

La demarcazione religiosa del territorio nel Bhutan

Pietro Scarduelli

Abstract

This paper deals with the symbolic organization of space in the traditional Bhutanese society on the background of the Buddhist religion. The author argues that there are different semantic networks whose 'knots' are monasteries, temples, *stupa* (mound-like structures containing Buddhist relics) and holy places. Every network consists of a specific kind of buildings or places, has both a peculiar symbolic meaning and a relationship with a facet of the religious system: theocracy, cosmology, ancestors cult.

Keywords

Himalayan anthropology, Bhutan ethnology, symbolic organization of space, Buddhism.

La letteratura etnografica sul Bhutan è ancora molto limitata. Le valli himalayane di questo piccolo paese incastonato fra India e Cina sono, dal punto di vista antropologico, tuttora solo parzialmente esplorate. Della religione, dei rituali, delle tradizioni del Bhutan si sono occupati alcuni tibetologi ma ovviamente in una prospettiva diversa da quella antropologica. Una delle ragioni della scarsità di studi è costituita dal fatto che l'accesso al Bhutan è stato, almeno fino all'inizio degli anni Ottanta, tutt'altro che facile e inoltre limitato alle regioni occidentali; quelle orientali sono rimaste fino a relativamente poco tempo fa interdette agli stranieri. È quindi comprensibile che l'interesse degli studiosi dell'area himalayana si sia orientato piuttosto sul Tibet e sul Nepal, paesi sui quali esiste infatti una vasta bibliografia.

Dorji Penjore, responsabile di ricerca del Center for Bhutan Studies, osserva, in un breve saggio pubblicato nel 2013 su *Asian and African Area Studies*, che "l'antropologia bhutanese, intesa sia come studio antropologico della società e della cultura bhutanese,

sia come insegnamento di antropologia all'interno del sistema educativo bhutanesi, attualmente non esiste". Sono disponibili alcuni studi su gruppi etnici minoritari, come i Brokpas (seminomadi del Bhutan orientale), i Lhops e i Monpas (Sharma, 2005; Sita, 2004; Sonam, 1990), oltre ad una ricerca condotta nel 1989 per conto dell'UNICEF da F. Barth e U. Wikan sulla condizione infantile nel Bhutan, ricerca i cui risultati sono stati pubblicati solo nel 2011 col titolo "Bhutan Report: Results of the Fact Finding Mission". A parziale correzione dell'affermazione di Dorji Penjore bisogna tuttavia precisare che numerosi lavori della tibetologa francese F. Pommaret hanno una rilevanza anche etnografica. Si può citare, ad esempio una sua recente ricerca (2009) sulle *das log*, donne che asseriscono di essere morte, aver visitato l'oltretomba, assistendo al giudizio delle anime e incontrando vari Buddha, ed essere poi resuscitate per esortare i viventi ad una condotta virtuosa. Inoltre negli ultimi anni sono comparsi sul *Journal of Bhutan Studies* alcuni lavori sul folclore, le tradizioni orali e le danze bhutanesi.

Queste note sono frutto di un breve soggiorno di studio nel Bhutan nella primavera del 2014 e sono dedicate ad un aspetto particolare del buddismo bhutanesi: le forme di demarcazione religiosa del territorio. La scelta di questo soggetto è dovuta alla sua affinità con un tema (l'organizzazione simbolica dello spazio) di cui mi sono a lungo occupato nel contesto delle culture dell'arcipelago indonesiano, in particolare nelle isole di Nias e Alor. Questo tema ha una considerevole rilevanza nell'etnografia del Sudest asiatico, in particolare quello insulare.

La semantizzazione religiosa dello spazio ha notevole importanza anche nell'area himalayana, come hanno evidenziato, ad esempio, i lavori di G. Toffin (1984; 1992; 1993) sul rapporto fra spazi urbani e liturgie festive a Kathmandu e come io stesso ho potuto constatare nello studio della festa dell'Indra Jatra, che si svolge annualmente nella capitale nepalese (Scarduelli, 2013). In realtà l'intera area himalayana, dal Nepal al Bhutan, si presta assai bene allo studio della geografia sacra per la presenza di un tessuto culturale-religioso hindu-buddista. Induismo e buddismo hanno infatti una forte propensione a proiettare simboli e significati sul territorio. Altri lavori inerenti a questo tema che meritano di essere citati sono quelli di T. Huber (2008), F. Pommaret (2004), K. Buffetrille (2002). Particolarmente rilevante, in relazione all'oggetto della mia indagine, è il lavoro di Pommaret del 2004 sulle divinità protettrici locali nel Bhutan. Purtroppo, pur fornendo molti interessanti dati etnografici, l'autrice si limita ad associare ognuna di tali divinità ad un "territorio", una definizione assai vaga che non viene ulteriormente precisata e che non consente di mettere a fuoco la struttura sociale dei gruppi coinvolti in questo tipo di culto (una comunità locale? Più comunità locali? Gruppi parentali?).

