

Sezione monografica / Theme Section

Religioni himalayane

Le religioni himalayane

Uno studio introduttivo*

1. La regione himalayana come area geografico-culturale e spazio di pluralismo religioso

Da un punto di vista meramente geografico, si definisce Himalaya quella regione montuosa conchiusa tra i bacini dei fiumi Indo e Brahmaputra, che si sviluppa per circa duemilacinquecento chilometri lungo i margini settentrionali del sub-continente indiano, ovvero dalle regioni settentrionali del Pakistan fino ai confini del Myanmar, attraverso l'India nord-occidentale, il Nepal, il Bhutan e l'India nord-orientale. A occidente è possibile individuare una sostanziale continuità orografica con le regioni montuose del Karakorum, dell'Hindu Kush e del Pamir, fino all'Afghanistan e al Tajikistan, mentre a oriente la catena himalayana si raccorda con gli altopiani del Sud-Est asiatico¹. A nord e a sud, rispettivamente, la catena montuosa, che ha una larghezza media compresa tra trecento e quattrocento chilometri, incontra l'altopiano tibetano e le fasce collinari che digradano verso la pianura gangetica².

È possibile suddividere la regione himalayana in tre zone parallele, ovvero Grande Himalaya (chiamato anche Himādrī), Himalaya Minore (Himācal) e colline sub-himalayane (Śivālik), ovvero la serie di rilievi del margine inferiore confinanti con le adiacenti pianure del Terai. Il Grande Himalaya, la zona più elevata, è costituito da una vasta linea di vette perennemente innevate con un'altezza media superiore ai 6.000 m., le cui cime più elevate si trovano nelle zone del Nepal e del Sikkim. L'area del grande Himalaya è quella che, fino a tempi molto recenti, è stata considerata una delle aree più remote ed inaccessibili del pianeta: scarsamente popolata, ma con insediamenti

* Il presente saggio introduttivo è il risultato di un lavoro condiviso, tuttavia la parte 1 è opera di Davide Torri, mentre la parte 2 è da ascrivere a Serena Bindi.

¹ Secondo gli analisti dell'ICIMOD (*International Centre for Integrated Mountain Development*) avrebbe infatti senso parlare di Hindu Kush Himalaya (HKH): questa macro-regione si svilupperebbe su un'area di 4,2 milioni di chilometri quadrati, nella quale avrebbero origini dieci bacini fluviali tra i più importanti dell'Asia e nella quale vivrebbero circa 240 milioni di persone. Cfr. E. Sharma *et al.*, *Introduction to the Hindu Kush Himalaya Assessment*, in P. Wester - A. Mishra - A. Mukherji - A.B. Shrestha (eds.), *The Hindu Kush Himalaya Assessment: Mountains, Climate Change, Sustainability and People*, Springer Nature, Cham 2019, pp. 1-15: pp. 3-4.

² Non bisogna dimenticare la fondamentale importanza di questa regione anche da un punto di vista geopolitico e climatologico. Cfr. N. Kumar - G. van Driem - P. Stobdan (eds.), *Himalayan Bridge*, Routledge, New Delhi - London 2020; A.E. Davis, *The Geopolitics of Melting Mountains: An international Political Ecology of the Himalaya*, Springer Nature, Cham 2023; C. Bergmann, *The Himalayan Border Region*, Springer Nature, Cham 2016.

permanenti anche in quota, questa fascia conosce inverni rigidi e permette un solo raccolto annuale (in genere di patate e orzo) e vede, tra le attività economiche, prevalentemente l'allevamento di yak e ovini. Qui, come accennato, si trovano gli insediamenti permanenti annoverati tra i più alti del mondo, alcuni dei quali sono, come è noto, monasteri del buddhismo tibetano, oppure luoghi sacri associati all'induismo e, per questo, meta di pellegrinaggio. Fa eccezione la città di Leh, vero e proprio centro politico e culturale del Ladakh, situato a 3500 metri di altezza lungo il corso del fiume Indo³.

L'Himalaya Minore è costituito principalmente da catene montuose, che si diramano obliquamente dal Grande Himalaya nei punti in cui quest'ultimo muta direzione, nonché da diverse catene esterne. Tra queste si annoverano il Nag Tibba, derivato dal massiccio del Dhaulagiri; la catena del Dhauladhar, che si sviluppa dall'area di Badrinath; la catena del Pir Panjal, la più estesa dell'Himalaya Interno e la catena del Kashmir settentrionale, che si estende a partire dal passo di Zoji La e separa i bacini dei fiumi Jhelum e Kishanganga. Le tre catene parallele più esterne sono i monti Mahabharat, che attraversano il Nepal, la catena di Mussoorie, che separa il Gange e il Sutlej, e il Ratan Pir nel Kashmir meridionale, separato dal Pir Panjal dal fiume Panch. Nell'Himalaya orientale del Sikkim, del Bhutan e dell'Assam, l'Himalaya Minore è stato profondamente inciso dall'azione fluviale, dando origine a una serie di blocchi montuosi disposti lungo assi nord-sud, formati da fiumi che hanno origine nell'area del Grande Himalaya. È in questa fascia intermedia che si trovano i principali centri abitati di una certa rilevanza politica della regione himalayana, quali Srinagar (Kashmir), sviluppatasi tra il Grande Himalaya e la catena del Pir Panjal, Kangra e Chamba (Himachal Pradesh), Kathmandu (Nepal), Gangtok (Sikkim), Thimphu (Bhutan), ma anche le famigerate stazioni climatiche di Simla, Mussoorie e Darjeeling, un tempo sedi del potere imperiale britannico, ove i funzionari si ritiravano nei mesi più caldi per sfuggire all'afa delle pianure, e oggi mete di turismo della classe media indiana⁴.

La fascia inferiore del sistema himalayano è rappresentata invece da una vasta zona di rilievi, tra i quali la catena dei Siwalik, contigua alle pianure dell'asia meridionale, caratterizzata dalla presenza di numerose valli a fondo piatto, note come *dūn* (come ad es. nel nome della città Dehradun, capitale dell'Uttarkhand). A sud delle pendici boschive dei rilievi sub-himalayani si estendono le pianure, ovvero il Terai, in cui si alternano zone densamente coltivate e (sempre meno) giungle e zone paludose, tradizionalmente considerate habitat privilegiato della fauna selvatica, tra cui spiccano le specie iconiche della tigre, dell'elefante, del rinoceronte, del delfino di fiume e del gavia del Gange⁵.

³ Sulla storia del Ladakh cfr. L. Petech, *The Kingdom of Ladakh*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1977.

⁴ Cfr. I. Sacareau, *Himalayan Hill Stations from the British Raj to Indian Tourism*, in «European Bulletin of Himalayan Research» 31 (2007), pp. 30-47.

⁵ Cfr. F.M. Ferrari - T. Dahnhardt (eds.) *Charming Beauties and Frightful Beasts: Non-Human Animals in South Asian Myth, Ritual and Folklore*, Equinox, Sheffield 2013.

Queste brevi note, seppur scarse ed estremamente sintetiche, permettono di intuire ragionevolmente come la regione si sia trovata al centro di intensissime dinamiche di scambio non solo culturale e religioso, ma anche politico e commerciale, che nel corso del tempo ne hanno influenzato lo sviluppo in maniera determinante. Da questo punto di vista, l'Himalaya non è soltanto una barriera naturale, ma un vero e proprio crocevia storico e simbolico⁶.

A fini analitici, è altresì possibile suddividere la catena himalayana in occidentale (dall'Indo al Sutlej, o, alternativamente, al fiume Kali), centrale (dal Sutlej/Kali al Tista) e orientale (dal Tista al Brahmaputra). Questa suddivisione – che comprende rispettivamente Jammu e Kashmir, Himachal Pradesh; Uttarakhand e Nepal; Sikkim, Bhutan, Arunachal Pradesh e Assam – non è proposta per mera pedanteria geografica, ma consente di cogliere una prima articolazione delle configurazioni religiose dominanti: islamica e hindu a occidente, indo-buddhista al centro, animistica a oriente⁷. Secondo una prospettiva analitica e comparativa, l'area himalayana può essere infatti descritta come uno spazio di intersezione tra grandi tradizioni culturali e religiose che si sono storicamente estese attraverso la regione da direzioni differenti. In questa cornice, le culture indiana e afgano-iranica risultano aver esercitato un'influenza rispettivamente da sud e da ovest. A esse vengono associati, sul piano classificatorio, elementi quali le lingue indo-arie, la religione induista e l'agricoltura sedentaria nel primo caso, e religione islamica e una combinazione di pastorizia e agricoltura nel secondo. In una simile prospettiva, tali complessi culturali vengono talvolta ricondotti a un più ampio orizzonte indo-iranico, qui inteso come categoria storico-linguistica⁸. Allo stesso modo, le influenze tibetane e tibeto-birmane appaiono provenire rispettivamente da nord e da est. A queste vengono ricondotti il buddhismo tibetano, le lingue tibetane e un'economia mista agro-pastorale nel primo caso, e lingue tibeto-birmane, sistemi religiosi vernacolari e pratiche di agricoltura itinerante nel secondo⁹. Tale modello consente di delineare l'Himalaya come un'area di convergenza di quattro grandi matrici culturali, organizzate secondo gradienti geografici e altitudinali¹⁰.

⁶ In questo senso, è bene tenere a mente che la regione himalayana è caratterizzata anche da una certa volatilità politica. Molti dei confini che la attraversano hanno un alto valore geopolitico, e sono al centro di dinamiche di tensione che, nel passato sia lontano che più recente, sono sfociati in conflitti anche armati. Cfr. V.C. Bhutani, *India's Himalayan Frontiers. History and Politics*, Routledge, London 2025; N. Rao, *The Fractured Himalaya. India, Tibet, China 1949-1962*, Penguin, New Delhi 2023; G. Cederlöf - W. van Schendel (eds.), *Flows and Frictions in Trans-Himalayan Spaces. Histories of Networking and Border crossing*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2022; L. Dittmer, *Power Politics in the Himalaya and Beyond: Introduction*, in «Asian Survey» 45, 4 (2005), pp. 497-502.

⁷ Cfr. G.D. Berreman, *Cultural Variability and Drift in the Himalayan Hills*, in «American Anthropologist» 62, 5 (1960), pp. 774-794.

⁸ Cfr. K. Jettmar, *Religions of the Hindukush: The Pre-Islamic Heritage of Eastern Afghanistan and Northern Pakistan*, Orchid Press, Bangkok 2018.

⁹ Cfr. G.D. Berreman, *Peoples and Cultures of the Himalayas*, in «Asian Survey» 3, 6 (1963), pp. 289-304.

¹⁰ M. Lecomte-Tilouine (ed.), *Nature, Culture and Religion at the Crossroads of Asia*, Routledge, London 2017.

Tuttavia, secondo una prospettiva che sia attenta anche alle categorie e alle pratiche locali, è bene problematizzare fortemente questa rappresentazione. Le popolazioni himalayane non si percepiscono generalmente come portatrici di “influenze” indiane, afgano-iraniche, tibetane o tibeto-birmane che siano, né articolano la propria esperienza religiosa e culturale secondo confini simbolici o geografici rigidi. Esse elaborano piuttosto la loro visione del mondo attraverso sistemi simbolici situati, nei quali pratiche rituali, relazioni con il territorio, genealogie mitiche e specialisti religiosi locali (lama, sacerdoti, oracoli, sciamani, guaritori) costituiscono riferimenti primari. Ad esempio, in un contesto quale il Nepal centrale, frequentemente descritto come zona intermedia tra mondo hindu e tibetano, una osservazione attenta ci rivela configurazioni religiose e cosmologiche coerenti *in sé*, nelle quali elementi classificabili dall'esterno come “hindu” o “buddhisti” vengono integrati secondo logiche locali che non coincidono con i sistemi dottrinali canonici riferibili all'una o all'altra religione: emblematico, in tal senso, è il caso della religione newar¹¹. L'adozione di una prospettiva dinamica consente dunque di superare una visione dell'Himalaya come semplice area di “penetrazione” culturale di elementi eterogenei, restituendoci invece di essa un'immagine più veritiera, ovvero spazio di produzione religiosa e culturale autonoma, caratterizzato da processi di circolazione, negoziazione, traduzione e rielaborazione continua.

In termini antropologici, la regione himalayana può essere definita come un'area culturale (*culture area*)¹², ossia una regione geografica all'interno della quale le società condividono un insieme significativo di tratti culturali comuni, pur nella profonda diversità interna. In questo senso, l'area culturale himalayana può essere considerata non come un sistema unitario, bensì come un insieme di complessi culturali interconnessi, con un alto grado di diversificazione interna e di declinazioni locali, a volte persino limitate a singole valli o altipiani, ciascuno con proprie forme di organizzazione sociale, specifiche attività economiche, pratiche religiose e relazioni con l'ambiente¹³.

