapienza Università di Roma</i>	Alessandro Simonicca <i>Sapienza Università di Roma</i>
José Antonio González Alcantud <i>Università di Granada</i>	Narcisa Stiuca <i>Università di Bucarest</i>
Gianfranco Marrone <i>Università degli studi di Palermo</i>	Vito Teti <i>Università della Calabria</i>



ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO

Anno 4, Vol. 4, 2021 – ISSN 2611 - 4577

Donne, corpi, territori

Editoriale di

Rosario Perricone

Testi di

Rachele Borghi

Federica Castelli

Eliana Como

Anna Curcio

Giulia de Spuches

Serena Olcuire

Gabriella Palermo

Isabella Pinto

Federica Timeto

Elvira Vannini

Miscellanea

Pier Mannella

Igor Spanò

© 2021 Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari
Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino
Piazza Antonio Pasqualino, 5 – 90133 Palermo PA
www.edizionimuseopasqualino.it – info@edizionimuseopasqualino.it



REGIONE SICILIANA
Assessorato dei beni culturali
e dell'identità siciliana
*Dipartimento dei beni culturali
e dell'identità siciliana*

ISBN 9791280664174

EAN 977261145700 10004

DOI 10.53123/ETDC_4

Progetto grafico e impaginazione

Francesco Mangiapane

In copertina

Writing, Palermo, 2021, fotografia di Rosario Perricone

L'editore è a disposizione per eventuali aventi diritto che non è stato possibile contattare.

Il presente volume è coperto da diritto d'autore e nessuna writing parte di esso può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti d'autore.

La carta utilizzata per la stampa è realizzata con un impasto fibroso composto al 100% da fibre di riciclo ed è garantita da certificazione Blauer Engel. Le sue fibre sono bianchite con processi Chlorine Free. È, quindi, al 100% ecologica.

INDICE

Editoriale	7
Rosario Perricone	
DONNE, CORPI, TERRITORI	13
Produzione, riproduzione, 'rottura'. Per una critica femminista materialista della realtà.....	15
Anna Curcio	
Il sistema-mondo in un barattolo di cetrioli. Su colonialità e decolonialità	25
Rachele Borghi	
<i>Storytelling</i> multispecie. Una pratica ecopolitica per la giustizia ambientale.....	33
Isabella Pinto	
Infraumano, postumano, a-umano, humus. Il femminismo del compost è multispecie.	47
Federica Timeto	
Narrazioni dagli interstizi. Lidia Curti e le fabulazioni dei femminismi	57
Gabriella Palermo	
<i>I do not intend to speak about; just speak nearby.</i> Riflessioni di Geografia culturale per Lidia Curti.....	65
Giulia de Spuches	
Smagliata, inaddomesticata, conflittuale	73
Ripensare la città in ottica transfemminista Federica Castelli e Serena Olcuire	
Ecofemminismi dal Sud globale. Arte e immaginari contro-egemonici ;al tempo del capitalismo patriarcale	83
Elvira Vannini	
Un'arma avvolta da un nastro di seta orientale. Zehra Doğan e l'arte delle donne curde	91
Eliana Como	
INTERMEZZO: ROOM TO BLOOM.....	107
MISCELLANEA	135
Un <i>Churel Mandir</i> in Gujarat.....	137
Note sulla diffusione delle rappresentazioni della figura della strega in India Igor Spanò	

Dalla carta al muro. Graffiti e rituali nelle segrete dello Steri	155
Pier Luigi José Mannella	
RECENSIONI	201
AUTORI	239



https://doi.org/10.53123/ETDC_4_12

UN CHUREL MANDIR IN GUJARAT

NOTE SULLA DIFFUSIONE DELLE RAPPRESENTAZIONI DELLA FIGURA DELLA STREGA IN INDIA

Igor Spanò

Università degli Studi di Palermo
igor.spano@unipa.it

ABSTRACT. The *churels* are figures of the folk imagery of a vast area of South Asia. They, commonly identified as witches, are spirits of women, died during pregnancy or childbirth, who return to the world of the living, possessing them. Aim of this study is to provide an analysis of the representations of the *churels* and of the ambiguous climate that has been created around these figures in India in recent decades. A reflection on the power of the representations of the *churels* throughout history up to present-day India could be considered a key to penetrate the network of relationships that revolve around the power (*śakti*) manifested in the divine feminine.

KEYWORDS: *Churels*, Witch, Hinduism, Śakti, Hindu folkloric beliefs, Indian Media.

«Urr-urr-urr-urr! Ya-la-la-lala! *Narain!*
Il *churel!* Il *churel!*»
(R. Kipling, *Kim*).

1. YĒṢĀM PAŚCĀT PRĀPADĀNI: LA FIGURA DELLA CHUREL¹ O STREGA NELLA STORIA CULTURALE INDIANA.

L'urlo lanciato da Kim, protagonista dell'omonimo romanzo scritto nel 1901

da Rudyard Kipling, mentre finge di risvegliarsi da un incubo, è seguito da una breve spiegazione in cui l'autore riferisce della credenza nelle *churel* in India: la «*churel* è lo spettro particolarmente maligno di una donna morta di parto. Infesta le strade solitarie, ha i piedi volti indietro alle caviglie, e spinge gli uomini all'an-

¹ Si è scelto di adottare in questo studio la resa del termine in caratteri latini di più facile lettura per i lettori italiani.

goscia»². Nei sistemi di credenze e nei racconti folklorici del Sud Asia la figura della *churel*, comunemente identificata con quella della strega, accomuna con somiglianze morfologiche e simboliche varie regioni dell'India, del Pakistan e del Bangladesh. Infatti, nel nord dell'India, il termine *churel* (*curail* o *cuḍail*), derivante dalla lingua urdu, ma utilizzato anche in hindi, designa, pur nella specificità legata alle narrazioni tradizionali delle singole comunità, un'entità femminile, a metà tra la dimensione corporea e quella incorporea, tra quella umana e quella degli spiriti. Affini per certi versi ad altre figure dell'immaginario religioso delle tradizioni greca e latina (come le *lamiae*, le *empusae* e i *succubi*), nonché persiana e musulmana³, le *churel* sono considerate per lo più spiriti di donne morte durante la gravidanza o il parto, o che hanno subito violenze da parte dei loro familiari, in particolare appartenenti al ramo maschile, che ritornano nel mondo dei vivi, possedendo donne (o più raramente uomini), per vendicarsi degli uomini che le hanno oppresse o per scatenare la loro gelosia contro le donne incinte o le par-torienti⁴. Le *churel* sono descritte come entità capaci di mutar forma, presentan-

dosi come fanciulle affascinanti che in seguito si rivelano come esseri orridi, e sono connotate da alcune caratteristiche fisiche peculiari. In particolare, sono capaci di volare, portano lunghi capelli, spesso annodati in trecce arruffate⁵, che possono ritrarre o allungare per carpire le loro vittime, e i loro piedi sono rivolti al contrario⁶. Infatti, in un inno atharvânico strutturato come uno scongiuro per proteggere le donne incinte, il parto e il nascituro da alcuni esseri demoniaci, il compositore fa riferimento anche a

yésām paścāt prāpadāni purāḥ pārṣṇīḥ puró múkḥā
 «quelli le cui punte dei piedi sono rivolte all'indietro, i talloni e i volti sono rivolti in avanti»
 (AV VIII, 6, 15a).

Questi caratteri, che denotano le streghe già a partire da alcune strofe vediche, si ritrovano successivamente nelle credenze folkloriche relative a varie figure, come le *pichal pairī* ('dai piedi rivolti al contrario')⁷ o le *jaljoginī* (Yoginī delle acque)⁸, spiriti femminili, dalle caratteristiche quasi sovrapponibili a quelle delle *churel*, diffuse nel folklore del Pakistan e di alcune regioni dell'India settentrionale, in particolare del Punjab (cfr. Ka-

2 Cfr. Kipling 2014 [1901]: 168. Molto probabilmente Kipling aveva tratto le informazioni sulla credenza nelle *churel* dall'opera di William Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, vol. I, Constable & Co., Westminster 1896 (cfr. Digby 2009: 59 e 64, nota 4).

3 Cfr. in generale Oliphant 1913 e Young 2018. Per il mondo greco, cfr. Nilsson 1961 [1940]: 91 e Cusumano 2006: 211-230. Per le credenze relative alla cultura persiana e islamica, cfr. Zadeh 2015: 235-267 e Smith 2006: 115 e sgg. La credenza in spiriti femminili minacciosi e dotati di poteri magici si prolunga anche nella cultura tradizionale siciliana con la figura delle *donni di fora*, su cui cfr. Guggino 2006 e più recentemente Mannella 2019.

4 Ulteriori spunti di analisi possono essere forniti dalla riflessione sul motivo psicanalitico della 'madre cattiva' a cui rimandano le caratteristiche delle *churel*, su cui cfr. Kakar 1981: 95-96.

5 Cfr. *Atharvaveda* I, 28, 4b: *ādḥā mithó vikeśyó ví ghnatām yātudhānyò ví trhyantām arāyyāḥ* ("che le streghe dai capelli arruffati si distruggano quindi tra di loro, che quelle malvagie siano schiacciate"). Il testo seguito è Orlandi 1991; le traduzioni sono a cura dell'autore. Sul significato culturale dei capelli nell'India antica cfr. Olivelle 1998.

6 Tale caratteristica è avvertita come particolarmente pericolosa: secondo la credenza popolare essa è lo strumento attraverso il quale la strega inganna gli uomini, che quando incontrano le sue orme, fuggono credendo di allontanarsi da lei, ma in realtà ne sono inesorabilmente attirati. Inoltre, i piedi rivolti al contrario sovvertono la chiara distinzione tra avanti e dietro e per questo motivo turbano l'immaginario degli uomini già dal periodo vedico. Infatti, AV VIII evoca, con l'intento di scacciarli via tramite il ricorso a un'erba magica, vari tipi di demoni, appartenenti sia al genere maschile sia a quello femminile, ma spesso anche al genere neutro (*klība*), evidentemente avvertiti come particolarmente minacciosi per la mascolinità del neonato.