Prima di entrare nel dettaglio dell'argomento che intendo trattare è necessario qualche breve cenno preliminare sulla composizione etnica e la storia del Bhutan. I primi abitanti di questo paese furono pastori nomadi di etnia drupa, che praticavano la transumanza, trascorrendo l'inverno nelle valli a bassa quota e trasferendosi in estate con le loro mandrie di yak nei pascoli più alti. Ai nativi si sono aggiunti già a partire dall'XI secolo molti gruppi provenienti dal Tibet e, nel XX secolo, anche dal Nepal orientale; questi ultimi si sono insediati soprattutto nella parte meridionale del Bhutan, la zona meno

montagnosa e più prossima all'India, e sono indicati col termine 'lhotshampa' (che significa appunto 'bhutanesi meridionale'). Rappresentano una cospicua minoranza (il 28% della popolazione) e sono di religione induista. Le difficoltà di comunicazione (solo passi montani impervi permettono di passare da una valle all'altra) hanno prodotto l'isolamento delle comunità locali, a cui si aggiunge una grande frammentazione linguistica: nel paese sono parlate ben diciannove lingue diverse. Una di queste, lo dzongkha, parlato dagli Ngalong, è diventato lingua ufficiale nel 1960.

La religione dominante è il buddismo che, diffusosi a partire dal VII secolo d.C., si è sovrapposto alle credenze locali, assorbendone vari tratti ed elementi. Numerose entità risalenti a quella che viene definita 'religione Bon', sono ancora venerate: spiriti dei boschi, le *thsomen*, divinità femminili che vivono nei laghi, i *naga*, dalla forma di serpente, gli *tсен*, spiriti dell'aria apportatori di malattie¹. Si può quindi parlare di un contesto religioso sincretico, in cui al culto dominante di Buddha si intreccia quello di divinità induiste e di entità locali pre-buddiste, alcune delle quali trasformate in demoni. Molte leggende narrano le lotte vittoriose dei santi buddisti contro questi demoni i quali, sottomessi e convertiti, si sono trasformati in divinità tutelari. Spesso nell'iconografia locale sono rappresentati con un aspetto iroso o terrificante.

Un ruolo importante è svolto dal culto di particolari figure di eroi culturali, quali Guru Rimpoche, personaggio storico al quale si deve la diffusione del buddismo in Bhutan, il lama Drupa Kunley, detto 'il folle divino', e Zhabdrung. Fra le svariate divinità che popolano il pantheon locale alcune sono particolarmente importanti, come Yama, il demone che giudica le anime dei morti e Chenrezig, la dea della compassione. Inoltre ogni valle del Buthan ha una propria divinità protettrice; fra queste emerge Mahakala, che è considerato il signore di tutte queste divinità minori; è noto anche come Yeshe Goenpo ed è la forma tantrica di Śiva.

È a partire da questo ricco e complesso tessuto religioso che si può studiare il modo in cui le culture locali operano la semantizzazione del territorio. Infatti l'organizzazione simbolica dello spazio assume la forma di una demarcazione religiosa dei luoghi, una demarcazione che si caratterizza per un'articolazione assai complessa: si sviluppa infatti su più piani che potremmo definire 'paralleli', ognuno dei quali è costituito da una specifica rete semantica. Ogni rete ha propri, specifici 'nodi' che non coincidono con quelli delle altre reti. Una rete è costituita dagli *dzong*, una dai templi, una terza dagli stupa (che in Bhutan vengono chiamati *chorten*) e una quarta è costituita dai cumuli di minuscoli *chorten* commemorativi dei defunti e dalle bandiere di preghiera. Significative connessioni sono presenti fra queste reti semantiche e vari aspetti dell'universo religioso bhutanesi, dalla cosmologia al culto degli antenati. Inoltre il buddismo locale è strettamente legato al sistema politico e al regime monarchico. Anche questo legame trova espressione nelle reti semantiche, in particolare in quella costituita dagli *dzong*. Descriverò nel dettaglio ognuna di questi reticoli simbolici.

¹Per una più dettagliata descrizione della religione Bon vedi: B.Crossette, *So Close to Heaven. The Vanishing Buddhist Kingdoms of the Himalaya*, Vintage Books, New York 1996.

La rete degli dzong

Con il termine *dzong*, che risale al XIII secolo ed è usato per la prima volta dal lama Phajo Drugom Zhigpo (Bruskeland, 2001: 18), vengono indicate le strutture architettoniche più caratteristiche del Bhutan: gigantesche cittadelle fortificate di colore bianco che sorgono in punti strategici. Questi vasti complessi rappresentano lo sviluppo storico di originarie torri di difesa (*ibidem*, 15). Alcuni lavori recenti (Schicklgruber & Pommaret, 1999; Bruskeland, 2001) forniscono dettagliate analisi storiche e architettoniche degli *dzong*.