Così come costituisce uno degli ultimi baluardi della biodiversità globale¹⁴ – oggi particolarmente minacciato a causa dei cambiamenti climatici e dello sfruttamento intensivo delle risorse – la regione himalayana è caratterizzata inoltre da una straordinaria ricchezza linguistica. Secondo l'antropologo e linguista Mark Turin, vi si parlerebbero circa seicento lingue, vale a dire approssi-

¹¹ Cfr. D.N. Gellner, *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; G. Toffin, *Newar Society. City, Village and Periphery*, Himal Books, Kathmandu 2008; F. Armand, in questo volume.

¹² Per il concetto di *culture area* cfr. H.J. Birs (ed.), s.v. “Culture Area Concept”, in *Encyclopedia of Anthropology*, Sage Publications, Thousand Oaks 2006, p. 646.

¹³ J.P. Wouters - M.T. Heneise, *Highland Asia as a world region: An introduction*, in Idd. (eds.), *Routledge Handbook of Highland Asia*, Routledge, London - New York 2022, pp. 1-40; J.L. Pachau - W. van Schendel, *Entangled lives: Human-Animal-Plant Histories of the Eastern Himalayan triangle*, Cambridge University Press, Cambridge 2022; R. Govindrajana, *Animal Intimacies. Interspecies Relatedness in India's Central Himalayas*, University of Chicago Press, Chicago 2022.

¹⁴ Cfr. S. Sathyakumar - M. Mungee - R. Pal, s.v. “Biogeography of the mountain ranges of South Asia”, in *Encyclopedia of the World's Biomes*, vol. 1, Elsevier Academic Press, Amsterdam 2020, pp. 543-554.

mativamente un sesto delle lingue attualmente parlate nel mondo¹⁵. Di queste, circa quattrocento si trovano in condizioni di particolare vulnerabilità, essendo parlate da gruppi di meno di centomila persone, mentre alcune si trovano già sulla soglia dell'estinzione culturale, in quanto coloro che ancora le parlano sono solo poche decine. Con la loro scomparsa, rischiano di estinguersi interi universi culturali, insieme al loro patrimonio mitico, rituale e cosmologico.

Nonostante tale intrinseca diversità, è tuttavia possibile individuare alcune linee di continuità che consentono di considerare la regione himalayana, da un punto di vista religioso, come un sistema a tratti omogeneo. Ciò non implica la negazione delle profonde differenze linguistiche, culturali e confessionali, ma il riconoscimento di elementi ricorrenti che attraversano l'area nel suo insieme.¹⁶ In questo spazio convivono e si intersecano forme diverse di induismo, buddhismo e islam, accanto a tradizioni religiose autoctone come il bon tibetano e numerosi sistemi religiosi di tipo animistico, spesso tramandati oralmente e tuttora vitali, in particolare presso i gruppi parlanti lingue tibeto-birmane.¹⁷ Induismo e buddhismo hanno storicamente esercitato un ruolo egemonico nella regione, anche grazie alla presenza di un vasto corpus testuale, di strutture gerarchiche ben definite e di legami organici con il potere politico o temporale. Tuttavia, la zona si configura anche come uno spazio di circolazione di eterodossie, pratiche sincretiche e religioni vernacolari.

In questo senso, resta fondamentale il contributo di Gerald Berreman, il quale, nel suo studio *Hindus of the Himalayas* (1962), contrappone la vita religiosa dei villaggi montani – scarsamente aderente al canone brahmanico – alle forme più rigidamente ortodosse delle pianure, più prossime ai centri di irradiazione della tradizione sanscrita¹⁸. Ci troviamo, concettualmente, in quel milieu che, in passato, è stato analizzato tenendo a mente i concetti di *grande e piccola tradizione*, elaborati da Robert Redfield¹⁹ e successivamente sviluppati da McKim Marriott²⁰. Nel contesto himalayano, la relazione tra piccola e grande tradizione non assume la forma di una semplice opposizione, ma di un'interazione costante tra pratiche locali, trasmesse oralmente e ben radicate nella vita quotidiana delle comunità, e ideologie religiose più

¹⁵ M. Turin, *Linguistic Diversity and the Preservation of Endangered Languages: A Case Study from Nepal*, International Centre for Integrated Mountain Development (ICIMOD), Kathmandu 2007.

¹⁶ N.K. Rustomji - C. Ramble (eds.), *Himalayan Environment and Culture*, Indian Institute of Advanced Studies, Shimla 1990; A. Guneratne (ed.), *Culture and the Environment in the Himalaya*, Routledge, London 2012.

¹⁷ Si segnala, proprio tra questi gruppi, anche la presenza crescente di comunità convertite al cristianesimo, nelle sue varie denominazioni. Cfr. Riboli in questo volume.

¹⁸ Nei suoi studi etnografici, Berreman sottolinea come tali popolazioni non possano essere considerate "ortodosse" nel senso brahmanico e sanscritico del termine, in quanto le prescrizioni canoniche dell'induismo trovano (o quantomeno trovavano all'epoca delle ricerche di Berreman) sulle colline un'applicazione senz'altro più fluida e meno stretta. Cfr. G.D. Berreman, *Hindus of the Himalayas. Ethnography and Change*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1972 [1962], p. 80.

¹⁹ R. Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, Chicago 1960.

²⁰ M. Marriott (ed.), *Village India: Studies in the Little Community*, University of Chicago Press, Chicago 1955.

ampie, fortemente codificate e spesso associate a centri strutturali di produzione culturale, fondata su testi scritti e appoggiata da autorità istituzionali. Tale interazione si articola lungo una serie di polarità che è possibile ricondurre, a livello analitico, alle ben note contrapposizioni schematizzate, in maniera esageratamente dicotomica, nelle categorie di urbano/rurale, scrittura/oralità, ortodossia/eterodossia, egemonico/subalterno. Questa constatazione portò Berreman a problematizzare l'idea, all'epoca evidentemente ancora in voga, di un induismo unitario e omogeneo, proponendo invece di parlare di una diffusione differenziata dell'induismo, articolata su più livelli, che egli definisce come *induismo locale, regionale e nazionale*²¹. Considerate evidentemente forme di "induismo locale", le pratiche religiose dei villaggi himalayani mostravano infatti una presenza significativa di elementi non sanscritici, all'interno comunque di una cornice di condivisione sovralocale, entro la quale gli elementi di villaggio si ricombinavano e ricollegavano con divinità e rituali pan-indiani.

Tuttavia, queste polarità alle quali si andava accennando poc'anzi è meglio non intenderle come rigide, ineluttabili, categoriche: è senz'altro più fruttuoso ed utile interpretarle piuttosto come campi di tensione entro i quali si sviluppano espressioni religiose ibride e/o eterodosse, adattive e situate. Nel campo degli studi sulle religioni himalayane, il termine "situato" rimanda alla necessità di comprendere pratiche, credenze e sistemi rituali come radicati in contesti locali specifici, tanto sul piano geografico e ambientale quanto su quello storico, sociale e cosmologico. Le pratiche religiose himalayane, infatti, non si presentano come sistemi dottrinali unitari e astratti, ma come configurazioni religiose vernacolari che prendono forma in relazione a paesaggi montani, economie agro-pastorali, e storie locali di contatto, conflitto e mediazione. In questo senso, il territorio assume un ruolo centrale: montagne, passi, burroni, crepacci, foreste, fiumi e valli non costituiscono semplici sfondi naturali, ma sono agenti religiosi attivi, abitati da divinità, spiriti e potenze locali, e strutturano concretamente le pratiche rituali, i calendari festivi e le cosmologie indigene. In questo senso, la dimensione rituale e religiosa è inseparabile dalla specificità ecologica e topografica himalayana²².

Questa dimensione, caratterizzata da adattamenti locali o variazioni regionali, può essere definita anche come *vernacolare*²³ o, per restare più propriamente in ambito sudasiatico, *āñcalik*, come suggerisce Fabrizio Ferrari:

²¹ Cfr. G.D. Berreman, *Hindus of the Himalayas*, cit., p. 81.

²² N. Gutschow - A. Michaels - C. Ramble - E. Steinkellner (eds.), *Sacred Landscape of the Himalaya: Proceedings of an International Conference at Heidelberg 22-27 May, 1998* (Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie, 4), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien 2003; G. Schlemmer, *Voyageurs immobiles: la géographie idéelle des Kulung Rai du Népal*, in «L'Espace géographique» 46, 1 (2017), pp. 44-57; G. Toffin (ed.), *Paysages et divinités en Himalaya*, numero monografico rivista «Études rurales» 107-108 (1987); G. Toffin, *La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais*, in «Revue de l'histoire des religions» 222, 2 (2005), pp. 177-207.

²³ Cfr. L.N. Primiano, *Vernacular Religion: Collected Essays of Leonard Norman Primiano*, New York University Press, New York 2022; E. White, *Rethinking Vernacular Religion across*

It seems, thus, appropriate when discussing folk or vernacular culture to stress the importance of localism. With this in mind, I will refer to folk culture as *āñcalik saṃskṛti*. The term, which is derived from the Hindi word *āñcal* (lit. “the hem” [of a sari]), is used to indicate both the peripheral position of a territory (village, district, and neighborhood) and its belonging to a wider map. In this way, I wish to stress the uniqueness of every *āñcal* and the impact of *āñcalik* culture, a reality built on regional and local mores (*ācār*), on Hinduism in general²⁴.

In questa dimensione per così dire intima della vita religiosa, i grandi sistemi astratti e le preoccupazioni soteriologiche cedono sovente il passo alle necessità, prevalentemente pragmatiche, dell'esistenza quotidiana. Qualsiasi forma di difficoltà – fallimenti agricoli, malattie, problemi familiari, perdite economiche, sterilità o morte – viene infatti spesso interpretata come il risultato dell'azione di una o più entità extra-umane. Rientrano in questa categoria figure (antenati, fantasmi, entità legate a luoghi specifici locali o regionali, etc.) le quali costituiscono il nucleo della dimensione religiosa locale. L'esperienza religiosa si configura così come un sistema di influenze stratificato, nel quale le cosiddette grandi tradizioni pan-indiane forniscono cornici simboliche, interpretative e narrative più ampie, mentre la dimensione locale si struttura attraverso una relazione dialettica quotidiana tra esseri umani, divinità e ambiente.

Come già accennato in precedenza, questo non significa, tuttavia, che la regione himalayana sia da intendersi esclusivamente come una periferia religiosa sulla quale le ortodossie proiettano le loro visioni. Infatti, queste possenti montagne, che già figurano sovente nella letteratura e nel mito²⁵ e che, specialmente nei *Purāṇa*, assurgono a teatro di molte delle gesta di dèi ed eroi, hanno anche una loro indiscussa centralità: proprio qui si trovano alcuni dei più importanti centri di pellegrinaggio dell'induismo²⁶ o i grandi centri di elaborazione delle varie correnti dello śvaismo kashmiro. Qui, tra queste montagne, la tradizione colloca eventi fondamentali della vita di Adi Śaṅkara, ineffabile maestro dell'*Advaita Vedānta*, fondatore di una serie di templi collocati ai quattro punti cardinali del sub-continente indiano, fino a lasciare – secondo le agiografie – le proprie spoglie a Kedarnath, a quasi quattromila metri di altitudine²⁷.

Mainland Southeast Asia, in B. Brac de la Perrière - P.A. Jackson (eds.), *Spirit possession in Buddhist Southeast Asia. Worlds Ever More Enchanted*, NIAS Press, Copenhagen 2022, pp. 292-309.

²⁴ F.M. Ferrari, *Hinduism and Healing*, in W. Sweetman - A. Malik (eds.), *Hinduism in India: Modern and Contemporary Movements*, Sage, Los Angeles 2016, pp. 194-219: p. 205.

²⁵ N. Chanchani, *Mountain Temples and Temple Mountains. Architecture, Religion, and Nature in the Central Himalayas*. University of Washington Press, Seattle 2019; V.P. Sati, *A Brief Introduction to Cultural Geography of the Central Himalaya*, in S.C. Rai - P.K. Mishra (eds.), *Sacred Landscapes, Indigenous Knowledge, and Ethno-culture in Natural Resource Management: Understanding Multiple Perspectives of Nature Conservation*, Springer, Singapore 2024, pp. 305-316.

²⁶ A. McKay, *Kailas Histories: Renunciate Traditions and the Construction of Himalayan Sacred Geography*, Brill, Leiden 2015. Un esempio celebre è il circuito di pellegrinaggio hindu denominato Char Dham, in Uttarakhand, frequentato oggi sia da pellegrini e turisti indiani che da hindu residenti all'esterno: esso è costituito da quattro templi, associati rispettivamente alla dea fluviale Yamunā (Yamnotri), alla dea fluviale Gaṅgā (Gangotri), al dio Śiva (Kedarnath) e al dio Viṣṇu (Badrinath).