7 Questi esseri hanno, a conferma di una vasta area di diffusione di credenze analoghe, caratteri simili alle *peri* o *pairika* della tradizione iranica prezoroastriana, il cui culto è ancora diffuso in alcune aree del Pakistan e dell'Afghanistan. Nelle credenze e nei culti locali, infatti, le *pairika* sono considerate streghe, che possono trasformarsi a piacimento, assumendo la forma di fanciulle affascinanti per sedurre gli uomini e provocare loro del male (cfr. Templeman 2017: 220 e sgg.). Interessante appare il fatto che in queste figure si mescolino aspetti terrifici e benevoli, in quanto sono anche considerate le guardiane e protettrici delle porte del paradiso.

8 Sulle figure delle *yoginī* e sui loro legami con le credenze nelle pratiche stregonesche cfr. White 2006.

kar 1982: 27 e sgg.). I luoghi che esse frequentano sono i crocicchi e i campi crematori, dove si riuniscono nelle ore notturne, mentre durante il giorno appaiono indistinguibili dalle altre donne. Le credenze elaborate nel corso del tempo intorno alle *churel*, dunque, hanno tratti in comune sia con le *yātudhānī* (streghe) sia con altri spiriti e demoni femminili nominati nella letteratura vedica⁹.

La loro fisionomia e i loro poteri, tuttavia, si definiscono, nel corso dell'evoluzione della storia religiosa indiana, nel momento in cui iniziano a diffondersi nuove forme di culto e nuovi rituali con il sorgere delle due correnti del tantrismo e dello śaktismo. All'interno delle credenze tantriche divengono centrali i rituali magici incentrati sull'uso di diagrammi (*yantra*), formule magiche (*mantra*), posizioni delle mani (*mudrā*). Con la corrente dello śaktismo, parallelamente alla diffusione del tantrismo, intorno al V secolo d.C. le espressioni della devozione religiosa si concentrano intorno all'Energia o Potenza femminile (Śakti)¹⁰, intesa duplice sia nei suoi aspetti (*rūpa*) benevoli (*saumya*), per cui la dea è considerata come la madre sorgente della fertilità e del nutrimento che concede la realizzazioni dei desideri ai suoi devoti, sia in quelli terrifici (*raudra*), in cui la dea si mostra come la vergine che chiede ai suoi devoti di essere placata tramite sacrifici animali. L'emergere di queste correnti influenza l'evoluzione e la diffusione della credenza nelle streghe e nella stregoneria (cfr. Gonda 1965: 66). Un ulteriore fattore da tenere in considerazione è rappresentato

dai sistemi di credenza delle comunità indigene (*ādivāsī*), in particolare di alcune regioni dell'India Nordorientale e Centrale (la cosiddetta Tribal Belt), che, pur appartenendo a gruppi linguistici di diversa origine, condividono idee e pratiche simili intorno alle streghe e alla stregoneria¹¹. I sistemi di credenze di queste comunità a loro volta contemplano la presenza di vari esseri femminili e di specifiche figure deputate al loro riconoscimento: i dottori delle streghe, variamente denominati, in base alle comunità e alle lingue di riferimento, con i termini di *ojhā*, *baiga*, *janguru*, *bhagat* o *sokha*, sono al centro di una serie di rituali, simili ma non sovrapponibili ai rituali sciamanistici e alle figure a essi consacrati che pure sono presenti all'interno delle forme di religiosità di queste comunità (cfr. Rahmann 1959: 720-721 e 728 e sgg.). Dal punto di vista storicoreligioso e antropologico, dunque, l'odierna credenza nella stregoneria e la rappresentazione delle streghe sono il frutto di un processo di contaminazione e di risignificazione di miti, figure e credenze riferibili alla religiosità vedica e brahmanica, ai sistemi di credenze delle comunità indigene, ma anche a un bacino di idee comune a un'area geografica che si estende dal Medio Oriente fino all'India. Tale complessità genetica implica tutta una serie di difficoltà nello stabilire i momenti di contatto e i prestiti determinatisi sia orizzontalmente dal punto di vista geografico, sia verticalmente dal punto di vista storico nelle diverse direzioni. È proprio nelle aree abitate dalle comunità subalterne a cui si è fatto cenno che si ri-

9 Dal punto di vista etimologico, ciò che caratterizza la strega (*yātudhānī*) nel mondo vedico è la sua capacità di divenire il ricettacolo (*dhāna*) dello *yātū*, 'sortilegio o stregoneria', cioè di convogliare in sé il potere di 'ciò che sfugge' al controllo degli uomini o di 'ciò che si muove contro o attacca' gli uomini, se ci riferiamo alla radice *yā-*, 'procedere, avanzare, sfuggire, andare contro' (cfr. Oldenberg 1988 [1912]: 132-133; Henry 1909: 159). Un altro termine che designa la strega è *krtyā*, 'colei che agisce' 'che fa ciò che deve essere fatto e la cui azione ha precise conseguenze (negative)'; in quanto azione efficace, *krtyā* è anche l'effigie, la fattura utilizzata nei riti magici per trasferire la maledizione (cfr. p.e. AVIV, 17 e Orlandi, Sani 1997: 92 e 142-143). Da queste parole sanscrite derivano i termini odierni *kāla jādu* (in hindi e urdu 'magia nera', 'stregoneria'), o *jādūtonā* (nelle regioni dell'India centrale). Ciò che appare significativo è che l'azione della strega è percepita come un 'fatto', che nel suo ripetersi in rituali ben precisi ha effetto, cioè è efficace e pertanto è assunto come spiegazione razionale trasmessa tradizionalmente. Sui significati negativi della radice *kr-* cfr. Renou 1939: 173. Per una disamina dei termini cfr. Parpola 2015: 751 e sgg.

10 Per un quadro sui molteplici volti della Śakti cfr. Pellegrini 2008: 103-105. Per approfondire l'evoluzione dei significati del termine śakti e per una sua disamina semantica all'interno dei testi vedici cfr. Rossi 2011.

11 Per una bibliografia di riferimento su queste diverse comunità, con particolare attenzione alla tematica della credenza nelle streghe cfr. Spanò 2020.

scontrano annualmente la maggiore incidenza di rituali, torture e omicidi collegati alla stregoneria: le violenze riguardano in particolar modo le donne, spesso quelle caratterizzate da una personalità forte, per lo più anziane e spesso vedove, e per questo motivo proprietarie di terre ereditate dal marito defunto. Nel corso degli ultimi decenni le comunità indigene in cui il fenomeno si manifesta con maggiore virulenza sono andate incontro a profondi cambiamenti economici e sociali rispetto alla tradizionale organizzazione dei villaggi. Questi cambiamenti sono stati determinati in passato dalla presenza coloniale inglese e in tempi più recenti sono legati sia al fenomeno della globalizzazione, sia ai processi di hinduizzazione, di patriarcalizzazione e di indigenizzazione. Tutto ciò ha acuito i conflitti di genere e quelli legati alla gestione del potere e alla determinazione delle posizioni di preminenza all'interno della società¹².

Una valutazione complessiva degli elementi e dei fenomeni elencati contribuisce a una comprensione della complessità del fenomeno della caccia alle streghe e dei sistemi di credenze incentrati sulla stregoneria in India. Tuttavia, in questo breve studio intendo concentrarmi non sull'analisi storica della stregoneria né sul fenomeno doloroso degli episodi di caccia alle streghe, già esplorato in altri contributi, ma rivolgere l'attenzione alle rappresentazioni delle *churel* e al clima ambiguo che intorno a queste figure si è creato negli ultimi decenni in India sia in alcuni scenari di natura religiosa sia in contesti mediatici. Le rappresentazioni sono rivolte a un pubblico e pertanto sono portatrici di una semantica collettiva poiché consentono di rivelare le narrazioni pubbliche che si celano dietro la loro costruzione. Tuttavia, le rappresen-

tazioni hanno anche qualcosa di analogo con la stregoneria: esse sono efficaci¹³ in quanto producono effetti intorno a loro, per cui la forza dell'immagine costruisce a sua volta narrazioni ulteriori che si sedimentano, influenzando gli sguardi e i discorsi successivi. Pertanto, una riflessione sulla forza delle rappresentazioni delle *churel* nel corso della storia fino all'India odierna potrebbe costituire una chiave attraverso la quale penetrare nella fitta rete di relazioni e reinvenzioni, ma anche di divergenze e contraddizioni, a volte dagli esiti tragici, che ruotano intorno alla potenza (*śakti*) che si manifesta nel divino femminile.

2. ALCUNE RAPPRESENTAZIONI DELLA FIGURA DELLA CHUREL TRA ARTE ANTICA E MEDIA CONTEMPORANEI

Le storie e le figure che popolano l'immaginario indiano legato alla credenza nella stregoneria hanno visto in tempi recenti una crescente diffusione, che mescola letture in chiave femminista a rivisitazioni pop. Tuttavia, nel corso dei secoli si riscontrano interessanti testimonianze archeologiche¹⁴ e raffigurazioni di personaggi che potrebbero essere connessi con le narrazioni intorno alle *churel*. Per esempio, nel complesso di Bhājā, situato nei pressi della odierna città di Pune, nello stato del Maharashtra, si trova una delle testimonianze artistiche più notevoli del periodo Śuṅga (II secolo a. C.). In una fase storica in cui il buddhismo conosce una fortunata diffusione nel territorio indiano, a Bhājā il complesso monumentale di grotte scavate artificialmente venne utilizzato come monastero buddhista (cfr. Mitter 2001: 21 e sgg.). Tra le opere scultoree spiccano due bassorilievi in pietra presenti sul porticato all'ingresso della grotta XIX:

¹² Su questa complessa tematica cfr. tra i più recenti Kelkar, Nathan 2020. Cfr. anche Spanò 2020 e la bibliografia citata.

¹³ La cultura occidentale riflette sul tema dell'efficacia e della forza delle immagini almeno da Platone in poi. Ci limitiamo a citare tra le riflessioni più recenti e per certi versi collegate a quanto esplorato in questo studio Freedberg 1989.