Gli *dzong* sorgono in punti strategici, di solito su rilievi che dominano le lunghe valli che corrono da nord verso sud, dalle vette himalayane alla pianura bagnata dal Brahmaputra, oppure su alti passi montani o a volte al centro di una vallata. Ad esempio lo *dzong* di Trongsa è costruito sulla cresta di un dirupo inaccessibile e controlla il passo che collega il Bhutan occidentale a quello centrale; lo *dzong* di Punakha sorge nella valle omonima, alla confluenza di due fiumi e l'unico accesso è costituito da uno stretto ponte di legno che può essere sbarrato da un pesante portone; lo *dzong* di Paro domina la vallata e la cittadina omonima da un ripido fianco collinare e anche in questo caso l'unico accesso è un ponte che attraversa il fiume che scorre ai piedi della collina; lo *dzong* di Bumthang domina la piana da uno sperone roccioso e lo *dzong* più grande, quello che si trova nella capitale Thimpu, sorge al centro di una valle a cui si accede solo attraverso una stretta gola.

Gli *dzong* sono vere e proprie fortezze, circondate da mura ciclopiche di colore bianco, alte decine di metri. Vi si accede attraverso un'unica, massiccia porta che si apre in cima ad una ripida scalinata e da cui si entra in uno stretto corridoio a gomito che poteva essere facilmente bloccato anche da pochi difensori. Queste cittadelle difficilmente espugnabili furono in origine la dimora di signori locali, ciascuno dei quali controllava un proprio territorio ed era cronicamente in lotta con gli altri. La loro originaria funzione militare si modificò nel XVII secolo ad opera di Ngawang Namgyal, abate dell'importante monastero tibetano di Ralung ma costretto da un conflitto religioso a rifugiarsi in Bhutan, dove costruì intorno al 1629 il primo monastero fortificato, lo *dzong* Simtokha, che accolse un gruppo di monaci ma assunse anche funzioni politico-amministrative.

Da allora questa combinazione di funzioni militari, civili e religiose ha caratterizzato tutti gli *dzong*. Ngawang Namgyal riuscì a unificare il Bhutan e assunse il titolo di Zhabdrung Rinpoche ('gioiello prezioso ai cui piedi bisogna prostrarsi'), titolo trasmesso poi ai suoi successori. Mantenne per sé la funzione di guida religiosa del paese e delegò i compiti politici e amministrativi al *desi*, una specie di sovrano secolare che comunque restava subordinato allo Zhabdrung. Il primo *desi* nominò dei *penlop*, governatori provinciali, creando così per la prima volta un sistema amministrativo omogeneo in tutto il Bhutan. Ciò non portò tuttavia alla pacificazione del paese e per tutto il XVIII e XIX secolo si susseguirono conflitti politici e lotte intestine. Pertanto gli *dzong* continuarono a svolgere funzioni militari fino all'insediamento, nel 1907, del

primo sovrano della dinastia che attualmente regna sul Bhutan. Solo allora gli *dzong* persero le loro funzioni militari, conservando quelle religiose e politico-amministrative.

In sintesi, quindi, gli *dzong* ebbero in origine una funzione militare di difesa dalle incursioni dei tibetani (Bruskeland, 2001: 9) a cui in seguito si affiancò una funzione religiosa quando questi edifici cominciarono ad ospitare monasteri. Infine, persa agli inizi del XX secolo l'originaria funzione militare, divennero sedi politico-amministrative decentrate del governo, mantenendo tuttavia anche le precedenti prerogative religiose. In sostanza oggi gli *dzong* saldano controllo amministrativo e dominio ideologico-religioso, presidiando il territorio come sentinelle del potere teocratico illuminato che governa il Bhutan; essi costituiscono l'espressione architettonica della stretta unione fra organizzazione monastica e strutture politiche, fra la dinastia regnante e il buddismo.

La duplice funzione dello *dzong* si evidenzia nella sua suddivisione in due parti, ciascuna delle quali è costituita da edifici distinti, disposti intorno ad un cortile di forma quadrata. I due cortili sono separati da un'imponente torre centrale (*ta dzong*), di forma quadrata, che fungeva in origine da torre di guardia. Una delle due ali dello *dzong* funge da monastero ed è costituita dagli alloggi dei monaci, dalle cappelle e dalla cucina; l'altra invece ospita gli uffici amministrativi governativi. Oggi tuttavia, dei sedici *dzong* originari solo i sette più importantiospitano ancora al proprio interno un monastero.

Pertanto in Bhutan non è stata semplicemente garantita la conservazione delle strutture architettoniche degli antichi *dzong* come testimonianza del passato. Alla perdita della loro iniziale funzione di difesa, è seguita l'acquisizione di altre funzioni: dapprima religiose e poi anche politico-amministrative; in tal modo questi giganteschi edifici sono diventati presidi decentrati del potere monarchico e al tempo stesso monasteri. La contiguità delle due funzioni rappresenta la proiezione spaziale della natura teocratica del potere: il sovrano infatti si attribuisce il ruolo di difensore e custode della religione buddista. In conclusione la duplice utilizzazione politica e religiosa degli *dzong* ne fa una componente fondamentale della geografia simbolica del Bhutan.