²⁷ S. Mayeda (ed.), *A Thousand Teachings: The Upadesasahasri of Śaṅkara*, Motilal Banar-

Una dinamica analoga caratterizza anche la storia religiosa del buddhismo tibetano, che si confronta con tradizioni pre-buddhistiche profondamente radicate nel territorio. La storia della diffusione del buddhismo tra le montagne himalayane non è raccontata tanto come la diffusione di idee e lignaggi religiosi attraverso migrazioni e conversioni, quanto piuttosto come l'esito di una battaglia spirituale nella quale le divinità locali e montane, inizialmente ostili al *dharma*, vengono progressivamente soggiogate, addomesticate e integrate. I testi buddhisti attribuiscono al grande maestro tantrico Padmasambhava il ruolo di supremo esorcista e pacificatore, capace di trasformare le feroci deità autoctone in protettori del *dharma* (*dharmapāla*, *chos skyong*) o del territorio (*lokapāla*, *yul lha*).

Come osserva David Seyfort Ruegg, la simbiosi tra religioni ortodosse e religioni indigene, sia che si parli di sanscritizzazione che di «buddhificazione»²⁸, avviene attraverso un modello di incorporazione e gerarchizzazione, spesso strutturato secondo lo schema del *mandala*: secondo tale modello, le espressioni religiose locali non vengono eradicare, ma assorbite, normate e poste sotto il controllo dell'ortodossia. Allo stesso modo, le divinità locali sono subordinate alle grandi divinità pan-indiane nell'induismo o ai buddha e ai bodhisattva nel buddhismo.

In tale contesto, assumono particolare rilievo le pratiche oracolari e le espressioni della possessione, che troviamo ampiamente diffuse in tutta l'area himalayana²⁹. Non è casuale che proprio questi fenomeni costituiscano uno dei tratti più caratteristici della religiosità locale: per parafrasare il titolo di un celebre studio di René de Nebesky-Wojkowitz, qui gli dèi sono montagne e le montagne sono dèi³⁰. È attraverso oracoli, medium e specialisti rituali di tipo sciamanico che queste divinità rendono manifesta la loro presenza presso le comunità himalayane, confermando una visione del mondo fondata su una profonda interconnessione tra esseri umani, ambiente naturale e persone non umane.

sidass, New Delhi 2006; N. Isayeva, *From Early Vedanta to Kashmir Shaivism: Gaudapada, Bhartrhari, and Abhinavagupta*, State University of New York Press, New York 1995.

²⁸ D.S. Ruegg, *The symbiosis of Buddhism with Brahmanism/Hinduism in South Asia and of Buddhism with "local cults" in Tibet and the Himalayan region*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2008.

²⁹ Cfr. M. Lecomte-Tilouine - A. de Sales (eds.), *Encounters with the Invisible. Revisiting Spirit-Possession in the Himalayas*, Routledge, Abingdon - New York 2024; S. Bindi, *Dialogues with Rice: Materiality of Oracular Encounters in the Himalayan Region of Garhwal*, in Lecomte-Tilouine - A. de Sales (eds.), *Encounters with the Invisible*, cit., pp. 145-163; Ead., *Exorcising Angry Deities and Spirits of the Dead: Spiritual and Earthly Battles of Married Women in Uttarakhand (India)*, in «Social Compass» 69, 4 (2022), pp. 550-577; K.D. Bhutia, «A World Where Many Worlds Fit»: *Understanding Cosmopolitics through Narratives of Possessions and Spirit Invocation among the Lhopos (Bhutia) in Sikkim*, in «Narrative Culture» 8, 2 (2021), pp. 263-280; W.S. Sax, *God of Justice: ritual healing and social justice in the central Himalayas*, Oxford University Press, Oxford 2009.

³⁰ Cfr. R. von Nebesky-Wojkowitz, *Wo Berge Götter sind. Drei Jahre bei unerforschten Völkern des Himalaja*, Deutsche Verlags, Anstalt, Stuttgart - Berlin 1955.

1.2. *Himalaya e Zomia*

Negli ultimi venti anni, si è molto discusso se incorporare le regioni himalayane nella più vasta area che, sulla base degli studi di Willem van Schendel³¹ e poi di James C. Scott, viene definita *Zomia*, neologismo formato dai termini *zo* e *mi*, che in molte lingue tibeto-birmane significano rispettivamente “confine” e “genti”. *Zomia* sarebbe appunto la terra delle genti di confine, periferia (fino a tempi recenti) impervia e remota di diversi imperi, ma anche luogo di rifugio per tutti quei “vinti dalla storia” che, per sottrarsi a guerre, schiavitù, epidemie, tassazione, persecuzioni religiose e via dicendo avrebbero lasciato le fertili pianure ove si coltiva il riso per darsi ad una vita di nomadismo, pastorizia transumante, agricoltura itinerante o comunque di sussistenza³². Secondo Scott, che rovescia la prospettiva stato-centrica, le popolazioni indigene non sono né arretrate né, tantomeno, relitti caratterizzati da assetti sociali e tecnologie produttive arcaiche, quanto piuttosto l'espressione demografica di una serie di scelte consapevoli operate da certe comunità per sottrarsi al controllo dello stato rifugiandosi in luoghi difficilmente accessibili, abbandonando assieme alle pianure le ineguaglianze sociali, la scrittura, le ortodossie religiose e con esse gli intrinseci processi di marginalizzazione e discriminazione. Descritti, nelle narrazioni stato-centriche come incivili, banditi, contrabbandieri, eretici e mistici, gli abitanti delle zone alte, secondo Scott, sarebbero naturalmente inclini a eterodossia ed eteroprassi, la loro vita religiosa spesso incentrata su culti di possessione e pratiche oracolari o sciamaniche, a volte anche nutrita di pulsioni millenaristiche, spesso in aperto contrasto con le religioni che dominano nelle pianure³³. Ovviamente questa è solo una parte della storia, poiché, se davvero vogliamo estendere *Zomia* fino ad abbracciare la regione himalayana e l'altopiano tibetano, davvero non possiamo esimerci dal riconoscere che anche qui sono nate e prosperate entità politiche di un certo rilievo, fungenti anche, a loro volta, da centri di proiezione di ortodossie religiose, come testimoniano le storie degli ordini buddhistici del Tibet, e delle monarchie del Nepal (fino al 2008), del Sikkim (fino al 1976) e del Bhutan³⁴. Eppure, a ben guardare, anche le storie di queste casate parlano di antiche lotte tra diverse dottrine religiose, e di dinastie fondate da profughi o fuggiaschi costretti a

³¹ W. Van Schendel, *Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping Scale in Southeast Asia*, in «Environment and Planning D: Society and Space» 20, 6 (2002), pp. 647-668.

³² J.C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven - London 2009. Per una critica del concetto di *Zomia* cfr. S. Shneiderman, *Are the Central Himalayas in Zomia? Some Scholarly and Political Considerations across Time and Space*, in «Journal of Global History» 5, 2 (2010), pp. 289-312. Per una riflessione sulla sua possibile applicazione al contesto tibetano cfr. G. Samuel, “*Zomia*”: *New Constructions of the Southeast Asian Highlands and their Tibetan Implications*, in «Asian Highlands Perspectives» 37, 1 (2015), pp. 221-249.

³³ J.C. Scott, *Decoding Subaltern Politics: Ideology, Disguise, and Resistance in Agrarian Politics*, Routledge, London 2013.

³⁴ Cfr. A. Michaels, *Kultur und Geschichte Nepals*, Kröner Verlag, Stuttgart 2018; S. Mullard, *Opening the Hidden Land. State Formation and the Construction of Sikkimese History*, Brill, Leiden 2011.

lasciare le loro terre per cercare rifugio tra le vette e le valli himalayane: i Rajput del Nepal sostenevano di discendere dalle classi aristocratiche del Rajputana, spinti verso le montagne dalle invasioni musulmane³⁵ destinate culminare nella creazione dell'impero Moghul; similmente, i sovrani buddhisti del Sikkim dicevano di discendere dalle comunità di aderenti alla cosiddetta tradizione *nyingma* ("gli antichi", volgarmente detta anche "berretti rossi") del buddhismo tibetano, estromessa dall'emergere di nuove scuole e dalla crescente egemonia dei *gelugspa* ("i virtuosi"). Un ragionamento affine potrebbe essere fatto anche per quelle contrade di montagna del Pakistan, che un tempo venivano definite Kafiristan, ovvero "terra degli infedeli", per la perdurante presenza di comunità, ad es. i Kalasha, che ancora professano una religione politeistica, circondate da ogni lato da comunità islamiche, in aree che vedono, come è noto, ben radicate espressioni di militanza radicale³⁶.

1.3. *La montagna al centro del mondo e il misterioso Anavatapta*

È difficile sottostimare la valenza che queste montagne rivestono all'interno del panorama spirituale e religioso dei paesi attraversati.

Himālaya è un termine sanscrito, che indica la "dimora" (*ālaya*) della "neve" (*hima*). Secondo la cosmografia indiana così come espressa nei *Purāṇa*, la dimora delle nevi costituisce il margine settentrionale del continente dell'albero di Jambu (*Jambudvīpa*), che si troverebbe a sud del Monte Meru. Il monte Meru è la montagna cosmica, che si erge al centro del mondo, le cui regioni si dispiegherebbero ai suoi lati come i petali di un loto. Nel *Mahābhārata* e nei *Purāṇa* si trovano diversi riferimenti a questa montagna la cui brillantezza supererebbe quella del sole: inaccessibile a chi non ne è degno, coperto di pietre preziose, sulle sue pendici si riuniscono i 330 milioni di dei (MBh, *ādiparva*, cap. 17); dimora di Viṣṇu e di Brahmā, residenza dei *Maharṣi*, il sole e la luna vi ruotano attorno, coloro che riescono ad ascendere, mai faranno ritorno al mondo degli umani (MBh, *vanaparva*, cap. 163)³⁷.

Secondo la cosmologia buddhista, questa vera e propria montagna assiale avrebbe base quadrata, ed ogni suo lato sarebbe di un diverso materiale: cristallo ad oriente, lapislazzuli a meridione, rubino a occidente ed oro a settentrione. La sua base sarebbe immersa nelle acque cosmiche e la sua sommità raggiungerebbe il cielo. Sulla sua cima, si troverebbe il *pārijāta*, l'albero che esaudisce i desideri, emerso nel mondo dopo il frullamento dell'oceano di latte. A diversi livelli di questa montagna cosmica si troverebbero le dimore degli *asura*, dei *nāga*, dei *rākṣasa* e degli *yakṣa*, dei sovrani divini delle quattro direzioni, nonché le dimore dei "trentatré" (le divinità induiste) e il palazzo di Indra: sopra

³⁵ Cfr. F.B. Hamilton, *An Account of the Kingdom of Nepal, and the Territories Annexed to this Dominion by the House of Gorkha*, Constable & Co., Edinburg 1819, pp. 129 ss.

³⁶ Cfr. A. Cacopardo, *Natale pagano. Feste d'inverno nello Hindu Kush*, Sellerio, Palermo 2010; A.M. Cacopardo - A.S. Cacopardo (eds.), *Roots of Peristan: The Pre-Islamic Cultures of the Hindukush/Karakorum*, 2 voll., ISMEO, Roma 2023.

³⁷ Cfr. V. Mani, *Puranic Encyclopedia: A Comprehensive Work with Special Reference to the Epic and Puranic Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993.

di essa, le quattro dimensioni sempre più rarefatte degli dèi cosiddetti del desiderio, le diciassette degli dèi dalle forme pure, e le ulteriori quattro dei senza forma. Attorno alla base, sette catene di montagne d'oro, e sette laghi ciascuno associato ad una virtù. Sotto di essa, i mondi inferi caldi e freddi.

Il Meru rappresenterebbe quindi anche la connessione, senza soluzione di continuità, tra il mondo degli esseri umani e le dimensioni divine, la via di accesso allo *svargaloka*: il grandioso finale del *Mahābhārata* vede Draupadī e i cinque Pāṇḍava abbandonare il mondo per inerpicarsi attraverso la catena himalayana al fine di ascendere alla sommità del Meru, e quindi al mondo degli dèi. Nel *Mahābhārata*, la regione himalayana (*Himavān*) fa da sfondo e teatro a molte delle gesta dei Pāṇḍava, ma è allo stesso tempo anche descritta come il luogo di romitaggio ideale dei saggi e dei veggenti, tra i quali l'epica menziona esplicitamente Vyāsa, Parāśara, Nārada, Mārkaṇḍeya, Bhagīratha, e perfino vetusti animali custodi di saggezza come il gufo Prāvāraṇa, la gru Nāḍījaṅgha e la tartaruga Akūpāra. *Himavān* (o *Himavāt*) è a sua volta una divinità, il sovrano dei monti, e sua consorte è Menā, figlia di Mahāmeru. Secondo il *Rāmāyana*, dalla loro unione provengono Gaṅgā e Umā. Umā, nota anche come Pārvaṭī (e prima ancora come Satī), è la consorte di Śiva, ed è principalmente a loro che si ascrive la sovranità su queste regioni: la coppia divina risiederebbe infatti sul monte Kailāśa, ovvero quanto di più vicino possa esserci al monte Meru sulla terra. La montagna è considerata sacra ed è meta di pellegrinaggio per i seguaci di almeno quattro religioni (induismo, buddhismo, bon e jainismo). Dalla regione del Kailāśa (noto in Tibetano come Gang Tise) nascono alcuni tra i più importanti fiumi del subcontinente indiano, ovvero Indo, Sutlej, Karnali e Brahmaputra. Ai piedi del Kailāśa, si trovano le acque del Mānasaśarovar. Al centro del mondo non c'è infatti solo una montagna, ma anche un lago, e questi due elementi costituiscono una diade divina la cui notorietà travalica i confini del mondo indiano.