¹⁴ Per esempio, presso le comunità indigene stanziate negli stati dell'India centrale, lo studio delle caratteristiche di alcune sepolture, soprattutto riferibili al trattamento dei resti e in particolare alla posizione degli scheletri rinvenuti, ha condotto alcuni studiosi ad attribuire tali resti a donne considerate dalla comunità come possedute dalle *churel* (cfr. Leshnik 1967: 25)

nel bassorilievo sul lato destro (FIGURA 1) emerge la rappresentazione di un auriga, solitamente identificato con Sūrya (il dio Sole), su un carro trainato da quattro cavalli, che schiacciano quattro figure demoniache dall'aspetto femminile. Due di queste figure appaiono ritratte con la caratteristica dei piedi rivolti al contrario. Anche se ci sembra più probabile attribuire la caratteristica dei piedi rivolti al contrario alla tradizione religiosa vedica (cfr. il già citato AV VIII, 6, 15a), tuttavia la rappresentazione potrebbe costituire una testimonianza di contatti e reciproche influenze culturali tra il mondo persiano e quello dei Regni Indogreci e dunque della diffusione in una vasta area compresa tra il Medio Oriente, l'Asia centrale e le regioni dell'India settentrionale di comuni credenze relative agli spiriti di donne decedute durante la gravidanza o il parto, come le *churel* (cfr. DeCaroli 2000: 271).



FIG. 1. BASSORILIEVI DEL PORTICATO ALL'INGRESSO DELLA GROTTA XIX, COMPLESSO MONUMENTALE DI BHĀJĀ, PUNE (STATO DEL MAHARASHTRA), PERIODO ŚUNGA, II SECOLO A. C.

Le leggende intorno a questi spiriti pericolosi per gli uomini attraversano i secoli e si ritrovano nuovamente negli affreschi di un mausoleo funebre, le cui vestigia, piuttosto rovinate dal tempo, sorgono nel Sindh, in Pakistan. Nella regione del distretto di Dadu si trova il villaggio di Gārhi, nei cui pressi si erige un complesso di sepolture monumentali di cui fa parte la tomba di Umīd Ali Khan

e Farīd Khan Laghari, situata nei pressi della tomba di Mian Nasir Muhammad Kalhoro (cfr. Kalhoro 2021 e Kingrani 2014). Umīd Ali Khan e Farīd Khan Laghari furono discepoli del conquistatore sufi Mian Nasir Muhammad Kalhoro¹⁵ (che governò tra il 1657 e il 1692), iniziatore della dinastia Kalhoro, la quale ottenne il controllo del Sindh dall'imperatore Aurangzeb, governando la regione in maniera indipendente dalla metà del XVII secolo, in concomitanza con l'inizio della decadenza dell'impero Moghul, fino alla fine del XVIII secolo circa (cfr. Wynbrant 2009: 100-101).

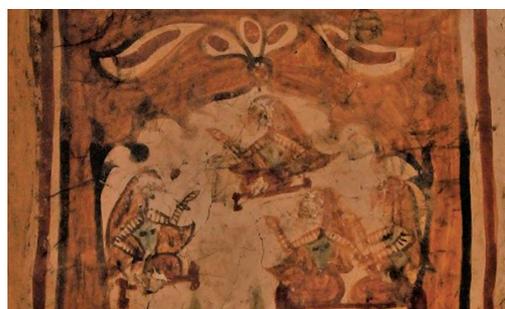


FIG. 2. AFFRESCO DELLA TOMBA DI UMĪD ALI KHAN E FARĪD KHAN LAGHARI NEL COMPLESSO DI SEPOLTURE MONUMENTALI DI MIAN NASIR MUHAMMAD KALHORO, DISTRETTO DI DADU NEL SINDH, PAKISTAN, XVIII SEC.

La tomba settecentesca dei due discepoli è riccamente affrescata e proprio uno di questi affreschi (FIGURA 2) presenta due donne sedute sul tradizionale *manjī* (lettino), mentre volgono il loro sguardo verso un uomo con la spada sguainata che, raffigurato al centro dell'affresco, sta combattendo contro una strega a cavallo di una iena. Nell'angolo in basso a sinistra si trova raffigurata la strega che cavalca la iena probabilmente ferita. La presenza della iena come mezzo di trasporto o cavalcatura (*vāhana*) delle streghe, sulla quale si fonda l'identificazione della figura, costituisce un *topos* del folklore sulle streghe del Sindh, dove pure si crede che esse siano donne morte di parto o maltrattate dalla famiglia che si sono trasformate

¹⁵ Il titolo di *Mian* indica il 'principe' o il 'signore', ma nella tradizione sufi anche il 'mentore' dei discepoli sufi (*faqīr*), e fu utilizzato in particolare dai sovrani della dinastia Kalhoro (cfr. Lari 1994: 144 e sgg.).

in *churel* per tormentare in particolare i maschi durante la notte. Tali narrazioni folkloriche riguardano anche altre regioni dell'India¹⁶, come il Rajasthan, dove si dice che la iena sia appunto *dākan ra ghoda*, 'il cavallo della strega'. Tuttavia, per quanto riguarda la tradizione religiosa indiana, il legame tra le donne e le iene risulta stabilito già in epoca antica e risale al periodo vedico. Nel famoso inno 95 appartenente al X *maṇḍala* del *R̥gveda* che celebra il dialogo tra il mortale Purūravas e la ninfa Urvaśī, il poeta afferma che *nā vai straiṇāni sakhyāni santi sālāvṛkānām hṛdayāny etā* («invero non ci sono relazioni di amicizia con le donne, esse hanno cuori di iene», *R̥V X*, 95, 15cd)¹⁷.

In epoca odierna la rappresentazione delle streghe ha trovato spazio nel cinema e nelle produzioni di serial televisivi, ma anche delle animazioni digitali e dei fumetti. *Bulbbul* è una recente produzione Netflix rilasciata nel 2020 che rilegge le leggende sulle *churel* nel contesto dell'India coloniale tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Tuttavia, accanto alla ricostruzione storica, *Bulbbul* apre anche a una riflessione femminista sulla figura della strega: la *churel* diventa il modello di donna che rivendica la propria autonomia e la libertà di esplorare la propria sessualità, non rimanendo legata al ruolo di moglie devota. Nella serie si mescolano varie tematiche (l'usanza dei matrimoni prepuberali e il dramma delle spose-bambine, la violenza del patriarcato, che in India all'epoca in cui la vicenda è ambientata, si mescola ai valori puritani trasmessi dai colonizzatori britannici alle classi colte indiane, lo stupro subito dal cognato, gemello ritardato del marito, e

il silenzio che la protagonista è costretta a mantenere, la violenza che si scatena nel marito nel momento in cui scopre che Bulbbul si è innamorata del suo più giovane cognato), ma la storia di Bulbbul tiene insieme tutti questi temi cucendoli insieme in una trama a cui fanno da sfondo le leggende sulle streghe. Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se le reinterpretazioni in chiave femminista che la leggenda della *churel* ha subito in *Bulbbul* abbiano realmente come esito una demistificazione dei ruoli e dei comportamenti socialmente codificati che la cultura indiana tradizionale assegna alle donne. Potrebbe sembrare, al contrario, che in fondo anche tale chiave di lettura, calata in una produzione che fa ricorso a stilemi narrativi propri della cultura pop e bollywoodiana, contribuisca a rendere la vicenda fruibile da un pubblico ampio, il pubblico di Netflix appunto, depotenziando la carica eversiva della protagonista e dell'immaginario folklorico che vi è alle spalle.



FIG. 3. DREAM STORIES TV, 28 GENNAIO 2020, EPISODIO DAL TITOLO: *CHURAIL KĀ KHAIPHA* (LA COLLERA DELLA STREGA).

La crescita di attenzione costante intorno alla figura della *churel*, in particolare da parte di un pubblico maschile adulto,

¹⁶ Le credenze che associano le iene alle streghe sono diffuse in una vasta area che si estende dal Vicino oriente fino alle regioni orientali dell'India e vedono l'intrecciarsi, nelle narrazioni folkloriche di varie comunità, motivi rituali intorno alla iena che provengono sia dalle credenze musulmane sia da quelle hindu. È probabile che tale associazione, oltre alle virtù terapeutiche attribuite a diverse parti del corpo della iena, risieda principalmente nei poteri afrodisiaci e nel simbolismo legato alla fertilità assegnati agli organi sessuali e al retto dell'animale. Cfr. Frembgen 1998.

¹⁷ Per il testo del *R̥gveda* cfr. Aufrecht 1877. Il termine *sālāvṛka* è un composto che indica letteralmente il 'lupo' (*vṛka*) delle 'case' (*sālā*) e può indicare sia alcuni animali domestici come il 'cane' o il 'gatto', ma può assumere anche contorni sinistri per designare quegli animali come gli 'sciacalli' o le 'iene' che si aggirano affamati tra le case in cerca di cibo. In alcuni passi vedici la iena è descritta con caratteristiche comportamentali simili a quelle dei gatti e la zoologia ha dimostrato il legame filogenetico tra le due specie. Su questo tema, ma in generale sui motivi mitici legati alla iena nel mondo vedico, cfr. Jamison 1991: 78-79.

compreso tra i 20 e i 30 anni, è dovuta anche alla notorietà acquisita tramite YouTube da alcuni cartoni animati dedicati alle *churel*, in particolare degli episodi del canale Dream Stories TV¹⁸. (FIGURA 3) I brevi episodi della durata di circa dieci minuti sono rivolti a un pubblico infantile, con storie il più delle volte radicate nella tradizione indiana: l'ambientazione è quella dei villaggi rurali e gli episodi riproducono gli stereotipi di genere, come la moglie sciocca e il marito furbo che riesce con uno stratagemma a ingannare o sconfiggere la *churel*, che a sua volta riproduce inalterato lo stereotipo della donna malvagia. Altri episodi hanno un'ambientazione più futuristica, discostandosi dal setting tradizionale (sulla luna per esempio), ma riproducendo in maniera trita gli stereotipi abituali. Un'ultima storia, anche questa ampiamente coperta dai media indiani, è quella narrata in un film realizzato nel 2014, *Kaala Sach – The Black Truth* diretto da Mayank Prakash Srivastava e basato sulle vicende biografiche di Chhutni Mahato, una donna accusata di essere una strega. Originaria del villaggio di Bholadih, nello stato del Jharkhand, Chhutni si sposò all'età di 12 anni. Nel marzo del 1995, quando la figlia di suo cognato cadde malata, il guaritore del villaggio la accusò di essere una strega. A questo punto, inizialmente il *panchayat* (consiglio) del villaggio le comminò una multa di 500 rupie, poi, circa un mese dopo, i membri del suo villaggio requisirono le sue proprietà e la torturarono, costringendola a bere urina e a sfilare seminuda per il villaggio, per poi tentare di ucciderla. Chhutni Mahato aveva cercato rifugio presso il legislatore del