La rete dei templi

Se gli *dzong* costituiscono la proiezione del sistema istituzionale politico-religioso sul territorio, i templi buddisti rappresentano invece una proiezione topografica della cosmologia. I templi (detti *lhakhang*) sono quasi un migliaio in Bhutan ma solo alcuni hanno una importanza particolare in relazione alla semantizzazione del territorio: sono quelli che sorgono nei luoghi che sono stati teatro di eventi mitici fondamentali e possono essere considerati una forma di presidio fantasmatico che sacralizza lo spazio geografico.

Il *lhakhang* è costituito da più edifici disposti spesso intorno ad un piccolo cortile interno e circondati da un percorso lastricato che costeggia le mura esterne, lungo le quali sono collocate le rastrelliere che contengono le ruote della preghiera. Lungo questo percorso si svolge pertanto la deambulazione sacra di monaci e fedeli che

fanno girare le ruote. L'interno del *lhakhang*, le cui pareti sono rivestite di pitture che raffigurano i demoni-guardiani dei quattro punti cardinali e la Ruota della Vita, ospita la sala delle assemblee, lo *tshokhang* (più o meno vasto a seconda delle dimensioni del tempio), a volte circondato da un corridoio coperto, destinato anch'esso alle deambulazioni sacre. Sul fondo della sala si innalza l'altare, il *choesham*. Un secondo altare può essere ospitato in una sala adiacente più piccola. Sull'altare la posizione centrale è occupata dalla statua di Buddha che però è sempre affiancata da altre due immagini, di divinità o di eroi culturali (figure storiche trasfigurate dal mito, spesso protagoniste di lotte vittoriose contro demoni). Nel Bhutan occidentale e centrale, nelle valli di Paro, Thimpu, Punakha, Bumthang e Phobjika le figure più venerate sono quelle di Guru Rimpoche, il 'Maestro prezioso', del già citato Zhabdrung e di una divinità femminile, Chenrezig, la Dea della Compassione, particolarmente venerata nella valle di Paro.

Davanti alle statue delle divinità (che sono spesso dorate e non di rado di grandi dimensioni), sugli altari, sono collocati i *torma* (ornamenti tradizionali di burro di yak e zucchero), campanelle, piccoli tamburi, conchiglie, fiori, offerte alimentari (soprattutto riso ma negli ultimi anni, dopo l'apertura al mondo esterno, sono comparse anche confezioni di *snacks* di importazione, provenienti dalla vicina India), piccole coppe di metallo contenenti acqua (ritenuta l'offerta più pura), banconote e miriadi di piccole lampade votive alimentate a burro (che sono spesso causa di devastanti incendi, dato che i templi sono costruiti in buona parte in legno).

Come ho detto, alcuni templi hanno una particolare rilevanza nella demarcazione religiosa del territorio in quanto sorgono in luoghi legati a eventi mitici cruciali o a imprese particolari compiute dai personaggi più importanti del pantheon locale. Il Bhutan è disseminato di questi luoghi sacri, ritenuti tali perché predicatori, santi, personaggi mitici o figure storiche trasfigurate dal mito vi hanno compiuto le loro gesta. Queste gesta, legate alla diffusione del buddismo fra le popolazioni indigene, consistono di solito in epiche lotte ingaggiate contro demoni, i quali erano divinità o spiriti locali pre-buddisti che il buddismo ha rappresentato come entità malvagie per sradicarne il culto. Tuttavia va rimarcato che i vittoriosi combattimenti di santi e predicatori buddisti contro questi demoni non si concludono con la loro distruzione: i demoni vengono solo resi inoffensivi o addirittura convertiti e talvolta trasformati in divinità tutelari locali. Questa scelta che potrebbe sembrare semplicemente coerente con la natura pacifica della dottrina buddista in realtà rappresenta la trasposizione mitica del processo di incorporazione, da parte del buddismo bhutanesi, delle precedenti forme di culto locali.

Fra tutti i personaggi divini e semi-divini che popolano il pantheon bhutanesi, il più venerato, dopo Buddha, è Guru Rimpoche, il 'Maestro prezioso'. Si tratta di una figura storica, un maestro tantrico vissuto nell'VIII secolo, a cui è attribuito il merito dell'introduzione del buddismo nel Bhutan. Originario della valle di Swat, in Pakistan, percorse il Tibet e il Nepal e infine raggiunse il Bhutan diffondendovi la nuova fede. A Guru Rimpoche sono attribuite tre visite in Bhutan, durante le quali compì, in luoghi poi divenuti sacri, imprese prodigiose. Secondo il mito egli giunse per la prima volta