Li si trova fusi insieme nel volume VII della *Nouvelle Géographie universelle* (1883) di Élisée Reclus che così li descrive:

C'est ainsi qu'au septième siècle, lorsque le pèlerin chinois Hiouen-thsang parcourait l'Hindoustan, le mont *Aneouta* ou *Soumilou*, c'est-à-dire le mont « formé de quatre choses précieuses », est représenté comme s'appuyant sur une roue d'or et baigné par les eaux d'une vaste mer. De ses flancs s'élance « l'immortel Océan » divisé en quatre rivières saintes, qui tournoient en des vallées concentriques pour rester longtemps près de la montagne mère : ce sont les restes de sillons tracés par la charrue des dieux³⁸.

Altrove, scrive:

Aneouta, du sanscrit *Anavatapta*, c'est-à-dire la « Non éclairée », la montagne du froid ou de l'ombre: c'est le synonyme du nom tartare Karangoui tagh, ou la « Montagne ténébreuse »³⁹.

³⁸ É. Reclus, *Nouvelle géographie universelle* (vol. VIII), Hachette, Paris 1883, p. 38 (enfasi aggiunta).

³⁹ É. Reclus, *Nouvelle géographie universelle* (vol. VII), Hachette, Paris 1882, p. 25.

Le parole *Aneouta* e *Soumilou* sono immediatamente riconducibili ai termini sanscriti *anavatapta* e *sumeru*, e la fonte di Reclus è chiaramente l'opera *Mémoires sur les contrées occidentales*, ovvero il resoconto del viaggio verso occidente di Xuanzang tradotta dal cinese in francese da Stanislas Julien nel 1857-1858⁴⁰. L'epico viaggio di Xuanzang verso i luoghi santi del buddhismo, oltre a dare origine al grande classico cinese noto in Italia come *Viaggio in Occidente*, lo spinge a visitare anche le regioni himalayane e trans-himalayane, e a riportare in patria l'idea di questa montagna sacra e del vicino lago, al cospetto dei quali il Buddha stesso avrebbe meditato. Da questo lago sgorgerebbero, come si è detto, i quattro grandi fiumi dell'Asia. Ciascuno di essi da una gola di forma animale: da una bocca di bue d'argento, il Gange; da una bocca di elefante d'oro, l'Indo; da una bocca di cavallo di lapislazzuli, l'Oxus (Amu Darya); da una bocca di leone di cristallo, il Sita, dal quale poi, inabissatosi sotto terra, avrebbero origine le sorgenti del Fiume Giallo (Huang He):

L'île de *Tchen-pou* (Djamboudvîpa) a pour point central le lac '*O-na-p'o-ta-to* (Anavatapta), qui est situé au midi du mont *Hiang-chan* (Gandhamādana), et au nord des grandes montagnes neigeuses (Himavat). Il a huit cents lis de tour. L'or, l'argent, le *Lieou-li* (Vâidoûryya – lapis-lazuli), le *Potchi* (Sphatika – cristal) embellissent ses rives. Ses eaux roulent des sables d'or, et sont pures et claires comme un miroir. Les *Pou-sa* (Bôdhisattvas) du grand univers, par l'énergie de leurs désirs, se sont transformés en rois des dragons (Nâgarâdjas), et y ont établi leur séjour. Ils en font sortir des eaux pures et fraîches, et les distribuent dans le *Tchen-poutcheou* (Djamboudvîpa). De là vient que, du côté oriental du lac, de la bouche d'un boeuf d'argent, sort le fleuve *Kingkia* (le Gange). Il fait une fois le tour du lac et va se jeter dans la mer du sud-est. Au midi du lac, de la bouche d'un éléphant d'or, sort le fleuve *Sin-tou* (le Sindh – Indus). Il fait une fois le tour du lac, et va se jeter dans la mer du sud-ouest. A l'occident du lac, de la bouche d'un cheval de *Lieou-li* (Vâidoûryya – lapis-lazuli), sort le fleuve *Po-tsou* (Vatch – Oxus). Il fait une fois le tour du lac et se jette dans la mer du nord-ouest. Au nord du lac, de la bouche d'un lion de *Po-tchi* (Sphatika – cristal), sort le fleuve *Si-to* (Sîta); il fait une fois le tour du lac et se jette dans la mer du nord-est. Suivant quelques auteurs, il s'enfonce dans la terre et sort du mont *Tsichi-chan*. Le courant du fleuve *Si-to* (Sîta) donne naissance au fleuve (Jaune) du royaume du milieu⁴¹.

Dalla traduzione inglese del *Xiyu Ji*, a cura di Samuel Beal (1884), leggiamo:

The mountain called Sumêru stands up in the midst of the great sea firmly fixed on a circle of gold, around which mountain the sun and moon revolve; this mountain is perfected by (*composed of*) four precious substances and is the abode of the Dêvas. Around

⁴⁰ S. Julien (ed.), *Mémoires sur les contrées occidentales, traduit du sanscrit en chinois en l'an 648 par Hiouen-Thsang; et du chinois en français par Stanislas Julien*, vol. I, Imprimerie impériale, Paris 1857; S. Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales, traduit du sanscrit en chinois en l'an 648 par Hiouen-Thsang; et du chinois en français par Stanislas Julien*, vol. II, Imprimerie impériale, Paris 1858. Cfr. S. Beal (ed.), *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World (Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang by Samuel Beal)*, 2 voll., Trübner & Co., London 1884.

⁴¹ S. Julien (ed.), *Mémoires sur les contrées occidentales*, cit., vol. I, p. LXXIV.

this are seven mountain-ranges and seven seas; between each range a flowing sea of the eight peculiar qualities. Outside the seven golden mountain-ranges is the salt sea. There are four lands (countries or islands, *dvīpas*) in the salt sea, which are inhabited. On the east, (Pūrva) vidēha; on the south, Jambudvīpa; on the west, Gôdhanya; on the north, Kurudvīpa. [...] In the middle of Jambudvīpa there is a lake called Anavatapta, to the south of the Fragrant Mountains and to the north of the great Snowy Mountains; it is 800 li and more in circuit; its sides are composed of gold, silver, lapis-lazuli, and crystal; golden sands lie at the bottom, and its waters are clear as a mirror. The great earth Bôdhisattva, by the power of his vow, transforms himself into a Nāga-rāja and dwells therein; from his dwelling the cool waters proceed forth and enrich Jambudvīpa (Shan-pu-chao). From the eastern side of the lake, through the mouth of a silver ox, flows the Ganges (King-kia) river; encircling the lake once, it enters the south-eastern sea. From the south of the lake, through a golden elephant's mouth, proceeds the Sindhu (Sin-tu) river; encircling the lake once, it flows into the south-western sea. From the western side of the lake, from the mouth of a horse of lapis-lazuli, proceeds the river Vakshu (Po-tsu), and encircling the lake once, it falls into the north-western sea. From the north side of the lake, through the mouth of a crystal lion, proceeds the river Sîtâ (Si-to), and encircling the lake once, it falls into the north-eastern sea. They also say that the streams of this river Sîtâ, entering the earth, flow out beneath the Tsih rock mountain, and give rise to the river of the middle country (China)⁴².

Anavatapta (in sanscrito, il “non-riscaldato”), è al tempo stesso il nome del lago presso il Meru e del serpente che lo abita. In un testo buddhista, *Anavataptanāgarājaparipṛcchā*⁴³, ovvero “le domande del re *nāga* Anavatapta”, si racconta come il Buddha stesso sia invitato dal serpentiforme sovrano del lago al centro del mondo a recarsi sulle sue rive per predicare alla sua corte, e come, al termine della predicazione, che si tiene nello spazio tra il lago e la montagna, il risvegliato profetizzi la prossima elevazione del *nāga* a bodhisattva. Nelle *Mémoires sur les contrées occidentales* il *nāga rāja* Anavatapta compare anche, assieme a Wen-lin (Mucilinda) e I-na-po-to-lo (Elāpatra), ovvero i signori degli esseri dalla natura ofidica, alla diatriba tra dèi, uomini e *nāga* sulla spartizione delle reliquie del Buddha⁴⁴.

Il buddhismo, diffondendosi, porta con sé anche il tema della montagna al centro del mondo in Cina e oltre. La rappresentazione del monte Meru, infatti, è elemento architettonico centrale del tempio induista che, ereditato dal buddhismo, verrà da questo diffuso in gran parte dell'Asia orientale. Ne è un esempio lampante il santuario di Angkor Wat⁴⁵ in cui, oltre al complesso principale comunemente inteso come una replica del monte Meru, si trova anche un tempio più piccolo, chiamato Neak Poan, circondato da un lago artificiale da cui vengono alimentate quattro vasche minori, ciascuna associata ad un punto cardinale, un animale e un elemento: secondo quanto scrisse

⁴² S. Beal (ed.), *Si-Yu-Ki*, cit. vol. I, pp. 10-12.

⁴³ Di questo testo esiste una traduzione in tibetano, intitolata ‘*phags pa klu’i rgyal po ma dros pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo*, risalente al IX secolo.

⁴⁴ S. Julien (ed.), *Mémoires sur les contrées occidentales*, cit., vol. I, p. 348.

⁴⁵ Ma anche molti altri, tra i quali, ad esempio, Borobudur, cfr. J.M. Lundquist, *Borobudur. The Top Plan and the Upper Terraces*, in «East and West» 45, 1, 4 (1995), pp. 283-304.

George Coedès già un secolo fa, si tratterebbe di una replica in miniatura del lago *anavatapta*, dei cui poteri mistici possono così beneficiare anche i pellegrini non in grado di raggiungere fisicamente il lago originale⁴⁶.

Al di là delle repliche architettoniche, è interessante notare inoltre che nelle mitologie indo-buddhiste non fosse del tutto escluso che le stesse montagne potessero spostarsi. Ad esempio, nella *Maitrāyaṇī Saṃhitā* 1.10.13 leggiamo che Prajāpati aveva creato le montagne dotandole di ali, così esse, spostandosi di continuo a loro piacimento, gravavano sulla terra ora in un punto ora in un altro rendendola instabile. Per ovviare a ciò, Indra, con il fulmine, recise loro le ali, rendendole in tal modo immobili e stabilizzando nel contempo la terra. Bisognerà attendere la diffusione del buddhismo perché si ripresenti il *tópos* delle montagne volanti: essendo l'India settentrionale il *locus classicus* delle gesta del Buddha, santificato dalla sua epopea spirituale, l'espansione del buddhismo richiederà l'esportazione della geografia sacra originale nei luoghi ove il verbo del risvegliato viene diffuso. A questo proposito, è interessante sottolineare come diverse montagne del Tibet si ritengono di provenienza indiana, come più volte rimarcato da Katia Buffetrille nei suoi scritti: presso alcune montagne sacre, è ancora dato vedere le pesanti catene che dovrebbero trattenerle qualora venisse loro in mente di spostarsi di nuovo⁴⁷. È altresì interessante notare che la regione himalayana custodirebbe anche santuari inviolabili e valli segrete, ovvero i cosiddetti *beyul* (Wylie *Sbas yul*): luoghi di rifugio del *dharma*, inaccessibili ai profani, in cui si custodirebbero tesori del sapere e reliquie miracolose dei grandi maestri del passato⁴⁸.

1.4. Breve cenno storiografico sulla storia degli studi

Zona caratterizzata indubitabilmente da una ricca e complessa trama di culture, religioni e tradizioni spirituali, la regione himalayana ha rappresentato da secoli un punto di interesse per gli studiosi europei, ma si può senza timore sostenere che gli studi sulle religioni himalayane hanno proprio in Italia radici profonde. A lungo considerata un'area marginale dal punto di vista poli-

⁴⁶ Cfr. G. Coedès, *Études cambodgiennes*, in «Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient» 28, 1/2 (1928), pp. 81-146.

⁴⁷ K. Buffetrille, (1996). *One Day the Mountains Will Go Away...Preliminary Remarks on the Flying Mountains of Tibet*, in A.-M. Blondeau - E. Steinkeller (eds.), *Reflections of the Mountain: Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, Österreich Akademie der Wissenschaft, Vienna 1996, pp. 77-90; Ead., *The Blue Lake of Amdo and Its Island. Legends and Pilgrimage Guide*, in «The Tibet Journal» 19, 4 (1994), pp. 2-22; Ead., *Some Remarks on Bya rung kha shor and others Buddhist replicas in Amdo*, in H. Havenik - C. Ramble (eds.), *From Bhakti to Bon: Festschrift for Per Kværne*, The Institute for Comparative Research in Human Culture Novus Press, Oslo 2015, pp. 133-152.