villaggio, ma invano. Ripudiata dal marito, riuscì a salvarsi ritornando a vivere nella casa dei suoi genitori, percorrendo a piedi, insieme ai suoi bambini, la distanza tra il villaggio del marito e quello d'origine. Qui si rivolse alla polizia locale, ma le vennero chieste 10.000 rupie per aprire il caso. Cinque anni dopo, nel 2000, entrò in contatto con una Organizzazione Non Governativa, la Association for Social and Human Awareness (ASHA), che si occupava anche di problematiche relative alla caccia alle streghe nei villaggi del Jharkhand. Mahato riunì intorno a sé un gruppo di donne e cominciò a lavorare attivamente all'interno dell'associazione e oggi guida il centro di riabilitazione del *panchayat* di Birbans, coordinando una squadra di 90 donne provenienti da diversi villaggi del distretto di Seraikela-Kharsawan, che registrano con scrupolo tutti gli incidenti sospetti che hanno luogo nel distretto¹⁹. Nel gennaio 2021 a Chhutni Devi Mahato è stato consegnato il premio Padma Shri, una delle più alte onorificenze conferite dal Governo indiano, per aver salvato 125 persone, per la maggior parte donne, dall'accusa di stregoneria. Lo stesso premio è stato consegnato a un'altra donna, Birubala Rabha, originaria dell'Assam, impegnata nella lotta contro la stregoneria. Rabha, accusata e minacciata più volte, nel 2011 ha fondato un'associazione per sostenere le donne accusate di stregoneria, la Mission Birubala, con la quale si è impegnata anche affinché lo Stato dell'Assam si dotasse di una legge contro la stregoneria²⁰. Sembra che in questo caso sia intervenuta una rappresentazione celebrativa²¹, in funzione pedagogica, di donne che,

18 Cfr. <https://theprint.in/features/the-chudail-craze-that-is-sweeping-indian-youtube/314374/>.

19 Cfr. <https://www.telegraphindia.com/jharkhand/witch-hunt-survivor-to-padma-shri-glory/cid/1804901; https://www.hindustantimes.com/india-news/jharkhand-woman-gets-padma-shri-for-saving-women-branded-as-witches-101611658823088.html; https://www.newindianexpress.com/good-news/2021/jan/31/this-jharkhand-woman-leads-war-against-social-evil-witchcraft-rescues-over-120-women-2257294.html>.

20 Cfr. <https://indianexpress.com/article/express-sunday-eye/why-the-road-has-been-long-and-hard-for-padma-shri-awardee-birubala-rabha-assams-crusader-against-witch-hunting-7167091/> e <https://www.youtube.com/watch?v=CzOaInlUk6A>.

21 Forse determinata anche dalla diffusione, da parte del National Crime Records Bureau del Governo indiano, dei dati degli omicidi commessi in India per motivi legati alla stregoneria nel 2019. Questi dati appaiono eccezionalmente elevati rispetto agli anni precedenti e mettono in luce la virulenza del fenomeno in alcune regioni (cfr. https://ncrb.gov.in/sites/default/files/crime_in_india_table_additional_table_chapter_reports/Table%202A.2_2.pdf).

accusate di stregoneria all'interno delle loro comunità e sfuggite ai loro aggressori, hanno reagito e sono diventate figure attivamente impegnate nel combattere la violenza, che in genere colpisce le donne, della caccia alle streghe.

3. LA RAPPRESENTAZIONE DELLA STREGA IN UN TEMPIO DEL GUJARAT: IL CHUREL MĀTĀ MANDIR DI KUNGHER

Accanto a questi casi, che inducono alla riflessione sui sentimenti delle vittime accusate di stregoneria, emergono tuttavia anche fenomeni religiosi che invitano a ulteriori considerazioni. Nel villaggio di Kungher (appartenente alla municipalità di Patan in Gujarat²²) si trova un interessante santuario, il Churel Mātā Mandir. (FIGURA 4) Questo tempio, dedicato a una *churel*, ha assunto per gli abitanti del villaggio un significato crescente in quanto esso, sulla base delle leggende fiorite intorno alla *churel* venerata, ha finito per rappresentare l' "alta corte" o il "tribunale" della comunità²³. La domenica le persone si recano al piccolo tempio per ottenere giustizia dalla dea o per trovare una risoluzione ai loro problemi o alle loro preoccupazioni, come affermano Umedbhai Patel e Jayantibhai Naik, amministratori del tempio²⁴.



FIG. 4. INTERNO DELLO ŚRĪ CHUREL MĀTĀ MANDIR, KUNGHER, GUJARAT.

Gli aspetti benevoli, infatti, tendono a predominare, nello scenario simbolico dei devoti, rispetto alle sembianze e all'operato malevoli che le narrazioni tradizionali attribuiscono alla figura della *churel*. La strega divinizzata non è rappresentata da alcuna immagine all'interno del tempio, ma è simboleggiata da una fiamma (*jyotis*), simbolo della Potenza primordiale (*Ādiśakti*). La fiamma come segno rivelatore della presenza di una strega è un motivo ricorrente nelle narrazioni folkloriche: nel Chhattisgarh, per esempio, presso la comunità del villaggio di Kosa, si dice che le streghe (denominate *tonhī*), resesi invisibili dopo aver mangiato la radice di *bhatkataya* o *kantkari* (*Solanum xanthocarpum* o *virginianum*), escano dalle loro case completamente nude e avvolte dalle fiamme per recarsi di notte nei luoghi di incontro con gli spiriti. Si dice anche che coloro che dovessero scorgere la fiamma rivelatrice della strega morirebbero all'istante (cfr. Dubey 1967: 113)²⁵. La leggenda intorno alla fondazione del Churel Mātā Mandir narra che il primo nucleo di esso risalga a circa 250 anni fa. Un giovane di Kungher, Shri Raichand Das Patel, in procinto di sposarsi, si era recato con il corteo dei propri familiari al seguito verso il vicino villaggio di Juna-Jampur, nel distretto di Banaskantha, per incontrare la futura sposa. Ben presto, tuttavia, la donna rivela di essere una *churel*, uno spirito che ha preso possesso del corpo della donna che Raichand ha sposato, e racconta così la sua storia: essa è lo spirito di una bambina di nove anni che, mentre era impegnata nei giochi con le sue compagne, si era arrampicata su un albero di *imli* (il frutto del tamarindo) e da lì era caduta in un pozzo dove era morta annegata. Trasformatasi

22 Le credenze in entità che possono nuocere agli esseri umani, tra cui le *churel*, trova in Gujarat, per i legami con la regione storica del Sindh, specificità legate alle influenze della cultura islamica e sufi in particolare. Cfr. Basu 2005: 188 e sgg.

23 Il fenomeno trova riscontro nel culto di altre divinità regionali, come Goludev nello stato indiano dell'Uttarakhand. Goludev, una manifestazione di Śiva, è percepito come dio della giustizia, al quale rivolgere petizioni per ottenere la risoluzione di problemi di carattere giuridico. (cfr. Malik 2010).

24 Cfr. <https://www.highcourtofkungher.org/chudel-mataji/>.

25 Precisiamo che lo Stato del Chhattisgarh è stato istituito nel 2000 ma l'area dello Stato faceva prima parte del Madhya Pradesh.

in una *churel*, lo spirito prese come dimora un albero di *varakhaḍī* (*Anogeissus latifolia* o *Salvadora persica*)²⁶ (FIGURA 5).



FIG. 5. L'ALBERO DI VARAKHAḌĪ IN PROSSIMITÀ DEL TEMPIO DI CHUREL MĀTĀ A KUNGER, AL QUALE I DEVOTI HANNO APPESO LEMBI DI STOFFA ROSSA.

Notiamo come alcuni elementi della narrazione rivestano importanti significati simbolici: la bambina ha un'età prossima alle prime mestruazioni, ma cade da un albero, il tamarindo, che a sua volta in alcuni riti dendrogamici simboleggia la sposa²⁷, per cui l'episodio denota l'impossibilità di giungere all'età adulta e dunque al matrimonio e alla possibilità/necessità di procreare. Infatti, questa naturale conclusione di un ciclo nel quale ciascuna donna, secondo lo *strīdharmā* (i doveri della donna, cfr. Jamison 2018) codificato all'interno dei testi, in principal luogo giuridici, della tradizione indiana, viene interrotto da un evento fatale, che trasforma la ragazza morta in modo violento in uno spirito vendicativo. Così, da quel momento in poi, la *churel* aveva iniziato a

terrorizzare le persone che passavano nei pressi della sua dimora, ma al contempo avvertiva una crescente solitudine e un giorno si impossessò del corpo di una splendida fanciulla che sarebbe diventata la sposa di Raichand. Si insinua nel racconto il primo tratto di umanizzazione, che condurrà alla 'redenzione' della *churel* e alla sua divinizzazione. Infatti, lo spirito promette di lasciare il corpo della ragazza e fornisce istruzioni a Raichand e alla sua famiglia sul modo in cui procedere: essi avrebbero dovuto disporre cinque mattoni presso un albero di *varakhaḍī* e accendere una lampada (*dīpa*) all'interno della piccola costruzione. A questo punto lo spirito abbandonò il corpo della donna e penetrò nella fiamma della lampada, rappresentazione simbolica della *churel* ormai divinizzata come Churel Mātā (Madre Strega) e in quanto tale adorata come un aspetto della Śakti (Potenza femminile). La nuova dea, infatti, proclama che il suo tempio rappresenterà l'Alta Corte del villaggio di Kungher²⁸. La dea dunque risiede nell'albero, come vogliono le narrazioni intorno agli spiriti femminili, ma è rappresentata anche in maniera emblematica dalla fiamma. Proprio la simbologia legata alla fiamma consente di individuare un ulteriore filo nel complesso intrico di elementi religiosi che si intrecciano intorno a questa figura. Infatti, la fiamma costituisce una delle rappresentazioni simboliche della dea Durgā, connettendo così le credenze sulle *churel* con il culto *śākta* che ruota intorno alla rappresentazione femminile del divino e con i rituali tantrici che

26 Secondo le leggende le *churel* dimorano solitamente negli alberi di *bilva* (*Aegle marmelos*), una pianta sacra al dio Śiva e che costituisce anche un'immagine simbolica durante il culto della sua consorte, la dea Durgā. Nella mitologia indiana esistono delle creature semidivine, le Yakṣiṇī, ninfe che abitano negli alberi, affascinanti e sensuali, che fanno innamorare gli uomini (cfr. Coomaraswamy 1993: 83-87). Sul culto tantrico delle Yakṣiṇī, intese come manifestazioni della Śakti, e le streghe cfr. Sutherland 1992 [1991]: 145.