nel 746 dall'India, invitato da un piccolo sovrano locale, Sendha Gyab, re della valle del Bumthang, che, essendo posseduto da un 'demone', voleva essere esorcizzato. Il 'demone' era in realtà la più importante divinità locale, Shelging Kharpo, che aveva voluto vendicarsi del re, colpevole di aver profanato il suo tempio, e per punirlo gli aveva sottratto la forza vitale. Guru Rimpoche giunse nel Bumthang, si raccolse in meditazione, lasciando un'impronta del proprio corpo nella roccia, ed eseguì poi una danza 'magica' a cui parteciparono le sue otto 'manifestazioni' (che rappresentano le sue otto successive iniziazioni attraverso cui ha raggiunto la completa illuminazione)². Quando infine Shelging Kharpo apparve sotto le sembianze di un leone bianco, Guru Rimpoche si trasformò in un *garuda*, un'aquila che afferrò il leone e lo costrinse a 'liberare' la forza vitale del re. A seguito di questa impresa, il re si convertì, lo stesso Shelging Kharpo aderì al buddismo e accanto alla roccia che conserva l'impronta di Guru Rimpoche fu eretto un tempio in suo onore, il Kurjey Lhakhang.

Guru Rimpoche si recò poi in Tibet, per tornare in seguito in Bhutan, dove percorse varie valli, lasciando un'altra impronta del proprio corpo a Gom Kora, nel Bhutan orientale. Quindi, assunta la forma di Dorji Drakpo ('Lampo veemente'), una delle sue otto manifestazioni, spiccò il volo a cavallo di una tigre che era la 'manifestazione' della sua consorte Yeshe Tsogyal e raggiunse uno sperone roccioso nella valle di Paro per sottomettere un demone locale, Singey Sandrup. Dopodiché trascorse tre mesi in meditazione all'interno di un angusto anfratto che si apre nella nuda roccia, a mezza costa dello sperone, a 900 metri sopra la valle di Paro. Sulla caverna, divenuta luogo sacro (*ney*), anzi, il luogo più sacro di tutto il Bhutan, venne eretto nel 1646 un tempio, che da allora è costante meta di pellegrinaggio. Secondo la leggenda l'edificio (che è abbarbicato ad una parete di roccia verticale) è magicamente sorretto dai capelli delle *dakini*, spiriti celesti femminili ed è noto come il Takhsang Goemba, ovvero il monastero 'Tana della tigre' (il mito, come si è detto, infatti narra che vi giunse in volo a cavallo di una tigre).

Questi due templi legati alla figura di Guru Rimpoche: il Kurjey Lhakhang nella valle del Bumthang e la 'Tana della tigre' nella valle di Paro sono due nodi fondamentali del reticolo di luoghi sacri che crea una geografia religiosa, ancorando al territorio la storia della diffusione del buddismo. Questo reticolo include altri tre templi, due dei quali sorgono anch'essi rispettivamente nella valle di Bumthang e in quella di Paro: il Jhahmpay Lhakhang e il Kyichu Lhakhang. La loro erezione è legata anch'essa ad una leggenda e anche questa leggenda si inserisce nella saga religiosa dell'espansione del buddismo nell'area himalayana e della sua lotta vittoriosa contro i demoni. Poiché una diavolessa copriva con il suo immenso corpo tutto il Tibet e il Bhutan, il re tibetano Srong btsan sgam po decise intorno al 640 d.C. di far sorgere in un sol giorno 108 templi,

²F.Pommaret ha dedicato ben tre articoli alle otto manifestazioni esoteriche del Guru Rimpoche (2002, 2003, 2008) fornendo una considerevole quantità di dati relativi sia ai testi sacri in cui se ne parla sia alla storia di vari templi e monasteri dove esistono affreschi murali con le immagini di Guru Rimpoche e delle sue manifestazioni. Tuttavia ben poco spazio viene dedicato all'analisi del rapporto fra Guru Rimpoche e queste manifestazioni, che vengono definite dalla Pommaret molto sinteticamente come divinità e demoni sottomessi da Guru Rimpoche e poi destinati ad assumere il ruolo di protettori contro le forze malefiche.

ciascuno dei quali sarebbe stato un chiodo destinato a bloccare al suolo per sempre il corpo del demone, impedendogli così di nuocere. I templi realmente costruiti furono 13, 12 nei punti-chiave del corpo della diavolessa e il tredicesimo e ultimo al centro; i 12 templi esterni formano tre quadrati concentrici: i quattro templi situati nel Tibet centrale inchiodano le spalle e le anche, altri quattro nelle province periferiche bloccano i gomiti e le ginocchia e i restanti situati sui confini le mani e i piedi: i due templi del Bhutan sono i 'chiodi' che bloccano il piede sinistro (il tempio di Paro) e il ginocchio sinistro (il tempio nella valle di Bumthang). La scelta del numero 108 è dovuta al valore simbolico di questo numero e ai suoi significati cosmologici nell'induismo e nel buddismo: 1 rappresenta il punto in cui ha avuto inizio la creazione e da cui è scaturita la molteplicità, lo zero rappresenta il vuoto mentre l'8 simboleggia l'infinito. Il numero 108 ritorna più volte nella dottrina e nella pratica religiosa. Secondo i *Veda* le divinità sono 108 e ognuna di esse ha 108 nomi; il *Rgveda* ha 108 versetti; nel buddismo tibetano i *mantra* vanno ripetuti 108 volte e il rosario buddista ha 108 grani.