⁴⁸ Cfr. F.M. Garrett - E.A. McDougall - G. Samuel, *Hidden lands of Tibet in myth and history*, Brill, Leiden 2020; D. Torri, *Una valle segreta nascosta tra le nevi. L'identità degli Hyolmo del Nepal tra mito e storia*, in «Civiltà e Religioni»2 (2016), pp.131-148; Id., *Secret and Sacred: The Theme of Hidden Valleys in the Himalayas and Surrounding Areas*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 89, 1 (2023), pp. 229-238.

tico, economico e culturale, alla periferia degli imperi cinese, indiano e quindi britannico, l'Himalaya ha conosciuto, dal XVII secolo fino agli inizi del XX, un progressivo aumento di resoconti redatti da diplomatici, militari, mercanti e missionari. Tuttavia, a causa dell'isolamento politico, gran parte dell'Himalaya rimase una zona di difficile accesso almeno fino agli anni Cinquanta del Novecento, quando ebbero inizio le prime ricerche antropologiche moderne. A partire dagli anni Settanta, un numero crescente di studiosi provenienti da diversi paesi iniziò a condurre ricerche sul campo, includendo per la prima volta anche un numero significativo di studiosi locali⁴⁹.

L'interesse scientifico italiano verso i sistemi religiosi dell'Himalaya vanta una tradizione secolare, inaugurata nel Settecento dai resoconti dei missionari e consolidatasi nel tempo grazie a missioni esplorative, analisi etnografiche e un rigoroso inquadramento universitario. In realtà, potremmo anche retrodatare alla fine del Cinquecento gli studi himalayani se prendessimo in esame i primi documenti prodotti in ambito gesuitico, quando i primi missionari dislocati alla corte del *Gran Mogor*, Akbar, iniziarono a spingersi verso nord:

Fra l'Indo e 'l Gange, anzi assai più oltre che quanto essi comprendono dalle fonti alle foci, ciò che v'è di provincie e di regni, tutto in sé sola il raccoglie la signoria di quello, che per maggioranza chiamano il Gran Mogor [...] ma che sia di ciò, a circoscrivere i termini, egli s'allarga e si distende amplissimamente: perochè, da verso settentrione, sale fino a trentacinque gradi d'altezza, dove il Caucaso gli attraversa a' confini una lunga catena di monti che gli fan da muro, con che si parte e difende da' Tartari. Quindi, a levante, il termina e 'l ripara un braccio, come certi credono, dell'Imavo, rupi altissime e chiuse da orribili precipizi⁵⁰.

Imavo sta per, ovviamente, Himalaya, mentre il termine Caucaso era adoperato per indicare anche le sue propaggini orientali, che oggi sappiamo essere i massicci di Karakorum, Hindu Kush e Kun Lun. Sono queste le spedizioni di Bento de Goes da Agra, via Lahore e Kabul, attraverso la Kashgaria, per raggiungere il Cathay, ovvero la Cina all'epoca sotto il dominio della dinastia Ming, o quella di Antonio de Andrade in Ladakh e Tibet del 1624, da lui stesso documentata e data alle stampe con il titolo di *Novo Descobrimento do Gram Catayo, ou Reinos de Tibet*⁵¹. O ancora quelle successive di Francisco de Azevedo, di Estêvão Cacella e João Cabral⁵². Alcune

⁴⁹ J.F. Fisher, *The Historical Development of Himalayan Anthropology*, in «Mountain Research and Development» 5, 1 (1985), pp. 99-111.

⁵⁰ *Missione al Gran Mogor del padre Ridolfo Aquaviva della Compagnia di Gesù: sua vita e morte, e d'altri quattro compagni uccisi in odio della Fede in Salsete di Goa. Descritta dal p. Daniello Bartoli della medesima Compagnia*, Stamperia di Gio. Maria Salvioni nell'Archiginnasio della Sapienza, Roma 1714, pp. 15-16.

⁵¹ A. de Andrade, *Novo Descobrimento do Gram Catayo, ou Reinos de Tibet pello Padre Antonio Andrade da Companhia de Jesu, Portugez, no anno de 1624*, Matheus Pinheiro, Lisboa 1626, URL < <https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/records/item/92369-novo-descobrimento-do-gram-catayo-ou-reinos-de-tibet> > (02/26).

⁵² E.R. Huc, *Le christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet*, vol. 1, Gaume, 1857; M. Gastão, *Os missionários jesuítas portugueses no Tibete*, Rei dos livros, Lisboa 1995; C. Wessels, *Early Jesuit Travellers in Central Asia: 1603-1721*, Martinus Nijhoff, The Hague 1924.

di queste relazioni riportano ampie descrizioni relative alle pratiche religiose indo-tibetane e centroasiatiche⁵³. I missionari, che erano giunti in India sulla scorta delle avventure spirituali di San Tommaso, si spingevano verso nord alla ricerca del (mitico) regno del Prete Gianni⁵⁴ e delle vie di comunicazione con il Cathay già descritte da Marco Polo, Guglielmo di Rubruk, Odorico da Pordenone e Giovanni da Pian dei Carpin.

Di particolare rilevanza è la vicenda del pistoiese Ippolito Desideri (1684-1733), il cui pionieristico contributo allo studio del buddhismo tibetano può ben essere considerato di qualità superiore rispetto ai suoi predecessori: seguendo le orme del de Andrade e del de Azevedo fino al Ladakh e al regno di Guge, Desideri si spinse poi verso oriente, raggiungendo Lhasa nel 1716. Qui, si dedicò allo studio del buddhismo e del tibetano, arrivando a tradurre e persino a comporre in questa lingua diverse opere al fine di confutare le teorie buddhistiche e incentivare la conoscenza del cristianesimo⁵⁵. Angelo de Gubernatis a lui attribuisce anche le *Istruzioni ai padri Missionarii nel Tibet*⁵⁶. Altresì degne di nota sono le *Notizie Istoriche del Tibet e Memorie de' Viaggi e Missione ivi Fatta*⁵⁷. Della sua comprensione del buddhismo tibetano ebbe a scrivere Luciano Petech:

Da lui uscì quella stupenda descrizione della religione lamaista intimamente e profondamente compresa nei suoi tratti essenziali come pochi studiosi e viaggiatori europei seppero fare⁵⁸.

Il suo contributo costituisce, si può dire, una tra le prime solide basi per lo studio sistematico delle religioni himalayane in generale, e in special modo del buddhismo tibetano del XVIII secolo.

Un aspetto rilevante delle osservazioni di Desideri, nonostante esse siano oltremodo viziate da un approccio fondamentalmente cristiano, e cioè volto a dimostrare come il buddhismo tibetano sia una falsa religione ispirata dal demonio, è la sua attenzione ai dettagli etnografici e rituali: egli documenta non solo i testi sacri, le dottrine, le idee e le figure di culto (Chenrezig e Ur-

⁵³ J.M. Toscano, *The Contribution of the Jesuit Missionaries of the 600's in India to the Knowledge of Tibetan Buddhism*, in «The Tibet Journal» 8, 2 (1983), pp. 40-48; Id., *Contribution of Father D'Andrade (1580-1634) to the Knowledge of Bon*, in «The Tibet Journal» 6, 2 (1981), pp. 67-73; J. Bray, *Sacred Words and Earthly Powers: Christian Missionary Engagement with Tibet*, in «The Transactions of the Asiatic Society of Japan» 3 (2011), pp. 93-118; H. Decler, *Andrade's Mission to Tsaparang, Western Tibet, and the Mystery of the Aftermath*, in K. Schaeffer - W. McGrath - J. Lang (eds.), *Histories of Tibet: Essays in Honor of Leonard W.J. Van Der Kuip* Wisdom, New York 2023, pp. 17-32.

⁵⁴ Cfr. D. Torri, *Secret and Sacred. The Theme of Hidden Valleys in the Himalayas and Surrounding Areas*, cit. Si segnala che il numero in questione contiene una sezione tematica a cura di Marianna Ferrara dedicata appunto al Prete Gianni e intitolata *Retelling Prester John. Objects, Routes and Emotions*.

⁵⁵ *Opere tibetane di Ippolito Desideri*, a cura di G. Toscano, 4 voll. ISMEO, Roma 1981-1989.

⁵⁶ A. de Gubernatis (ed.), *Istruzioni ai padri Missionarii nel Tibet*, in «La Rivista Europea» 7, 3/1 (1876), pp. 121-128, citato in L. Petech (ed.), *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Il Nuovo Ramusio, vol. 2, Libreria dello Stato, Roma 1952-1956, parte VII, pp. 186-193.

⁵⁷ L. Petech, *I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*, cit.

⁵⁸ L. Petech, *I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*, cit., vol. II, parte V, p. xxvi.

gyen Pema in particolare), ma anche le pratiche quotidiane, i vestimenti dei religiosi, i rituali di purificazione e le celebrazioni. Questo approccio, pur se motivato come abbiamo detto da intenti missionari, anticipa di parecchio la nascita della tradizione di studi di orientalistica in Italia. Come ebbe modo di sottolineare Giuseppe Tucci:

non faccia meraviglia se aggiungo che l'opera del Desideri fu in anticipo sui tempi: i segreti delle speculazioni del Buddhismo del Grande Veicolo, che cominciarono ad essere rivelati dall'erudizione orientalistica degli ultimi anni del secolo scorso, sono già chiari nelle scolastiche architetture logiche della sua relazione⁵⁹.

Nel 1719, tuttavia, su ordine del Superiore Generale dei Gesuiti, Desideri dovette riprendere la via per l'India, poiché il privilegio di stabilire una missione a Lhasa era stato accordato da *Propaganda Fide* ai Cappuccini già nel 1703: in quell'anno, infatti, padre Francesco Maria da Tours aveva chiesto il permesso, poi accordatogli, di una missione in Tibet con queste parole:

*tertia missio foret in interiori parte Bengala ad caput Gangis vergendo et sensim ad Thibet utcumque penetrandum, de quo audivi quod ibi sunt populi qui aliquando Christiani fuerunt [...]*⁶⁰.

Se la presenza dei cappuccini in Tibet non fu fruttuosa se paragonata all'opera ermeneutica di Desideri, essa divenne nondimeno di capitale importanza per la mole di informazioni, di annotazioni e di descrizioni relative invece ai regni del Nepal. I Cappuccini, infatti, stabilirono una rete di postazioni missionarie nella valle di Kathmandu proprio nel periodo che precede la caduta della dinastia Malla, all'epoca dominante sui tre regni di Kathmandu, Bhaktapur e Patan. Le loro lettere e relazioni costituiscono una fonte preziosa per lo studio delle religioni locali, documentando la dislocazione dei templi, le pratiche rituali, le festività religiose e le forme particolari che, nella valle, assumevano buddhismo e induismo. Inizialmente intesa come una tappa di passaggio verso il Tibet nel 1707, la presenza dei cappuccini nella valle può ritenersi stabile dal 1715 al 1769, anno dell'unificazione del paese da parte di Prithvi Narayan Shah. Contestualmente all'avvento della dinastia Shah, e all'instaurazione di un'entità politica che tende a descriversi come *asal hindustān* ("la vera terra degli hindu"), i cappuccini vengono espulsi e costretti a riparare in India, sotto la protezione della Compagnia delle Indie. La politica isolazionista del re segnò la fine di questa prima stagione di osservazione italiana, ma le relazioni e i manoscritti rimasti hanno costituito una base per gli studi successivi, ispirando fortemente specialmente Giuseppe Tucci, che a più riprese intese ripercorrerne i passi lungo i sentieri che collegano il sub-continente indiano all'altopiano tibetano, e Luciano Petech, che ne studiò approfonditamente i carteggi. Eccezion fatta per Osvaldo Roero, i cui viaggi alla fine dell'Ottocento sono riportati nel suo *Ricordi di viaggi in*

⁵⁹ G. Tucci, *Italia e oriente*, Garzanti, Milano 1949, p. 204.

⁶⁰ Arch. Prop. Fide, *Scr. Congressi*, vol. 8 (1701-4), f. 534 a. Cfr. L. Petech, *I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*, cit., vol. 2, parte I, p. xxxiv.

Cashemere, piccolo e medio Tibet e Turkestan in varie escursioni, bisognerà attendere i primi del Novecento, prima che studiosi italiani rimettessero piede in Himalaya: dapprima con le spedizioni del Duca degli Abruzzi e quindi con quelle di Giuseppe Tucci, orientalista e tibetologo di fama internazionale, il quale svolse numerose spedizioni scientifiche in Tibet, Nepal e India, raccogliendo una vasta mole di documenti poi sfociata in una altrettanto vasta produzione accademica⁶¹. Allo stesso modo, per quanto riguarda Petech, ricordiamo qui il pionieristico *Medieval History of Nepal*, e lo studio già citato sulle attività missionarie in Tibet e Nepal⁶².