27 L'albero di tamarindo riveste un ruolo importante nella cultura hindu, in particolare in contesti rituali dendrolatrici e nella celebrazione di alcune dendrogamie. Il frutto aspro, ma rinfrescante del tamarindo, infatti, viene poco utilizzato nelle offerte religiose e nei riti in generale, ma le leggende popolari di svariate comunità indiane, pur non trovando riscontro nei testi della tradizione mitologica sanscrita, attribuiscono al tamarindo un legame intimo con la dea Uṣā (cfr. Gupta 2001 [1975]: 78-79), con i riti per favorire il parto (cfr. Sahay 1960 71-72) e di promozione della fertilità (cfr. Nair 1960: 95 e Kabirai 1960:155). Inoltre, l'albero di tamarindo riveste il ruolo di sposa quando viene celebrata una dendrogamia, spesso con un partner maschile rappresentato dall'albero di mango (cfr. Edwades 1922: 80). Sui significati dei matrimoni tra alberi e tra alberi ed esseri umani in India cfr. Spanò 2021 e la bibliografia citata.

28 Cfr. <https://www.highcourtofku ngher.org/temple-history/> e <https://read.ottindia.app/gu/chudel-mata-patan-kunger-highcourt/>

le sono strettamente connessi. Il mito più celebre riguardante la dea Durgā è quello che narra della sua nascita e della sconfitta del demone-bufalo Mahiṣa. Il demone, infatti, appariva invincibile da parte degli dèi, perché solo una divinità femminile avrebbe potuto sconfiggerlo. Gli dèi allora si riunirono e decisero di fondere le loro energie che, scorrendo fuori dalle loro teste, si fusero in un unico gigantesco corpo di luce che prese la forma della dea Durgā, l'Inaccessibile. Durgā, pertanto, è pura luce (*jyotis*) e durante la celebrazione della festa di Navarātri (le Nove notti) in onore della dea vengono eseguiti sacrifici di animali e vengono offerte le luci di 108 lucerne (cfr., *i.a.*, Rodrigues 2003: 219 e 274-275 sgg.). La luce della lampada, offerta durante il rito di adorazione (*pūjā*) della dea, con la quale Durgā viene identificata, supera infatti la luminosità del fuoco, del sole e della luna, come afferma il *mantra* recitato dall'officiante di fronte alla statua della dea:

*Om agnir jyotiravijyotiścandrajyotistathaiva ca |
jyotiṣāmuttamo durge dīpo 'yaṃ pratigrhyatam*

Om! La luce del fuoco, la luce del sole, e pure la luce della luna, tra le luci, o Durgā, questa la lampada è la migliore. Accettila!

L'identificazione con la dea Durgā trova conferma in un altro elemento che colpisce il visitatore del tempio: al soffitto e all'esterno, ai rami dell'albero di *varakhaḍḍī*, sono infatti appesi pezzi di stoffa rossa, che ricordano gli abiti della dea, la quale è comunemente rappresentata con un indumento rosso che ne avvolge il corpo e con una ghirlanda rossa intorno al collo (*raktāmbara paridhānām raktamālyānulepanām*), ma spesso nelle rappresentazioni non antropomorfe l'indumento viene utilizzato come simbolo che rappresenta la dea. Lo stesso albero di *varakhaḍḍī* connette Churel Mātā alle credenze relative all'Energia femminile divinizzata diffuse in Gujarat. Un altro

aspetto della dea, particolarmente venerato in questa regione dell'India è infatti rappresentato dalla dea Bahucarā Mātā, una fanciulla divinizzata, identificata con uno dei molteplici aspetti della dea Durgā, ovvero Bālātripurasundarī, 'la Bellissima bambina dea dei tre mondi', le cui gesta sono narrate nel *Brahmāṇḍapurāna*, cap. 26 del *Lalitāmāhātmya*²⁹. Nel santuario più antico del complesso templare di Bahucarā Mātā a Bahucarājī, la cui fondazione risale al XII sec. d. C., si trova un albero di *varakhaḍḍī*, dove il mito narra che la dea si sia manifestata per la prima volta e sia poi sotto di esso scomparsa (cfr. Dinell 2021: 173 e sgg.). Il sito su cui sorge il nucleo originario del tempio è considerato dalla tradizione come lo *śaktipīṭha* in cui cadde la mano sinistra della dea, quando il suo corpo venne fatto a pezzi.

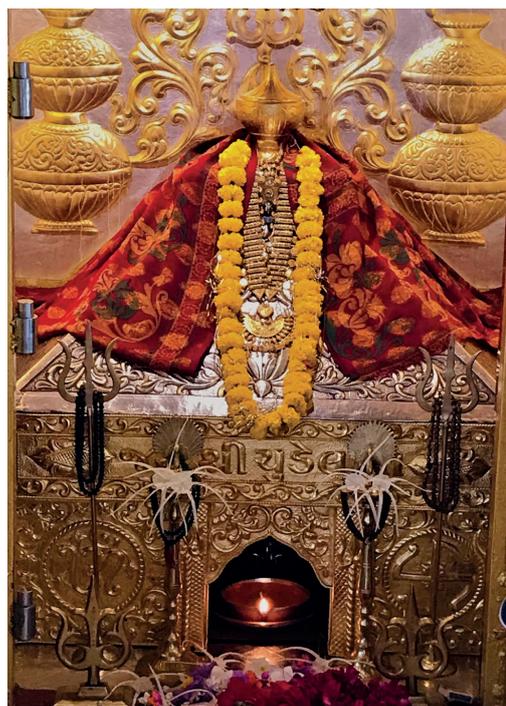
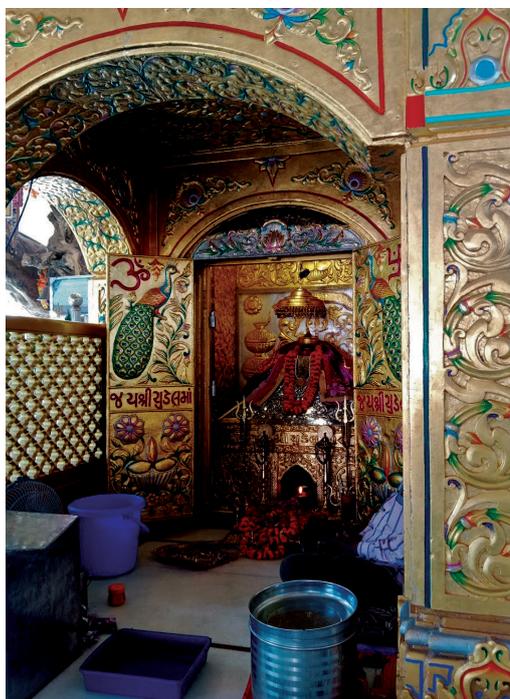
Va notato, per proseguire con l'analisi degli elementi storicoreligiosi e culturali, che alcune forme di celebrazione in onore della dea possono essere interpretate come veri e propri rituali stregoneschi e la stessa dea, quando si manifesta come Kālī, mostra una serie di caratteristiche, come il volo e la capacità di mutare il proprio aspetto a piacimento, che sono proprie delle streghe della tradizione indiana (cfr. Sarkar 2017: 52 e 130). In particolare, l'uso di *mantra* (formule magiche), *mudrā* (posizioni delle mani) e *yantra* (diagrammi simbolici che rappresentano le divinità, utilizzati come strumenti magici) costituiscono gli elementi caratteristici della religiosità *śākta* e tantrica. Questi elementi, nel culto delle divinità femminili, sono legati in maniera specifica alla pratica della stregoneria (cfr. Atre 2011:172 e sgg.). Jan Gonda (1963: 265), a proposito dell'uso delle formule (*mantra*), riferisce come in Bengala si creda che il "dottore delle streghe" (*ojhā*) sia in grado di controllare gli spiriti maligni (*churel* e *bhūt*) e di scacciarli pronunciando particolari formule, di cui riporta un esempio:

«Bind the *Bhūt* or the *Churel*! Bind the witch's hand and feet! [...] Go, witch, to thy shrine,

29 Per ulteriori approfondimenti sulla figura e sul culto della dea Bahucarā cfr. Spanò 2017.

wherever it may be! Sit there and quit the afflicted person!».

Nel corso del tempo gli abitanti della regione circostante al villaggio di Kungher hanno sviluppato una profonda devozione verso Śrī Churel Mātā, che viene adorata per ottenerne la benedizione, soprattutto in occasione delle nascite e dei matrimoni, ma anche per ritrovare ciò che si è perso³⁰. Nel 1991 gli anziani del villaggio di Kungher hanno acceso all'interno del tempio una lampada che arde da allora perennemente³¹. All'interno del *garbhagrha* ('la dimora dell'embrione'), che ospita la divinità (cfr. Kramrisch 1999 [1946]: 11 e sgg. e Piano 1996: 212) sotto la forma della fiamma di una lucerna, si trova anche una rudimentale rappresentazione della dea, tratteggiata per mezzo di pochi elementi: un pezzo di stoffa rossa, disposto come se circondasse le spalle invisibili della dea, e alcune ghirlande di fiori rossi, disposte al centro, come se fossero appese al suo collo (FIGURE 6 e 7).



FIGG. 6-7. LA RAPPRESENTAZIONE ANICONICA DELLA DEA CHUREL MĀTĀ CUSTODITA ALL'INTERNO DEL TEMPIO.

Ai lati due tridenti sottolineano ancora una volta l'identità con la Devī, in quanto il tridente è un simbolo eminente di Śiva e della sua paredra. I pannelli laterali richiudibili sono decorati in maniera speculare con due pavoni. Questi volatili sono associati dalla tradizione religiosa indiana a varie divinità (cfr. Nair 1974: 158 e sgg.), ma in questo caso in particolare a Kumārī, la 'Fanciulla', che rappresenta uno dei nove volti della grande dea. Le rappresentazioni di Kumārī Devī insistono infatti sulla connessione con il pavone, che ne costituisce il *vāhana* (cavalatura) già a partire da raffigurazioni risalenti al III secolo d. C. (cfr. Pant 1986: 181-182). Infine, sulla parte inferiore di entrambi i pannelli si legge la scritta: *Jai Śrī Churel Mā*. Ciò che appare notevole non è solo l'assenza di antropomorfizzazione di Churel Mātā, che costituisce un tratto tipico di molte divinità femminili assunte come *grāmadevatā* (divinità dei

30 Cfr. <https://navbharattimes.indiatimes.com/state/gujarat/ahmedabad/in-this-gujarat-village-people-worship-chudail-maa-to-fulfill-their-wishes/articleshow/58577040.cms>.