Nel mito della diavolessa incatenata sarebbe presente secondo J.Gyatso un simbolismo sessuale: alla posizione supina del demone femminile si contrappone la verticalità fallica delle strutture architettoniche che la immobilizzano (1987: 45). Perché il buddismo, penetrando nel Tibet e nel Bhutan, rappresenta il territorio come femminile, caotico e intrinsecamente malvagio, ricorrendo alla metafora della diavolessa, una specie di Madre-Terra maligna? Secondo la Gyatso la femminilità era vista come minacciosa fonte di desiderio, nemica del celibato monastico buddista (*ibidem*). Ma la studiosa aggiunge che è possibile anche un'altra chiave di lettura del mito: la diavolessa incarna la religione Bon pre-buddista, considerata dai buddisti come barbara e dedita a pratiche abominevoli come il sacrificio umano (*ibidem*, 46).

Miller (1998) sostiene una lettura più politica del mito sottolineando che l'ordine in cui le membra della diavolessa vennero inchiodate riflette l'espansione dell'impero Yarlung e suggerendo che la sottomissione del demone simboleggia la repressione di varie rivolte e l'imposizione del buddismo ai sudditi tibetani. Infatti, come si è visto, ogni tempio-chiodo si colloca in un'area distinta: il torso della diavolessa è il centro dell'impero, gomiti e ginocchia sono le aree periferiche e piedi e mani sono i confini.

In anni più recenti Martin (2007) ha rilevato l'inadeguatezza della lettura femminista del mito fornita dalla Gyatso nonché della tesi secondo cui il mito adombra la presa di possesso buddista di siti cerimoniali pre-buddisti. Egli propone un'interpretazione alla luce della geomanzia cinese, interpretazione basata su una scrupolosa analisi delle caratteristiche dei siti in cui sorgono i templi. Senza entrare nel dettaglio della sua argomentazione, mi limito a evidenziare come Martin giustamente sottolinei un elemento trascurato sia dalla Gyatso che da Miller: la costruzione dei templi destinati a inchiodare la diavolessa si basa sulla stessa credenza associata alla erezione di tutti i *lhakhang* e i *chorten*: costruire un edificio sacro in un luogo infestato da uno spirito maligno consente di neutralizzarne l'influenza.

Il quinto e ultimo nodo della rete di templi è costituito dal tempio che sorge nella valle di Punakha, il Chimi Lhakhang, eretto nel 1499 in onore di Lama Drukpa Kunley, uno dei santi più venerati in Bhutan; anch'egli, come Guru Rimpoche, è una figura storica

trasfigurata dal mito, investita di poteri magici, protagonista di eroiche lotte contro i demoni, apostolo della dottrina buddista. Gli si attribuisce una vittoriosa battaglia contro una diavolessa che abitava sul passo montano di Dochu La, che congiunge la valle di Thimpu a quella di Punakha. Lama Drupa la sconfisse grazie ad un'arma miracolosa, un magico fulmine la cui effigie lignea è conservata nel tempio a lui dedicato. Ciò che caratterizza questa figura è il suo profilo di 'folle divino': da un lato yogi e asceta ma dall'altro personaggio eccentrico, buffonesco, sessualmente esuberante e seduttore di donne (di solito le mogli di coloro che lo accoglievano). Le sue imprese sessuali vengono celebrate tramite immagini di falli ossessivamente riprodotte sulle pareti delle case della valle. Queste sue caratteristiche, che apparentemente lo rendono paragonabile alla figura del *trickster*, ricorrente nella mitologia nordamericana, in realtà sono riconducibili a ben altro modello: il dio Śiva, rappresentato come un asceta e al tempo stesso seduttore. Non a caso uno dei simboli principali di questa divinità induista, nonché una delle forme in cui viene venerato, è proprio il fallo, il *linga*, simbolo dell'energia sessuale, che rimanda a quell'energia creativa che Śiva incarna. Egli è infatti considerato il dio della creazione e al tempo stesso della distruzione. La mitica figura di Lama Drukpa può quindi essere ricondotta a questa specifica configurazione religiosa. La sua associazione alla potenza sessuale lo ha reso un magico 'erogatore' di fecondità: al suo tempio si recano infatti le donne senza figli per ricevere la benedizione che le renderà fertili.