Nel panorama contemporaneo, gran parte dell'attenzione alle religioni himalayane, ed in primis al buddhismo, è stata catalizzata dalle cattedre di Tibetano attive a Napoli e a Roma, orientate prevalentemente allo studio del ricchissimo patrimonio testuale delle varie tradizioni tibetane, nonché alle sue espressioni artistiche. Notevole impulso agli studi himalayani è venuto, in tempi recenti, dalla nascita della Associazione Italiana di Studi Himalayani Tibetani e Mongoli (AISTHIM), che, fondata nel 2017, raccoglie molti, se non tutti, gli studiosi italiani impegnati a vario titolo in ricerche storico-religiose, storico-artistiche, storiche, antropologiche, filologiche e linguistiche aventi per oggetto le culture himalayane in senso ampio. Esempi di questa *nouvelle vague* di studi himalayani si trovano negli atti dei tre convegni dell'AISTHIM svoltisi fino ad ora, ed in questo stesso numero di SMSR, il quale getta anche una luce discreta sulle ricerche di Romano Mastromattei, già allievo di Angelo Brelich, che ha dedicato gran parte della sua carriera allo studio etnografico delle religioni, dalle marcate valenze sciamaniche, delle minoranze *ādivāsī* del Nepal⁶³.

2. Pratiche religiose e sistemi cosmologici nella regione himalayana: qualche riflessione sui contributi dei saggi di questo numero tematico

La prima parte di questo saggio introduttivo ha messo in luce come l'area himalayana rappresenti un contesto geografico e culturale peculiare, caratterizzato dalla compresenza di molteplici tradizioni spirituali e da una grande ricchezza linguistica e culturale.

La presente sezione si propone di approfondire tale quadro attraverso l'esame dei saggi che compongono questo numero tematico, basati su ricerche condotte in differenti zone della regione: dall'occidente himalayano fino alle propaggini orientali, dal Nepal centrale alle aree tibetane dell'Amdo.

⁶¹ G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Libreria dello Stato, Roma 1949; Id., *Le religioni del Tibet*, Edizioni Mediterranee, Roma 1976; Id., *Indo-Tibetica*, Luni, Milano 2017. Cfr. A. Crisanti, *Giuseppe Tucci. Una biografia*, Unicopli, Milano 2020; O. Roero, *Ricordi di viaggi in Cashemere, piccolo e medio Tibet e Turkestan in varie escursioni*, Camilla E. Bertolero, Torino 1881.

⁶² L. Petech, *Medieval History of Nepal (c. 750-1482)*, IsMEO, Roma 1984; Id., *I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*, cit.

⁶³ Cfr. D. Torri e D. Riboli in questo volume. Per le attività e le pubblicazioni dell'AISTHIM, si veda al sito www.aisthim.com.

Questi studi permettono di cogliere la vitalità delle espressioni religiose locali e le modalità attraverso cui le popolazioni himalayane plasmano e rimodellano continuamente il proprio patrimonio spirituale a fronte di mutamenti ambientali, politici ed economici di portata significativa.

2.1. *Dinamiche di trasformazione dello sciamanismo tra i Chepeng del Nepal centro-meridionale*

È stato già evidenziato nel corso di questa introduzione come la regione himalayana vada compresa non come zona di semplice ricezione passiva di influenze esterne, quanto piuttosto come spazio nel quale le popolazioni locali rielaborano creativamente elementi di diversa provenienza, producendo sintesi culturali originali. Il caso documentato da Diana Riboli attraverso una ricerca pluridecennale, iniziata nel 1991, costituisce un esempio particolarmente eloquente di questa capacità di rielaborazione creativa presso una comunità minoritaria del Nepal centro-meridionale.

I Chepeng, gruppo di circa 68.000 individui, rappresentano una di quelle comunità particolarmente vulnerabili dal punto di vista linguistico e culturale, essendo parlanti di una lingua tibeto-birmana a rischio di estinzione. Come ricordato in apertura, la straordinaria ricchezza linguistica della regione himalayana si accompagna purtroppo alla fragilità di molte lingue minoritarie, la cui scomparsa comporterebbe la perdita di interi universi culturali, insieme al loro patrimonio mitico, rituale e cosmologico.

Tuttavia, la ricerca di Riboli dimostra che, nonostante le pressioni assimilazioniste, lo sciamanismo presso questa comunità non è semplicemente scomparso, ma si è riconfigurato attraverso processi creativi. Gli specialisti rituali locali, denominati *pande*, incarnano qui la figura di riferimento primario della comunità. Negli ultimi tre decenni, questi specialisti hanno dovuto confrontarsi con trasformazioni di portata considerevole: l'intensificarsi dei fenomeni legati al cambiamento climatico, la diffusione del cristianesimo evangelico e le trasformazioni socio-politiche legate alla guerra civile e alla secolarizzazione dello Stato nepalese. Il punto di forza del testo risiede nella capacità di mostrare come lo sciamanesimo chepeng non sia un retaggio statico del passato, ma un sistema di "resilienza cosmopolitica" capace di reinventarsi di fronte a queste diverse pressioni. Particolarmente significativa è l'emergenza di nuove figure rituali, i cosiddetti "sciamani del latte" (*dūdh-jhākri*), che rappresentano una riarticolazione simbolica delle pratiche sciamaniche. Laddove in passato i rituali enfatizzavano dimensioni ctonie attraverso l'utilizzo di sangue animale, le nuove forme utilizzano riferimenti uranici e privilegiano sostanze considerate più «pure», come il latte. Questo passaggio simbolico – dagli inferi ai cieli, dal sangue al latte – non costituisce un abbandono delle concezioni tradizionali, quanto piuttosto testimonia quella capacità di negoziazione e rielaborazione continua che caratterizza le tradizioni religiose himalayane.

L'analisi di Riboli eccelle nel dimostrare che il movimento «dagli Inferi ai Cieli e ritorno» non descrive solo una geografia spirituale, ma rappresenta la strategia di sopravvivenza di un popolo che ha saputo integrare simboli e poteri religiosi esogeni senza smarrire la propria logica relazionale. Gli specialisti rituali continuano a operare come mediatori tra umani e non-umani, offrendo interpretazioni eco-cosmologiche dei disastri ambientali e proponendo azioni riparatorie. In questo senso, lo sciamanismo presso questa comunità conferma anche come le pratiche religiose himalayane siano profondamente intrecciate con la specificità ecologica e topografica dei territori e come esse rispondano alle necessità prevalentemente pragmatiche dell'esistenza quotidiana.

2.2. *Possessione tantrica e metamorfosi rituali nella valle di Kathmandu*

Come già sottolineato nella prima parte di questa introduzione, la religione dei Newar della valle di Kathmandu costituisce un caso emblematico di quelle configurazioni religiose localmente coerenti nelle quali elementi classificabili dall'esterno come induisti o buddhisti vengono integrati secondo logiche proprie che non coincidono con i sistemi dottrinali canonici. La ricerca di Fabio Armand su un episodio di possessione divina offre uno sguardo concreto su queste dinamiche di integrazione.

I Newar, popolazione di oltre un milione di individui, rappresentano appieno la complessità religiosa già descritta. Nella loro società coesistono tradizioni diverse – induista e buddhista – organizzate secondo un sistema sociale articolato, mentre i rituali si fondono attraverso una prospettiva tantrica.

L'episodio analizzato da Armand, verificatosi durante la pandemia di Covid-19, mostra concretamente come questa sintesi operi nella pratica rituale contemporanea. Un giovane membro della comunità, Ākaś Rājbandhāri, viene posseduto da Bāgh Bhairab, divinità terrificata associata a Śiva e caratterizzata da forma felina. La figura divina, con la sua capacità di trasformare l'umano in animale, rinvia a quella dimensione in cui entità non-umane manifestano la propria *agency* all'interno del vissuto quotidiano, dimensione centrale nella religiosità himalayana.

All'interno della società newar coesistono molteplici categorie di specialisti religiosi: figure orientate verso pratiche codificate (*gubhāju*), guaritori legati alla medicina tradizionale (*baidya*), mediatori sciamanici (*dhāmi* e *jhākri*). Questa pluralità riflette la dinamica tra pratiche locali trasmesse oralmente e ideologie religiose più ampie e codificate. Come già sottolineato, tale relazione non assume la forma di una semplice opposizione, ma di un'interazione continua. Il caso dei Newar lo dimostra chiaramente: il testo evidenzia infatti ampie zone di sovrapposizione in cui tecniche corporee tantriche e possessione sciamanica coesistono e si influenzano reciprocamente, integrandosi in una configurazione religiosa originale.

Suggerendo una necessaria decostruzione delle categorie accademiche rigide e mostrando come le distinzioni tradizionali tra sciamanesimo e tan-

trismo risultino spesso inadeguate a descrivere la realtà nepalese, il saggio di Armand restituisce una visione del Tantra come sistema pragmatico di gestione delle energie mondane, offrendo nel concetto di metamorfosi una chiave di lettura privilegiata per comprendere come l'individuo possa negoziare temporaneamente i confini tra la propria identità e la potenza sovraumana.

2.3. Cosmologia territoriale e pratiche sciamaniche tra gli Apatani dell'Arunachal Pradesh

La prima parte di questa introduzione ha sottolineato come la catena himalayana presenti una significativa articolazione interna, con l'Himalaya orientale caratterizzato dalla presenza di lingue tibeto-birmane, sistemi religiosi vernacolari e pratiche di agricoltura itinerante. È nel cuore di quest'ultimo tipo di configurazione che ci conduce la ricerca di Stefano Beggiora, consacrata alla popolazione.

La popolazione apatani, di circa 60.000 abitanti, parla una lingua della famiglia sino-tibetana/tibeto-birmana considerata a rischio di scomparsa. Essa rientra quindi nel quadro di straordinaria ricchezza linguistica, ma anche di particolare vulnerabilità, già delineate.

Il saggio di Beggiora prende avvio dall'analisi dei tatuaggi facciali femminili, dimostrando come la cultura materiale sia veicolo di significati cosmologici profondi. I motivi geometrici incisi sulla pelle riproducono forme simboliche che rinviano alla struttura del cosmo, trasformando il corpo femminile in una mappa cosmografica. Tale evidenza empirica mostra ancora una volta a qual punto l'universo valoriale himalayano si configuri attraverso apparati simbolici radicati nel territorio, dove l'agire rituale e il retaggio mitico operano come veri e propri baricentri culturali.

Il sistema religioso presso questa comunità si caratterizza per la centralità della figura dello sciamano (denominato qui *nyibu*), descritto nel suo ruolo rituale di propiziatore di prosperità e salute per la valle, grazie alla mediazione con le molteplici entità non-umane che abitano il territorio. Montagne, passi, foreste, fiumi e valli sono agenti religiosi attivi con cui gli specialisti rituali apatani, attraverso viaggi estatici verso differenti regioni del cosmo, negoziano in occasione di crisi individuali o collettive.

Il saggio di Beggiora si distingue inoltre per la sua capacità di documentare la complessa fase di transizione di una comunità indigena che tenta di mantenere la propria coscienza comunitaria attraverso la risignificazione dei propri simboli ancestrali. L'autore mostra come la cosmologia apatani si interfacci oggi con nuove forme di progresso, incarnate dal movimento riformista del *Donyi-Polo* e dall'avanzata di religioni esterne. Un passaggio di particolare interesse riguarda il paradosso di questa "modernità", che da un lato garantisce l'accesso a sistemi sanitari ed educativi e dall'altro promuove una fittizia idealizzazione di un'antica tradizione.

2.4. *Rituali di possessione e relazioni con i defunti nell'Himalaya centrale*

Anche l'Himalaya centrale presenta configurazioni religiose complesse caratterizzate dalla compresenza di tradizioni diverse. Le regioni montane dell'Uttarakhand, oggetto della ricerca ventennale di Serena Bindi, presentano quel panorama di compresenza di elementi di matrice brahmanica e di culti locali che riflette la dinamica tra tradizioni maggiormente codificate e pratiche vernacolari.

Il rituale di possessione dedicato agli spiriti dei defunti studiato da Bindi, conosciuto localmente come *jāgar* o *gadhyālā*, costituisce un esempio eloquente di quella vita religiosa dei villaggi montani che presenta caratteristiche distintive rispetto alle forme più ortodosse delle pianure.

Mentre la forma del *jāgar* dedicata alle divinità ha ricevuto attenzione e valorizzazione culturale, la variante dedicata agli spiriti dei familiari defunti è rimasta relativamente poco studiata, pur rivestendo un'importanza cruciale per la comprensione delle concezioni locali relative alla morte. Un punto di forza dell'analisi è proprio la decostruzione del pregiudizio sulla semplicità delle tradizioni orali: l'autrice documenta come il rito intrecci riferimenti puranici, epici e tantrici, evidenziando una complessità teologica che agisce concretamente attraverso il corpo dei medium.