31 Un'interessante fonte di documentazione visuale si può trovare su Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=KKpVJhT1q6I>.

villaggi) sia del Nord sia del Sud dell'India³², ma la trasformazione che lo spirito della *churel* ha subito nel sentimento religioso della comunità. Infatti, un essere tradizionalmente percepito come malvagio è stato simbolicamente assimilato alla dea Durgā³³, risultando così inserito all'interno della cornice della religiosità brahmanica di tradizione sanscrita, secondo un processo che chiama in causa le intersezioni tra fenomeni di religiosità subalterna e di religiosità egemonica; d'altra parte, sembra che l'esaudimento delle richieste della *churel*, il culto tributato, e in generale la vicenda narrata nel mito di fondazione sorto intorno al santuario originario abbiano consentito di esaltare gli aspetti benevoli della divinità, per cui Churel Mātā aborre le bevande alcoliche (tipicamente utilizzate come offerte ad alcune forme terrifiche assunte dalla dea Durgā) e soprattutto non ammette la presenza di esorcisti (*bhuva*)³⁴ all'interno del suo tempio³⁵, come informano sia il sito del tempio sia un breve documentario³⁶, rilasciato ufficialmente dalla Gujarat Tourist Guide e dai responsabili del tempio durante il periodo di lockdown stabilito dal Governo indiano nel 2020 per far fronte alla diffusione della pandemia di Covid-19. Questi elementi, che tendono a esaltare le funzioni benevole e materne della dea, ricordano e forse possono in

qualche modo considerarsi affini alle caratteristiche di un'altra dea, il cui culto si è diffuso negli ultimi decenni in diverse regioni del nord dell'India, in particolare nel Punjab: Śerānvālī, 'Coei che cavalca il leone', ovvero la dea Durgā, viene infatti riconosciuta principalmente sotto due aspetti, quello feroce della carnivora Kālī e quello benevolo di Vaiṣṇo Devī, 'la Dea Vegetariana'. Quest'ultima mostra il suo aspetto materno e favorevole nei confronti dei devoti che si recano in pellegrinaggio al tempio e, anche quando si mostra aggressiva o punitiva, rifiuta i sacrifici che comportano l'uccisione di animali³⁷. La figura della *churel* sembra così aver subito una nuova risignificazione e portata nei binari di una religiosità controllabile³⁸ tramite le azioni culturali e rituali: in questo modo le azioni feroci tradizionalmente attribuite alle 'streghe'³⁹, ma anche alle rappresentazioni del divino femminile, in cui spesso convivono o vengono alternativamente evidenziati gli elementi materni o benevoli e quelli terrifici, possono essere dominate e frenate. Anzi, il processo di sacralizzazione fa emergere e prevalere, come spesso riscontrato anche in riferimento ad altre entità 'pericolose' in svariate culture e in particolare nell'universo religioso indiano per quanto riguarda il culto delle entità femminili, gli aspetti positivi della divinità. Così, per

32 Infatti, molti aspetti della Śakti sono adorati sotto sembianze litomorfiche, teriomorfiche o dendromorfiche, cfr. Gonda 1965: 21.

33 Alcune riflessioni di Sutherland 1992 [1991] vanno proprio in questa direzione: «In the Tantric context, the symbolic domestication of the wilderness, which the yakṣa embodies, takes the form of a sexual subjugation of the wild (i.e., erotic) yakṣī by the male practitioner. Her undomesticated sexuality is brought to heel and transmuted into familial goodwill, serving simultaneously and conversely as a metaphor for her actual sexual enslavement by the practitioner (a motif that is perhaps latent in the Muslim tales of genns as well)» (p. 147).

34 Le credenze gujarati distinguono tradizionalmente tra la figura del *bhagat*, a cui è affidato il compito di eseguire la diagnosi per individuare la provenienza dello spirito che possiede un corpo, e quella del *bhuva*, che può appartenere a qualsiasi gruppo sociale e il cui compito è propriamente quello di realizzare l'esorcismo (cfr. Smith 2006: 143 e 528).

35 In India esistono alcuni templi celebri proprio per i rituali esorcistici condotti al loro interno, come il Bālājī Mandir di Mehandipur nel Rajasthan, dedicato a Hanumān. Il tempio è noto ai fedeli di tutto il Nord dell'India perché al suo interno numerosi esorcisti e professionisti del sacro garantiscono la risoluzione di tutti i problemi legati alla possessione da parte di spiriti e altri agenti soprannaturali, tra cui le *churel* (cfr. Kakar 1982: 52). Per un punto di vista antropologico cfr. Dwyer 2002.

36 Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=4iuoFdZ9jJY>.

37 Cfr. Erndl 1993: 5. Appaiono molto interessanti le conclusioni a cui giunge la ricerca etnografica condotta dalla studiosa: avendo messo in evidenza il *continuum* che unisce le forme di religiosità popolare a quelle della religiosità di matrice brahmanica, Erndl conclude indicando come nel culto della dea si verifichi una riunificazione degli aspetti dicotomici che la caratterizzano, emergendo come simbolo della totalità della realtà (cfr. *Ivi*, p. 158).

38 Sul tema della incontrollabilità o imprevedibilità delle operazioni stregoniche cfr. Skaria 1997.

39 Come la diffusione di malattie o le morti improvvise o eventi inspiegabili di natura maligna che si verificano nei villaggi.

esempio, Raj Balkaran (2010: 19) riassume il carattere della Dea (Devī):

«There are two faces to the Devī, to be sure, the fierce face of the warrior and the gentle face of the contented mother. However, one would be mistaken to accord them the same status, for her wrathful aspect remains volatile and unpredictable, while, by contrast, her benevolent face betrays composure and control. [...] For the Devī to be the supreme Goddess, her controlled face must implicitly prevail at all times. Just as she ultimately governs her own wrath, she quashes her own foe in order to govern the universe, bearing her teeth only towards the disruptors of dharma».

Negli ultimi anni si è assistito anche a un altro fenomeno interessante: il tempio, infatti, si è progressivamente ingrandito, così il santuario della leggenda, costituito solo da cinque mattoni, è oggi un piccolo tempio. Infatti, la struttura del tempio che i fedeli visitano oggi esiste dagli anni Novanta del XX secolo, ma ha acquisito risonanza presso i distretti vicini solo negli ultimi dieci anni. Tale crescente popolarità ha trasformato il piccolo villaggio di Kungher in una meta di pellegrinaggio, che si riempie di visitatori, in particolare nei giorni di martedì e domenica. Per accogliere i pellegrini e rendere piacevole visita, nei pressi del tempio è stato organizzato un giardino per ospitare i bambini, mentre nel villaggio è stato costruito lo Shivdham (la Dimora di Śiva)⁴⁰ (FIGURA 8), una sorta di parco tematico, che si presenta come un'attrazione rivolta ai visitatori, dedicato ai personaggi e agli episodi più celebri della mitologia śivaite. All'interno dello Shivdham si trova una collezione di statue di notevoli proporzioni, sulle quali spicca quella gigantesca di Śiva, alta oltre 22 metri, insieme a quelle della sua consorte Durgā e di vari altri protagonisti delle narrazioni śivaite. La notorietà acquisita ha trasformato anche

la fisionomia di Kungher: percorrendo la strada che conduce al tempio il pellegrino è accompagnato da una lunga fila di *sārī* e di *dupattā*⁴¹, che i devoti, nel corso degli anni, hanno lasciato come offerte votive alla dea, appendendoli ai rami degli alberi. I dintorni del tempio e il villaggio, poi, si sono riempiti di bancarelle, di negozi destinati sia all'acquisto di souvenir sia al ristoro dei pellegrini e di strutture d'accoglienza per consentire ai pellegrini di dormire nel villaggio. Il tempio ha acquisito una tale popolarità da avere ricevuto l'attenzione anche dell'industria dell'intrattenimento (cfr. Vashi 2008), tanto che sono state realizzate produzioni televisive in lingua gujarati sulla leggenda della dea e del santuario, come per esempio *Jai Chudel Maa. Highcourt of Kungher*, prodotta nel 2018 da New Gujarati Full Movies⁴², ma anche alcuni documentari⁴³.



FIG. 8. LO SHIVDHAM A KUNghER.

Nel frattempo, altri Churel Mandir sono sorti in altre regioni dell'India, con caratteristiche molto simili. Una strada o un luogo possono essere tradizionalmente considerati infestati da una *churel*, per cui gli abitanti per propiziare lo spirito erigono un santuario: è quanto accaduto pochi anni fa in Bihar, lungo la strada che conduce al villaggio di Nanpur Chowkdi. Nel 2010 è stato costruito un tempio in onore della *churel* che si diceva infestasse il luogo provocando numerosi incidenti: oggi si vedono anche qui sventolare le

⁴⁰ Alcune immagini riportate e molte altre sono disponibili sul sito: <https://in.worldorgs.com/catalog/kungher/golf-course/chudel-mata-temple>.

⁴¹ La *sārī* costituisce l'abito tradizionale delle donne indiane e consiste di un lungo pezzo di stoffa, variamente colorato e decorato, che viene avvolto intorno al corpo. La *dupattā* o *chunarī* (*chunri*) è una stola che viene avvolta come un foulard a coprire il capo e le spalle.

⁴² Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=2VwueCQ1b7w>.

⁴³ Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=ZozyZdSVYLM> e <https://www.youtube.com/watch?v=ykrkWTT6rvE>.

sārī appese agli alberi dai devoti, ma alla Churel Mātā di Nanpur sono particolarmente graditi anche i trucchi come offerte votive (cfr. Koshti 2013).