La storia dei cinque templi che abbiamo elencato (distribuiti sulle tre valli di Paro, Punakha e Bumthang che coprono buona parte del Bhutan centro-occidentale), i miti e le leggende ad essi associati sono ben noti agli specialisti dell'area himalayana; questa esposizione non contiene quindi in sé elementi di novità. Ciò che invece merita di essere sottolineata perché, a mio avviso, non è stato debitamente evidenziato, è la *connessione simbolica* esistente fra questi templi che, nel loro insieme, costituiscono una rete di luoghi sacri: ognuno di essi è un nodo di questa rete e al tempo stesso una porta che mette in comunicazione due mondi; i loro altari sono le soglie che Buddha, Guru Rimpoche, Lama Drukpa attraversano per scendere sulla terra ed entrare in contatto con i fedeli.

Essi rappresentano una forma di demarcazione fantasmatica del territorio attraverso la proiezione topografica dei miti di fondazione del buddismo bhutanesi. Questa proiezione assume la forma di *una rete di cui i templi sono i nodi*, una rete semantica che realizza la trasposizione spaziale della narrazione religiosa imperniata sulla trasfigurazione mitica del processo di diffusione del buddismo in Bhutan. Tramite questa rete semantica si crea una corrispondenza fra lo spazio geografico, lo spazio sociale e il mondo invisibile delle entità divine e semi-divine del pantheon buddista locale, una corrispondenza che struttura la rappresentazione della realtà condivisa dai bhutanesi e concorre a produrre quella che - per usare un'espressione di P. Bourdieu - si può definire 'naturalizzazione' dell'ordine sociale.

La rete dei chorten

I *chorten* ('contenitori di offerte'), sono edifici destinati a contenere reliquie e non sono meno numerosi dei templi. Rappresentano la variante locale dello *stupa* indiano, dal quale si differenziano per la forma; mentre infatti quest'ultimo è modellato a cupola, il *chorten* si ispira allo *stupa* tibetano, che è tondeggiante ma scampanato verso l'alto. Tuttavia in Bhutan si trovano anche alcuni *chorten* di forma indiana e alcuni di stile nepalese. Gli elementi costitutivi del *chorten* sono cinque: una base di forma quadrata che simboleggia la terra, la cupola, che simboleggia l'acqua, una cuspidata conica (il fuoco), costituita da tredici gradini (i livelli da superare per raggiungere la condizione spirituale di Buddha) e infine, in cima alla cuspidata, una piccola sfera che rappresenta il sole, una mezzaluna (sole e luna simboleggiano l'aria) e una punta verticale (simbolo dell'etere). I *chorten* costituiscono un ulteriore livello di semantizzazione dello spazio; la loro modalità specifica di demarcazione simbolica del territorio consiste nella istituzione di un collegamento fra il mondo degli uomini a quello invisibile, un collegamento che però è diverso da quello rappresentato dai *lhakang*. Infatti i *chorten* possono essere edificati in memoria una personalità importante (un santo, un membro della casa reale), oppure possono contenere un testo sacro, la salma di un lama o di un santo o anche commemorarne il passaggio in una determinata località. I *chorten* dunque, a differenza dei templi, non mettono in contatto gli uomini con Buddha, con le divinità o con gli esseri semi-divini ma sono eretti per commemorare i defunti.

Anche in tempi recenti sono stati eretti *chorten* commemorativi: uno, in stile tibetano, è stato costruito nella capitale, Thimpu, nel 1974 in memoria del terzo re della dinastia attualmente regnante; nel 2005, sul passo di Dochu La, a 3140 metri di altitudine, fra i monti che separano le valli di Thimpu e Punakha, ne sono stati edificati ben 108, in memoria delle vittime dello scontro armato fra esercito e ribelli indipendentisti dell'Assam indiano, sconfinati in territorio bhutanese (il significato simbolico del numero 108 è già stato chiarito nel Parag. precedente).

I *chorten* non hanno solo un significato commemorativo; essi sacralizzano il luogo in cui vengono edificati e cancellano la presenza o il ricordo di spiriti maligni che precedentemente infestavano quel luogo. Per questo motivo molti *chorten* sorgono sui passi montani: infatti i nativi ritenevano, prima della diffusione del buddismo, che questi particolari luoghi fossero dimora di spiriti. Nel Bhutan centrale, lungo la strada che scende dal passo di Pele La verso la cittadina di Trongsa, si erge il *chorten* Chendebji, costruito nel XIX secolo da un lama di origine tibetana sul modello del grande *stupa* Swayambhunath di Kathmandu; questo *chorten* fu edificato esattamente nel luogo in cui si trovavano i resti di un demone allo scopo di cancellarne definitivamente la presenza e il ricordo. Analoga funzione svolge il *chorten* Kora, nelle vicinanze della cittadina di Trashi Yangtse, nel Bhutan orientale (che riproduce, in dimensioni ridotte, il grande *stupa* Bodhnath di Kathmandu): fu eretto da un lama nel 1740 per sottomettere gli spiriti maligni del luogo.