L'articolo mette inoltre in luce un paradosso interessante: mentre l'obiettivo dichiarato è il contatto con il parente defunto, la scena rituale viene lungamente occupata da una moltitudine di altre entità non umane evocate dal bardo (*jāgarī*) che prendono possessione dei rispettivi medium. La presenza di questa folla «divina» trasforma il lutto privato in una performance collettiva e cosmologica, permettendo alla famiglia di mediare con l'entità del defunto per trasformarla da presenza potenzialmente pericolosa in antenato benevolo.

Questi rituali, caratterizzati da grande intensità emotiva, mostrano ancora una volta come le pratiche religiose himalayane rispondano alle necessità pragmatiche dell'esistenza quotidiana, in questo caso la gestione del lutto e il mantenimento delle relazioni familiari oltre la morte.

La ricerca di Bindi si inserisce, anch'essa, in un contesto di mutamenti sociali significativi, mostrando come le popolazioni navighino tra differenti sistemi esplicativi – rituali tradizionali e approcci biomedici – confermando la già evidenziata capacità di negoziazione e rielaborazione continua.

2.5. *Maestri tantrici e trasmissione filosofica nella valle del Kashmir*

Se tutta l'area himalayana si configura come spazio di intersezione tra grandi tradizioni culturali e religiose, il Kashmir medievale, oggetto del saggio di Bruno Lo Turco, incarna perfettamente questa caratteristica. Tale saggio analizza minuziosamente questo contesto e mostra il ruolo decisivo della valle del Kashmir come alveo culturale e dottrinale del *Mokṣopāya*, un'imponente opera sanscrita del nono secolo.

Tra il settimo e il dodicesimo secolo, la valle fu teatro di un vibrante pluralismo religioso e di una straordinaria attività intellettuale, caratterizzata da tensioni tra ortodossia brahmanica e scuole tantriche, con numerose posizioni intermedie tra questi poli. In questo crocevia di saperi, il dialogo tra buddhismo, viṣṇuismo e tradizioni śivaite – come il *Krama* e il *Kaula* – permise la nascita di una sintesi filosofica non-settaria di straordinaria originalità. Questa configurazione riflette quella articolazione lungo una serie di polarità – urbano/rurale, scrittura/oralità, ortodossia/eterodossia – già menzionata, intendendo tali polarità come campi di tensione entro i quali si sviluppano espressioni religiose ibride ed eterodosse.

L'analisi mette in luce come il *Mokṣopāya* rifletta l'ambiente dei mistici tantrici capaci di influenzare la genesi di concetti complessi come la liberazione in vita (*jīvanmukti*). La figura del *siddha* occupa una posizione peculiare in questo panorama. Questi maestri erano figure itineranti che operavano al di fuori delle strutture monastiche, privilegiando forme di insegnamento orale e diretto. Pur essendo oggetto di venerazione come incarnazioni di potenze divine, il loro stile di vita non convenzionale li poneva in posizione di marginalità rispetto alle istituzioni religiose ufficiali. Tuttavia, proprio questa posizione liminale conferiva loro un'autorità particolare, fondata sull'esperienza diretta piuttosto che su affiliazioni istituzionali.

Lo Turco propone di comprendere il *Mokṣopāya* come tentativo di sistematizzare e rendere trasmissibili in forma testuale insegnamenti che circolavano originariamente in contesti meno formalizzati. L'opera rappresenterebbe quindi un punto di incontro tra la tradizione orale dei *siddha* e le esigenze di codificazione proprie degli ambienti intellettuali kashmiri. Un elemento di particolare interesse filologico è l'attenzione alla dimensione linguistica, specificamente nel passaggio dalla letteratura in *apabhraṃśa* alla codificazione in sanscrito, che testimonia la progressiva istituzionalizzazione delle dottrine dei *siddha*. In conclusione, la ricca analisi di Lo Turco riesce a restituire il valore universale di un'opera fondamentale, presentandola come l'espressione diretta di un clima di scambio, radicato nel cuore dell'Himalaya, che ha dato vita ad una tradizione assai varia, ma anche coerente e sistematizzata nelle sue articolazioni.

2.6. Iconografia devozionale e trasmissione dottrinale nel buddhismo tibetano del Ladakh

La ricerca di Filippo Lunardo ricostruisce criticamente le dinamiche della trasmissione dottrinale buddhista nella regione del Ladakh, attraverso lo studio dell'evoluzione e delle configurazioni iconografiche dello *tshogs zhing* (il "Campo dei meriti"). Il saggio situa questa complessa immagine devozionale nel solco della tradizione *dGe lugs* (la tradizione dei Dalai Lama) fondata da Tsong kha pa (1357-1419).

Un punto di forza centrale del saggio è l'approccio metodologico: l'autore non si limita all'analisi visuale, ma integra lo studio dei testi liturgici

(*yig cha*) con interviste ai monaci locali e l'identificazione di artisti specifici, come Tsewang Rigzin per il monastero di Spituk, restituendo così la dimensione viva e performativa della pratica rituale.

Come già sottolineato, induismo e buddhismo hanno storicamente esercitato un ruolo egemonico nella regione himalayana, anche grazie alla presenza di un vasto corpus testuale, di strutture gerarchiche ben definite e di legami organici con il potere politico. Il buddhismo tibetano della tradizione *dge lugs pa* riflette fedelmente queste caratteristiche, con la sua organizzazione monastica strutturata e il suo vasto corpus di testi filosofici e liturgici.

Il *tshogs zhing* analizzato da Lunardo costituisce una forma di iconografia devozionale complessa che rappresenta visivamente l'insieme delle figure spirituali venerate e la struttura del percorso verso l'illuminazione. Non si tratta di mera decorazione, ma di un dispositivo pedagogico e contemplativo che supporta pratiche di visualizzazione, tecnica centrale nel buddhismo tantrico tibetano. Il lavoro di Lunardo eccelle nel descrivere lo *tshogs zhing* non come un'immagine statica, ma come un dispositivo dinamico legato alle "sei pratiche preparatorie" (*sbyor chos*), in cui l'arte parietale diventa lo specchio di un'incessante negoziazione tra parola, visione e pratica meditativa.

Questo uso dell'immagine come supporto per la trasmissione dottrinale riflette quella dimensione in cui le tradizioni maggiormente codificate si articolano attraverso testi scritti e autorità istituzionali. Tuttavia, l'analisi di Lunardo evidenzia anche come le iconografie presenti nei monasteri del Ladakh presentino specificità locali che le distinguono dalle composizioni prodotte in altre aree del mondo tibetano. Queste specificità possono essere ricondotte a fattori diversi: preferenze dei committenti, competenze degli artisti locali, influenza di tradizioni pittoriche regionali. Emerge quindi l'immagine di una tradizione religiosa che, pur mantenendo forte coerenza dottrinale su scala pan-himalayana, si declina in forme locali caratterizzate da elementi distintivi.

2.7. La religione *bon* tra prospettive storiografiche e rivendicazioni identitarie

Il contributo di Francesco Maniscalco propone una disamina densa della tradizione religiosa del *bon*, confrontando il dibattito storiografico contemporaneo con l'eredità intellettuale della Scuola Orientale Romana.

Il *bon* costituisce oggi una tradizione religiosa organizzata, dotata di monasteri, corpus testuale codificato e gerarchia ecclesiastica, che si presenta come alternativa al buddhismo pur condividendo con esso numerosi elementi.

La questione centrale del dibattito riguarda la relazione tra questa tradizione monastica, consolidatasi dal x-xi secolo, e le pratiche religiose pre-buddhiste del Tibet. Come già sottolineato, l'Himalaya è attraversato da intense dinamiche non solo relativamente all'ambito culturale e religioso, ma anche politico e commerciale. Il dibattito sul *bon* riflette proprio questa complessità.

Il testo si distingue per la capacità di ricostruire la genesi del *bon* arcaico pre-buddhista attraverso una prospettiva “eurasiatica”, che indaga le possibili influenze iraniche e le connessioni con mitologemi ampiamente diffusi nell’Asia centrale. Maniscalco riprende l’ipotesi di Tucci, secondo cui nella formazione del *bon* avrebbero giocato un ruolo significativo elementi di provenienza iranica, connessi allo zoroastrismo e al manicheismo. Tale ipotesi si inserisce in quella prospettiva già evidenziata in questa introduzione che coglie un più ampio orizzonte indo-iranico e presta attenzione al complesso di circolazione di idee e pratiche nell’Asia centrale altomedievale.

Un punto di forza dell’analisi di Maniscalco risiede nel rigore con cui vengono discussi i modelli “buddhista”, “sciamanico” e “nativista”, superando le interpretazioni univoche per restituire la complessità di una tradizione che è stata capace di rielaborare elementi esogeni in una sintesi culturale autonoma. L’articolo mette in luce come l’emergere del “*bon* eterno” (g. *Yung drung bon*) a partire dal XI secolo sia il risultato di una profonda osmosi con il buddhismo, ma sottolinea al contempo l’importanza di non trascurare lo strato più antico dei ritualisti *gshen* e *bonpo*.

In sintesi, il lavoro di Maniscalco ha il merito di presentare il *bon* non come una semplice sopravvivenza folkloristica, ma come un pilastro fondamentale dell’identità tibetana, la cui evoluzione storica riflette i vasti movimenti di idee e simboli che hanno attraversato l’Eurasia nei secoli.

2.8. Strutture rituali e divinità territoriali nelle aree tibetane dell’Amdo

La ricerca di Valentina Punzi sulle strutture rituali conosciute come *latse* nelle regioni tibetane dell’Amdo, situate nell’attuale provincia cinese del Qinghai, documenta il ruolo cardine del territorio nella religiosità himalayana.

I *latse* sono strutture composite dedicate alle divinità delle montagne, erette in punti considerati strategici dal punto di vista spirituale: passi montani, cime, luoghi di confine. Essi costituiscono le dimore delle divinità montane, entità che esercitano protezione sul territorio e sui suoi abitanti. La relazione tra comunità umane e divinità montane è concepita come reciproca: gli esseri umani offrono culto, le divinità assicurano prosperità e protezione.

Il saggio mostra come i *latse* siano elementi centrali del paesaggio culturale dell’Amdo non solo in quanto dimore di divinità territoriali: essi sono veri e propri dispositivi di coesione sociale e identitaria. Le regioni tibetane dell’Amdo presentano un paesaggio culturale caratterizzato dalla presenza di popolazioni di diversa origine etnica e linguistica. In questo contesto multiculturale, i *latse* costituiscono marcatori visibili della presenza tibetana e della concezione buddhista del territorio.

Un grande merito dell’analisi di Punzi è l’approccio comparativo adottato: l’indagine combina infatti la documentazione etnografica dell’autrice con due tipologie di testi tibetani, ovvero un manuale rituale del XVII secolo per la costruzione delle strutture e tre cronache locali contemporanee che documentano le fasi di distruzione e successiva ricostruzione di specifici siti.

Punzi documenta come i *latse* siano stati oggetto di distruzione durante le campagne anti-religiose del periodo maoista, per essere poi ricostruiti a partire dagli anni Ottanta. In un contesto di rapidi mutamenti socio-economici e pressioni assimilazioniste, il ripristino delle strutture rituali tradizionali assume significato simbolico e identitario che trascende la dimensione puramente religiosa. Questo caso di studio costituisce un esempio manifesto della capacità delle popolazioni himalayane di operare processi di circolazione, negoziazione, traduzione e rielaborazione continua anche in contesti di profonda trasformazione.

2.9. Alpinismo femminile e sacralità delle montagne: rappresentazioni cinematografiche

L'Himalaya non costituisce solamente un contesto di pratiche religiose locali, ma è divenuto nel corso del ventesimo secolo anche un palcoscenico di imprese alpinistiche che hanno attirato l'attenzione internazionale. La conquista delle vette più elevate è stata storicamente associata a valori di eroismo, di sfida ai limiti umani, di affermazione nazionale. Tuttavia, le narrative dominanti hanno teso a marginalizzare o rendere invisibili i contributi delle popolazioni locali, in particolare degli Sherpa, e delle donne alpiniste.

La ricerca di Mara Matta si concentra sull'analisi di documentari dedicati ad alpiniste sud-asiatiche che hanno raggiunto la vetta dell'Everest. Attraverso l'esame di queste produzioni cinematografiche, Matta esplora le modalità attraverso cui vengono rappresentate le esperienze di queste donne e le relazioni che esse stabiliscono con l'ambiente montano. Il testo si distingue per l'originale approccio metodologico che intreccia studi religiosi, studi himalayani e prospettive femministe, per proporre una lettura che presta attenzione tanto alle dimensioni spirituali quanto a quelle sociali e politiche.