CONCLUSIONI

In India, negli ultimi decenni, la paura e il fascino esercitati dalle streghe e le credenze a esse collegate sembrano essere andati incontro a una sorta di revival culturale, che riguarda sia in senso ampio la dimensione della promozione della cultura e l'ambito dei media (produzioni cinematografiche e televisive, conferimento di premi nazionali) sia i sentimenti dei fedeli. Il culto della dea ha trovato nel corso degli ultimi decenni riletture e interpretazioni orientate dalle riflessioni del pensiero femminista (cfr. Kondos 1986: 173-197; Hildebeitel, Erndl 2000; Kapoor 2014: 245-264) e si assiste pertanto a una rinnovata attenzione anche nei confronti della figura delle *churel* sia nelle produzioni artistiche odierne, anche se con esiti non sempre progressivi (come le animazioni di Dream Stories Tv) e a volte contraddittori, sia nell'emergere di nuove leggende e di luoghi connessi al suo culto.

La rappresentazione in chiave femminista della leggenda della *churel* nella produzione Netflix *Bulbbul* da una parte mira a una demistificazione dei ruoli e dei comportamenti socialmente codificati che la cultura indiana tradizionale assegna alle donne, dall'altra tale rappresentazione, nel contesto di una produzione che fa ricorso a stilemi narrativi propri della cultura pop e bollywoodiana, contribuisce a rendere la vicenda fruibile da un pubblico ampio, il pubblico di Netflix appunto, depotenziando la carica eversiva della protagonista e dell'immaginario folklorico che vi è alle spalle.

Quest'ultimo aspetto colpisce particolarmente in relazione alle risignificazioni e rifunzionalizzazioni che ha subito la rappresentazione della *churel* in alcune espressioni del culto contemporaneo, come quello sorto a Kungher nel Gujarat intorno allo Śrī Churel Mātā Mandir. Come abbiamo visto, sembra che alcuni aspetti delle rappresentazioni della figura

della strega possano chiarirsi attraverso lo studio della storia religiosa e culturale indiana. Così, per quanto riguarda le narrazioni e l'iconografia relative alle *churel*, sono state messe in evidenza le connessioni con le rappresentazioni delle streghe nel mondo vedico e successivamente con alcuni elementi simbolici, che chiamano in causa anche possibili letture psicanalitiche, e magico-rituali propri dei culti, delle pratiche e dei simboli delle divinità femminili e della religiosità tantrica e śākta a esse strettamente connesse. Tali legami simbolici, relativi a una serie di elementi (la fiamma, l'albero etc.), emergono in maniera specifica nella leggenda e nel culto di Churel Mātā a Kungher. Tuttavia, si delinea al contempo una caratterizzazione della dea che implica la sospensione di quegli aspetti negativi o pericolosi che hanno sempre caratterizzato le narrazioni folkloriche del passato intorno alle *churel*, per esaltarne gli aspetti positivi, e che scindono la figura divinizzata dalla connessione con le credenze legate alla stregoneria (all'interno del Churel Mātā Mandir è proibito praticare esorcismi), fino a renderla una dea alla quale rivolgersi per ottenere giustizia o per ritrovare ciò che è andato perduto. La chiave di lettura seguita, relativa al progressivo prevalere degli aspetti benevoli, cioè instauratori dell'ordine, su quelli pericolosi, cioè che rimandano a una dimensione caotica, delle divinità femminili, sembra particolarmente valida in questo caso. Tuttavia, potrebbe essere opportuno interrogarsi anche su un altro aspetto: nel sorgere di queste forme di culto, che reinterpretano e rifunzionalizzano la figura tradizionale della *churel*, a Kungher così come a Nanpur Chowkdi nel Bihar, potrebbe essere intravista la pervasività di una moderna reinterpretazione *pop* che le trasforma in figure esclusivamente benevole, addomesticate e dunque fruibili da un'*audience*, in questo caso religiosa, quanto più ampia possibile, con tutto ciò che ne consegue in termini di 'turistificazione' o di 'comercializzazione' del sacro (cfr. Auckland 2019), cioè nascita di bancarelle, strutture per

l'accoglienza e il ristoro dei pellegrini, di luoghi di svago (giardini per i bambini) e di attrazioni loro rivolte (lo Shivdham). Questi elementi, peraltro, indicano anche una ridefinizione dell'immagine dell'intero complesso templare, in favore di una risignificazione brahminica delle espressioni culturali e dell'immaginario dei locali rispetto agli aspetti femminili. In questo modo la 'geografia sacra' del sito si configura come luogo di convergenza delle intersezioni e dei processi di negoziazione tra pratiche socio-religiose di matrice *śākta* e forme culturali proprie della religiosità brahmanica.

Tuttavia, se in determinati contesti la credenza in entità femminili marginali e pericolose come le *churel*, trasformate in entità benevole, ha dato luogo a forme di culto nei loro confronti, in altri contesti sembra che i conflitti suscitati dalla credenza nelle streghe non si risolvano nella divinizzazione di queste ultime, né nella loro attrazione verso la sfera di una religiosità che assegna alle streghe simboli e funzioni delle dee della tradizione religiosa. Nei contesti di vari gruppi indigeni, insediati in particolare in alcune aree dell'India centrale e nordorientale sembra che intorno alla figura della *churel* e, in generale, a quella della strega nelle sue varie denominazioni e specificità legate alle credenze delle singole comunità si addensino una serie di conflitti che generano nodi interpretativi difficili da districare. Infatti, la credenza nelle streghe ha un risvolto tragico nel moltiplicarsi dei fenomeni di caccia alle streghe, di cui sono state vittime centinaia di persone, soprattutto donne, costrette a subire violenze e torture per il fatto di aver subito l'accusa di stregoneria. Questi ultimi fenomeni, come già suggerito, si possono probabilmente inquadrare e comprendere meglio alla luce di un'analisi dei contesti sia storicoreligiosi che hanno influenzato le singole comunità, sia socioeconomici, in relazione al periodo di radicali trasformazioni a cui non solo le regioni urbanizzate, ma soprattutto le aree dell'India rurale stanno andando incontro: segnate dalla globalizzazione e dalla progressiva

hinduizzazione e patriarcalizzazione, le comunità indigene hanno subito intensi cambiamenti, che hanno acuito le tensioni di genere e i conflitti legati alla gestione delle risorse. Ma forse anche queste spiegazioni sono inadeguate di fronte alla non prevedibilità insita nella stregoneria e negli episodi di caccia alle streghe; un'assenza di significato che ben riassume, pur riferito al contesto dello Sri Lanka, Bruce Kapferer (2002: 126):

«Sorcery destroys meaning and stands before meaning. [...] It is in its very non-meaning that sorcery remains such a powerful vehicle of human anguish, in its always creative and inventive coming-to-meaning that its force resides».

La molteplicità delle prospettive di lettura delle rappresentazioni della figura della *churel* considerate in questo studio si propone come tentativo di far intravedere le diverse sfaccettature del fenomeno nell'India contemporanea e come stimolo a suggerirne anche altre. Infatti, la nuova popolarità, carica di elementi contraddittori, conosciuta dalle rappresentazioni delle streghe, e le reinterpretazioni e rifunzionalizzazioni, evidenti nelle loro rappresentazioni nel corso della storia indiana, costituiscono un segno dei contrasti e delle tensioni che investono tradizioni religiose e dinamiche politiche e culturali, aspetti sociali e rappresentazioni mediatiche, ma al contempo incoraggiano a intraprendere nuove e ulteriori piste d'indagine.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Atre S. 2011, *The Feminine Archetype* in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», Vol. 92: 151-193.
- Aufrecht T. 1877, *Die Hymnen des R̥gveda*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Aukland K. 2019, *Hindu Pilgrimage and Modern Tourism* in T. Brekke (ed), *Modern Hinduism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 125-140.
- Balkaran R. 2019, *Visions and Revisions of the Hindu Goddess: Sound, Structure, and Artful Ambivalence in the Devī Māhātmya* in «Religions», 10, 322, doi:10.3390/rel10050322.
- Basu H. 2005, *Geister und Sufis: Translokale Konstellationen des Islam in der Welt des Indischen Ozeans* in «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. 130, H. 2: 169-193.

- Cusumano N. 2006, *Alterità nell'alterità nella Grecia antica. Lamia e le sue compagne* in E. Guggino (a cura di), *Fate, sibille e altre strane donne*, Sellerio, Palermo, pp. 211-230.
- DeCaroli R. 2000, *Reading Bhājā: A Non-narrative Interpretation of the Vihāra 19 Reliefs* in «East and West», Vol. 50, No. 1-4: 259-280.
- Digby S. 2009, *Kipling's Indian Magic* in «India international Centre Quarterly», Vol. 36, No. 1: 58-67.
- Dinnell D. 2021, *Bahucarā Mātā: She Who Roams Widely* in M. Slouber (ed), *A Garland of Forgotten Goddesses. Tales of the Feminine Divine from India and Beyond*, University of California Press, Oakland, pp. 171-192.
- Dubey K.C. 1967, *Census of India 1961. Volume VIII Madhya Pradesh. Part VI Village Survey Monographs, No. 9 Kosa (Tahsil and District Durg)*, Census Publications, Madhya Pradesh.
- Dwyer G. 2002, *The Divine and the Demonic. Supernatural Affliction and Its Treatment in North India*, Routledge, London and New York.
- Edwardes S. M. 1922, *Tree-worship in India* in «Empire Forestry Journal», Vol. I, No. 1: 78-86.
- Erndl K.M. 1993, *Victory to the Mother. The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- Frembgen J.W. 1998, *The Magicality of the Hyena Beliefs and Practices in West and South Asia* in «Asian Folklore Studies», Vol. 57, No. 2: 331-344.
- Freedberg D. 1989, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Gonda J. 1963, *The Indian Mantra* in «Oriens», Vol. 16: 244-297.
- Gonda J. 1965, *Les religions de l'Inde. Vol. II. L'hindouisme récent*, Payot, Paris.
- Guggino E. 2006, *Fate, sibille e altre strane donne*, Sellerio, Palermo.
- Gupta S. M. 2001 [1975], *Plant Myths and Traditions in India*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- Henry V. 1909, *La magie dans l'Inde antique*, Librairie critique É. Nourry, Paris.
- A. Hiltebeitel, K.M. Erndl (eds) 2000, *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses*, New York University Press, New York.
- Jamison S.W. 1991, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun*, Cornell University Press, New York.
- Jamison S.W. 2018, *Women: strīdharmā* in P. Olivelle, D.R. Davis, Jr (eds), *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, Oxford University Press, pp. 137-150.
- Kabirai S. 1960, *Fertility Cult and Tree* in S. S. Gupta (ed), *Tree Symbol Worship in India. A New Survey of a Pattern of Folk-Religion*, Indian Publications, Calcutta, pp. 148-155.
- Kakar S. 1981, *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- Kakar S. 1982, *Shamans, Mystics and Doctors. A Psychological Inquiry into India and Its Healing Traditions*, Knopp, New York.
- Kalhoru Z.A. 2021, *The Necropolis of Mian Nasir Muhammad Kalhoru* in «The Friday Times», 8 January, <https://www.thefridaytimes.com/the-necropolis-of-mian-nasir-muhammad-kalhoru/>.
- Kapferer B. 2002, *Sorcery, Modernity and the Constitutive Imaginary: Hybridising Continuities* in «Social Analysis: The International Journal of Anthropology», Vol. 46, No. 3, Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery: 105-128.
- Kapoor P. 2014, *Communicating the Local Discursively: Devi, the Divine Feminine as a Contemporary Symbol for Grassroots Feminist Politics* in S. Padma (ed), *Inventing and Reinventing the Goddess. Contemporary Iterations of Hindu Deities on the Move*, Lexington Books, London, pp. 245-264.
- Kelkar G., Nathan D. 2020, *Witch Hunts. Culture, Patriarchy, and Structural Transformation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kingrani A. 2014, *Heritage: Witchy Woman* in «Dawn», 8 June, <https://www.dawn.com/news/1110864>.
- Kipling R. 2014 [1901], *Kim*, Adelphi, Milano.
- Kondos V. 1986, *Images of Fierce Goddess and Portrayals of Hindu Women* in «Contributions to Indian Sociology», Vol. 20, Issue 2: 173-197.
- Koshti K. 2013, *Dilachasp: kuchh yoon hua aur tham gae haadason kee jhadee!* in «Oneindia», 4 October, <https://hindi.oneindia.com/news/features/apply-this-unique-idea-to-prevent-accidents-266142.html>.
- Kramrisch S. 1999 [1946], *Il tempio indù*, Luni, Milano.
- Lari S.Z. 1994, *A History of Sindh*, Oxford University Press, Oxford.
- Leshnik L.S. 1967, *Archaeological Interpretation of Burials in the Light of Central Indian Ethnography* in «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. 92, H. 1: 23-32.
- Malik A. 2010, *In the Divine Court of Appeals: Vows before the God of Justice* in T. Lubin, D.R. Davis Jr., J.K. Krishnan (eds), *Hinduism and Law. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 207-214.

- Mannella P. 2019, *Trizzi di donna. Tra etnografia e virtù* in «Etnografie del contemporaneo», 1, 2: 49-66.
- Mitter P. 2001, *Indian Art*, Oxford University Press, Oxford.
- Nair P.T. 1960, *Tree Symbol Worship Among Nairs of Kerala* in S. S. Gupta (ed), *Tree Symbol Worship in India. A New Survey of a Pattern of Folk-Religion*, Indian Publications, Calcutta, pp. 93-103.
- Nair P.T. 1974, *The Peacock Cult in Asia* in «Asian Folklore Studies», Vol. 33, No. 2: 93-170.
- Nilsson M.P. 1961 [1940], *Greek Folk Religion*, Harper & Brothers, New York.
- Oldenberg H. 1988 [1912], *The religion of the Veda*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Olivel P. 1998, *Hair and Society: Social Significance of Hair in South Asian Traditions* in A. Hildebeitel, B.D. Miller (eds), *Hair. Its Power and Meaning in Asian Cultures*, State University of New York Press, Albany, pp. 11-50.
- Orlandi C. 1991, *Gli inni dell'Atharvaveda (Śaunaka)*, Giardini, Pisa.
- Orlandi C., Sani S. (a cura di) 1997, *Atharvaveda. Inni magici*, TEA, Milano.
- Oliphant S.G., 1913, *The Story of the Strix: Ancient* in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», Vol. 44: 133-149.
- Pant S. 1986, *Concept of Kumari Puja in Indian Art* in «Proceedings of the Indian History Congress», Vol. 47, Volume 1: 178-186.
- Parpola A. 2015, *The Roots of Hinduism. The Early Aryans and the Indus Civilization*, Oxford University Press, Oxford.
- Pellegrini A. 2008, *Molti dèi, un solo Dio. L'aspetto singolare delle divinità indù* in R. Perricone (a cura di), *Immagini devote del popolo indiano*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo.
- Piano S. 1996, *Sanātana-dharma. Un incontro con l'induismo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Renou L. 1939, *L'ambiguité du vocabulaire du Rgveda* in «Journal Asiatique», vol. 231, n. 2: 161-232.
- Rodrigues H.P. 2003, *Ritual Worship of Great Goddess. The Liturgy of the Durgā Pūjā with Interpretations*, State University of New York Press, New York.
- Rossi P.M. 2011, *Interpreting the Term Śakti in the Vedic Context* in «Rivista degli studi orientali» Nuova Serie, Vol. 84, Fasc. 1-4, pp. 343-357.
- Rahmann R. 1959, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India* in «Anthropos», Bd. 54, H. 5/6: 681-760.
- Sahay K.N. 1960, *Tree Worship in Tribal Culture* in S. S. Gupta (ed), *Tree Symbol Worship in India. A New Survey of a Pattern of Folk-Religion*, Indian Publications, Calcutta, pp. 58-75.
- Sarkar B., 2017, *Heroic Shāktism. The Cult of Durgā in Ancient Indian Kingship*, Oxford University Press, Oxford.
- Skaria A. 1997, *Women, Witchcraft and Gratuitous Violence in Colonial Western India*, «Past & Present», 155: 109-141.
- Smith F.M. 2006, *The Self-Possessed. Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, Columbia University Press, New York.
- Spanò I. 2017, *Figlie di Bahucārā Mātā: hijra, il terzo sesso* in S. Mannia (a cura di), *Atti del convegno "Oltre carnevale: maschere, travestimenti, inversioni"*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo, pp. 169-181.
- Spanò I. 2020, *Streghe per Covid. Le accuse di stregoneria in India durante l'epidemia di Coronavirus* in «Sicilorum Gymnasium», LXXIII, VI: 15-46 (in fase di pubblicazione).
- Spanò I. 2021, *Vṛkṣa vivāha: dendrogamia in India fra tradizioni antiche e pratiche devozionali contemporanee* in D. Scandariato, C. Tassinari, G. Zisa, *Dendrolatrie. Pratiche, miti e figure dell'immaginario arboreo*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 151-172.
- Sutherland G.H. 1992 [1991], *Yaksha in Hinduism and Buddhism. The Disguises of the Demon*, Manohar, Delhi.
- Templeman D. 2017, *The Female Protector of Yolmo's Hidden Land* in J.B. Bapat, I. Mabbett (eds), *Conceiving the Goddess. Transformations and Appropriations in Indic Religions*, Monash University, Clayton (Australia), pp. 211-224.
- Vashi A. 2008, *Witch temple Is High Court* in «The Times of India», 13 August, <https://timesofindia.indiatimes.com/city/ahmedabad/witch-temple-is-high-court/article-show/3358618.cms>.
- White D.G. 2006, *Kiss of the Yoginī. Tantric Sex in its South Asian Contexts*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Wynbrandt J. 2009, *A Brief History of Pakistan*, Facts on File, New York.
- Young S. 2018, *Women who Fly. Goddesses, Witches, Mystics, and Other Airborne Females*, Oxford University Press, Oxford.
- Zadeh T. 2015, *Magic, Marvel, and Miracle in Early Islamic Thought* in D.J. Collins (ed), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West. From Antiquity to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 235-267.

SITOGRAFIA

<https://www.highcourtofkuhner.org/chudel-mataji/>. <https://www.highcourtofkuhner.org/temple-history/>. <https://read>

ottindia.app/gu/chudel-mata-patan-kun-ger-highcourt/.

<https://www.youtube.com/watch?v=4iuoFd-Z9iJY>.

<https://www.youtube.com/watch?v=2VwueC-Qib7w>).

<https://www.youtube.com/watch?v=ZozyZd-SVYLM>. <https://www.youtube.com/watch?v=yk1kWT6rvE>.

<https://www.telegraphindia.com/jharkhand/witch-hunt-survivor-to-padma-shri-glory/cid/1804901>.

<https://www.hindustantimes.com/india-news/jharkhand-woman-gets-padma-shri-for-saving-women-branded-as-witches-101611658823088.html>.

<https://www.newindianexpress.com/good-news/2021/jan/31/this-jharkhand-woman-leads-war-against-social-evil-witchcraft-rescues-over-120-women-2257294.html>.

<https://indianexpress.com/article/express-sunday-eye/why-the-road-has-been-long-and-hard-for-padma-shri-awardee-birubalarabha-assams-crusader-against-witch-hunting-7167091/>.

<https://www.youtube.com/watch?v=CzOaIn-lUk6A>.

<https://www.youtube.com/watch?v=KKpVJhT-1q6I>.

<https://theprint.in/features/the-chudail-craze-that-is-sweeping-indian-youtu-be/314374/>.

<https://www.telegraphindia.com/jharkhand/witch-hunt-survivor-to-padma-shri-glory/cid/1804901>.

<https://www.hindustantimes.com/india-news/jharkhand-woman-gets-padma-shri-for-saving-women-branded-as-witches-101611658823088.html>.

<https://www.newindianexpress.com/good-news/2021/jan/31/this-jharkhand-woman-leads-war-against-social-evil-witchcraft-rescues-over-120-women-2257294.html>.

<https://indianexpress.com/article/express-sunday-eye/why-the-road-has-been-long-and-hard-for-padma-shri-awardee-birubalarabha-assams-crusader-against-witch-hunting-7167091/>.

<https://www.youtube.com/watch?v=CzOaIn-lUk6A>.

https://ncrb.gov.in/sites/default/files/crime_in_india_table_additional_table_chapter_reports/Table%202A.2_2.pdf.

<https://in.worldorgs.com/catalog/kungher/golf-course/chudel-mata-temple>.

<https://navbharattimes.indiatimes.com/state/gujarat/ahmedabad/in-this-gujarat-village-people-worship-chudail-maa-to-fulfill-their-wishes/articleshow/58577040.cms>.