Le alpiniste considerate – Bachendri Pal, Pasang Lhamu Sherpa, Lhakpa Sherpa e Wasfia Nazreen – provengono da contesti nazionali e culturali differenti (India, Nepal, Bangladesh) e le loro biografie riflettono percorsi distinti. Tuttavia, le narrative cinematografiche che le riguardano presentano alcuni elementi ricorrenti. In particolare, emerge una tensione tra due dimensioni apparentemente opposte: da un lato, il senso di connessione spirituale con la montagna, concepita non come oggetto inanimato ma come presenza dotata di agency; dall'altro, l'esperienza di isolamento estremo e di vulnerabilità fisica che caratterizza l'alpinismo ad alta quota. Matta propone di interpretare questa tensione attraverso la coppia concettuale di "santità" e "solitudine". La santità rinvia alla concezione, radicata nelle culture himalayane, delle montagne come dimore divine o come manifestazioni di potenze sacre. L'Everest, in particolare, è conosciuto nella lingua tibetana come Chomolungma, nome che può essere tradotto come "madre dell'universo" o "dea madre delle nevi", e che esprime una concezione della montagna come entità femminile dotata di volontà propria. Prima di intraprendere l'ascesa, le spe-

dizioni partecipano tipicamente a cerimonie di benedizione (*pūjā*) officiate da monaci buddhisti, durante le quali si richiede il permesso e la protezione della divinità montana.

La solitudine, d'altra parte, emerge come dimensione ineludibile dell'esperienza alpinistica ad alta quota. Oltre una certa altitudine, definita come "zona della morte", le condizioni ambientali sono tali che la sopravvivenza umana è possibile solo per periodi limitati. L'aria rarefatta, il freddo estremo, i venti violenti riducono le capacità fisiche e cognitive. In questo ambiente ostile, l'alpinista sperimenta una forma radicale di isolamento, che assume connotazioni tanto fisiche quanto esistenziali.

Le narrative cinematografiche analizzate da Matta evidenziano come le alpiniste sud-asiatiche negozino queste dimensioni in modi specifici, influenzati dalle loro appartenenze culturali e di genere. Per le alpiniste di origine Sherpa, la relazione con la montagna è mediata da una familiarità culturale con le concezioni buddhiste dello spazio sacro. Per le alpiniste provenienti da altri contesti, la scoperta della dimensione spirituale della montagna può costituire un elemento di trasformazione personale. In tutti i casi, le narrative enfatizzano la capacità delle protagoniste di stabilire una relazione di rispetto e di reciprocità con la montagna, piuttosto che di pura conquista.

2.10. *Contributi italiani agli studi himalayani: l'eredità di Romano Mastromattei*

L'insieme dei contributi di questo numero tematico permette di constatare l'enorme complessità culturale e religiosa della regione himalayana. Lo sviluppo degli studi himalayani in Italia, ricostruito da Davide Torri attraverso l'analisi dell'attività di Romano Mastromattei (1936-2010), ha contribuito significativamente alla comprensione di questa complessità. Il saggio di Davide Torri, dedicato alla figura di Romano Mastromattei, delinea il profilo di uno studioso eclettico e pionieristico, fondamentale per la nascita e lo sviluppo degli studi antropologici e storico-religiosi sul Nepal in Italia. Il testo si distingue per la capacità di intrecciare la biografia intellettuale di Mastromattei con l'evoluzione stessa della disciplina, evidenziando come la sua ricerca abbia travalicato il semplice ambito accademico per diventare una documentazione visiva e umana di un mondo in rapida trasformazione.

Mastromattei ha condotto la sua formazione presso l'Università La Sapienza di Roma sotto la guida di Angelo Brelich, figura centrale per lo sviluppo della storia delle religioni in Italia. Dalla tradizione della scuola storico-religiosa italiana – che include figure come Pettazzoni e De Martino – Mastromattei ha ereditato un approccio metodologico caratterizzato dall'attenzione al contesto storico e dalla valorizzazione della ricerca empirica. Questo approccio si rivela particolarmente adeguato per lo studio dell'Himalaya, che come già sottolineato richiede di comprendere pratiche e credenze radicate in contesti locali specifici, tanto sul piano geografico e ambientale quanto su quello storico, sociale e cosmologico.

Nel corso di oltre venticinque missioni condotte tra il 1984 e il 2009, Mastromattei ha documentato attraverso fotografie, registrazioni audio e video una molteplicità di contesti rituali presso differenti gruppi etnici nepalesi. Questo materiale, oggi conservato nell'Archivio Eurasia, costituisce una risorsa preziosa non solo per la ricerca antropologica e storico-religiosa, ma anche per la documentazione delle trasformazioni sociali e culturali che hanno interessato il Nepal. Mastromattei ha testimoniato direttamente alcuni dei momenti più critici della storia recente di questo stato, incluse la rivolta popolare del 1990 e la guerra civile 1996-2006. La sua documentazione offre uno sguardo prezioso su quelle trasformazioni di vasta portata – guerra civile, abolizione della monarchia, secolarizzazione dello Stato – che hanno profondamente inciso sulle società himalayane.

Un aspetto particolarmente significativo dell'attività di Mastromattei è stato il suo impegno nella formazione di giovani ricercatori, con cui ha organizzato équipe collaborative che hanno permesso a numerosi studiosi italiani di acquisire esperienza diretta nella ricerca sul campo in Nepal, fra cui alcuni di coloro che hanno contribuito a questo volume (Davide Torri e Diana Riboli).

In sintesi, il saggio celebra Mastromattei come un osservatore attento delle contraddizioni del suo tempo, capace di ricondurre l'alterità delle religioni estatiche entro i parametri di una rigorosa e appassionata ricerca scientifica, che continua a influenzare profondamente l'antropologia italiana contemporanea.

3. Riflessioni conclusive: verso una comprensione integrata della religiosità himalayana

I dieci contributi raccolti in questa sezione tematica confermano e approfondiscono quanto delineato finora nel corso di questa introduzione circa la natura della regione himalayana come area culturale caratterizzata da un insieme significativo di tratti culturali comuni, pur nella profonda diversità interna. Dall'analisi incrociata dei contributi raccolti in questo volume, è possibile individuare alcune direttrici comuni che delineano una coerenza tematica profonda, pur senza la pretesa di esaurire l'estrema complessità e la varietà fenomenologica dell'area himalayana. Queste linee interpretative non vanno intese come categorie chiuse, ma come percorsi d'indagine che si intrecciano e si richiamano l'un l'altro.

Un primo elemento trasversale che emerge dalla lettura dei diversi saggi è la centralità delle pratiche di mediazione tra mondo umano e realtà altre-che-umane. Specialisti religiosi locali – lama, sacerdoti, oracoli, sciamani, guaritori – costituiscono riferimenti primari per le popolazioni himalayane. I saggi che compongono questo numero tematico documentano la vitalità di tali figure – *pande chepang*, medium newar, sciamani apatani, specialisti del *jāgar* nell'Uttarakhand, *siddha* kashmiri – che operano come mediatori con

entità divine, spiriti, defunti, potenze territoriali. I testi mostrano bene come queste pratiche di mediazione non costituiscono sopravvivenze arcaiche, ma risorse culturali attivamente mobilitate tanto per rispondere a necessità prevalentemente pragmatiche dell'esistenza quotidiana quanto per affrontare situazioni eccezionali di crisi e di cambiamento.

Un secondo elemento riguarda proprio le modalità attraverso cui le pratiche religiose himalayane si confrontano con le intense dinamiche di cambiamento e le trasformazioni di vasta portata che interessano la regione. I saggi qui raccolti documentano conversioni religiose, crisi ambientali, rivolgimenti politici, integrazione in economie di mercato. Al contempo, esse confermano la capacità delle comunità locali di rielaborazione creativa dinanzi a questi fattori di mutamento. Questa attitudine emerge con chiarezza nell'analisi di Diana Riboli sull'emergenza dei cosiddetti "sciamani del latte" (*dūdh-jhākri*) tra i Chepang del Nepal, interpretata come una forma di resilienza cosmopolitica di fronte alla massiccia cristianizzazione e alle catastrofi naturali, così come nella persistenza delle pratiche tantriche Newar documentate da Fabio Armand, dove la tradizione si mantiene vitale attraverso l'incorporazione rituale della divinità. Allo stesso modo, Valentina Punzi interpreta la ricostruzione dei *latse* in Amdo non come un semplice ripristino di altari, bensì come un atto politico e collettivo volto a preservare l'identità locale contro l'oblio storico, mentre le analisi di Stefano Beggiora sulla comunità apatani dell'Arunachal Pradesh evidenziano come la risignificazione di simboli ancestrali, quali il tatuaggio facciale, e il ruolo dello sciamano (*nyibu*) permettano di negoziare la propria coscienza comunitaria nel delicato equilibrio tra fedi esogene e le pressanti incertezze della modernità.

Un terzo aspetto riguarda la relazione tra dimensione locale e orizzonti più ampi. Come già sottolineato, l'area himalayana è spazio di intersezione tra grandi tradizioni culturali e religiose, e al contempo si caratterizza per un alto grado di diversificazione interna e di declinazioni locali. Le ricerche sviluppate nei diversi saggi sono altrettanti esempi concreti delle diverse configurazioni che assume l'articolazione di queste dimensioni. Tutti gli autori mostrano come le pratiche religiose siano profondamente radicate in contesti territoriali specifici, ma intrattengano relazioni con tradizioni di portata sovraregionale – induismo, buddhismo, islam. Il caso newar, il *Mokṣopāya* kashmiro, l'iconografia *dge lugs pa* del Ladakh illustrano concretamente quella interazione costante tra pratiche locali trasmesse oralmente e ideologie religiose più ampie, fortemente codificate.

Un quarto elemento di riflessione teorica concerne la materialità delle pratiche religiose, intesa non come semplice supporto fisico, ma come dimensione ontologica del sacro. Numerosi contributi contenuti nel presente volume rivolgono un'attenzione analitica privilegiata alle configurazioni spaziali della religiosità himalayana, evidenziando con rigore come spazi, luoghi ed elementi del paesaggio non costituiscano meri scenari passivi, bensì variabili ermeneutiche imprescindibili per la comprensione dei fenomeni rituali regionali.

L'indagine, tuttavia, non si esaurisce nella topografia sacra, ma estende il proprio raggio d'azione verso la cultura materiale e la sfera sensoriale, indagando oggetti, corpi e sonorità in quanto componenti costitutive dell'esperienza religiosa. In quest'ottica, i tatuaggi apatani, i *latse* dell'Amdo, le iconografie del Ladakh e le danze dei medium dell'Uttarakhand non possono essere ridotti a semplici epifenomeni di una realtà spirituale sottostante; essi si configurano piuttosto come dispositivi plastici attraverso cui la relazione con il sacro viene formalizzata, mediata e agita. Tale enfasi sulla dimensione sensibile permette di intercettare aspetti della prassi religiosa che sfuggirebbero inevitabilmente a un'analisi di stampo esclusivamente logocentrico, focalizzata sulle sole dimensioni dottrinali o discorsive. Il passaggio dal testo al corpo, e dalle concezioni religiose alla materia, consente dunque di restituire alla religiosità himalayana la sua natura di fenomeno vissuto, in cui le rappresentazioni cosmologiche si incarnano e si manifestano attraverso la densità degli oggetti e la concretezza dei luoghi.

Un quinto aspetto riguarda le questioni di potere e disuguaglianza. Le società himalayane sono attraversate da gerarchie di casta, da differenziazioni di genere, da asimmetrie economiche, da rapporti di subalternità rispetto a centri di potere esterni. Le pratiche religiose non sono estranee a queste dinamiche: esse possono contribuire a legittimare ordinamenti gerarchici, ma possono anche fornire risorse per contestarli. La conversione cristiana dei Chepang può, per esempio, essere compresa come strategia per sottrarsi a discriminazioni radicate in sistemi religiosi egemonici. Analogamente, le rivendicazioni identitarie di gruppi minoritari si articolano spesso attraverso la valorizzazione di pratiche religiose distintive.

I risultati qui esposti corroborano la prospettiva iniziale: l'Himalaya trascende la funzione di limite fisico per porsi quale baricentro di autonome dinamiche religiose e culturali. Più che un organismo omogeneo, l'area himalayana si definisce come una costellazione di sistemi in dialogo, la cui marcata differenziazione non esclude, tuttavia, la persistenza di tratti identitari comuni. Le evidenze raccolte permettono di leggere questa regione come un sistema religioso dai tratti coerenti, pur nella sua articolata diversità. Il compito della ricerca futura sarà verosimilmente quello di mappare tali configurazioni in un'epoca di mutamenti radicali, salvaguardando il patrimonio di tradizioni fragili a favore di una comprensione sempre più densa di un orizzonte culturale di così rara e complessa stratificazione.

I saggi raccolti in questo volume offrono contributi significativi non solo alla conoscenza empirica delle religioni himalayane, ma anche alla riflessione teorica su questioni di portata più generale: i rapporti tra tradizione e modernità, le dinamiche di interazione tra sistemi religiosi, le modalità di costruzione delle identità collettive, i processi di patrimonializzazione culturale, le relazioni tra esseri umani e ambiente. In questo senso, lo studio delle religioni himalayane si rivela fecondo non solo per gli specialisti dell'area, ma anche per chiunque sia interessato a comprendere la complessità e la creatività delle espressioni religiose umane.