Altri *chorten* sono costruiti in prossimità della riva di un fiume perché anche i fiumi, come i passi di montagna, sono considerati luoghi sacri, così come i ponti e gli incroci.

‘Sacralità’ è certo una parola vaga, buona per tutti gli usi ma in questo contesto ha un significato preciso: esprime la credenza locale secondo cui esiste un rapporto di omologia fra i due livelli in cui si articola il cosmo. I luoghi sacri sono i punti di contatto fra il mondo fisico, abitato dagli uomini e quello fantasmatico popolato di divinità, santi, eroi culturali e demoni. La proiezione topografica del sistema di credenze che costituisce l’intelaiatura del buddismo bhutanesi individua alcuni luoghi rilevanti (valichi, fiumi, rocce, ponti, incroci) come soglie, porte che collegano la realtà naturale e il mondo invisibile.

Micro-chorten e bandiere di preghiera

Ai tre livelli di semantizzazione dello spazio già esaminati, costituiti rispettivamente dai monasteri-fortezza (gli *dzong*), i templi (i *lhakhang*) e i monumenti commemorativi (i *chorten*), se ne aggiunge un quarto, costituito dai minuscoli *chorten* che commemorano i defunti comuni e dalle bandiere di preghiera. A differenza delle altre tre, questa costituisce una forma di demarcazione religiosa del territorio popolare e spontanea. Se gli *dzong* e i templi sono stati oggetto di indagine da parte dei tibetologi, la rilevanza dei micro-*chorten* non è stata evidenziata. A mio avviso, tuttavia, essi sono una componente essenziale del sistema di reti semantiche attraverso cui la religione buddista si proietta sul territorio.

I micro-*chorten* sono riproduzioni in miniatura dei *chorten* di stile tibetano, alti non più di sette centimetri e confezionati da artigiani impastando dell’argilla con le ceneri di un defunto. Il piccolo manufatto viene poi colorato di bianco (il colore dei *chorten*) oppure d’oro (il colore delle statue di Buddha). È la famiglia del defunto, dopo aver cremato la salma, a fornire all’artigiano le ceneri e a richiedere la confezione della piccola reliquia.

Questi micro-*chorten* commemorativi vengono poi depositi in prossimità di luoghi considerati sacri, come fiumi e valichi montani (di solito sotto uno sperone roccioso che li protegge dalle intemperie). In questi luoghi se ne possono vedere a centinaia, a volte disposti ordinatamente in fila, a volte semplicemente ammucchiati. Uno di questi cumuli si trova sulla strada che collega la cittadina di Paro alla piccola capitale Thimpu, strada che corre in una stretta valle percorsa da un fiume; un altro è situato sulla strada fra Thimpu e la valle di Punakha, a breve distanza dal passo montano di Dochu La (su cui, come si è detto, sono stati eretti ben 108 *chorten*) e un terzo sulla strada che dal villaggio di Trongsa scende verso il distretto del Bumthang, non lontano da un alto valico. Un cumulo di questi minuscoli reliquiari è situato in una rientranza rocciosa nelle vicinanze di un luogo sacro, nella valle di Tang, nel distretto del Bumthang; si tratta di uno specchio d’acqua formato da un torrente e noto come Membartsho, ‘Lago Ardente’. Questo piccolo lago è venerato perché un santo, Pema Lingpa, dopo avere avuto una visione di Guru Rimpoche che gli porgeva una pergamena, vi si tuffò con una lampada accesa e tornò poi in superficie con uno scrigno contenente un ‘tesoro’ costituito da oggetti sacri e reliquie (un cranio rituale e una statua di Buddha) e con la lampada che ‘miracolosamente’ non si era spenta.

I cumuli di *micro-chorten* sono quindi indubbiamente una forma di demarcazione religiosa del territorio e sono sacri e intangibili come i grandi *chorten* e i *lhakhang*. Un'altra caratteristica di questi siti commemorativi va messa in evidenza: essi non si trovano *mai* nelle vicinanze di un villaggio. La lettura della loro disposizione sul territorio sembra suggerire l'idea che la commemorazione si coniughi con l'esigenza di creare una debita distanza fra i vivi e i morti; in altre parole la creazione di questi reliquiari collettivi in luoghi isolati rappresenta la proiezione spaziale della credenza secondo cui gli spiriti dei defunti, dopo essere stati giudicati dal Signore della Morte, Shinje Chhogyel, vengono inviati in un luogo nell'Aldilà (paradiso o inferno) a *debita distanza* dal mondo dei vivi. Non è da escludere che nel culto dei *micro-chorten* si manifesti un'influenza dell'antica religione Bon, che abbondava di riti concernenti la morte e il viaggio dei defunti verso l'Aldilà (Gyatso, 1987: 46).

Le bandierine di preghiera sono, insieme ai *micro-chorten*, una forma di demarcazione religiosa del territorio 'diffusa' e di natura non istituzionale ma popolare. Sono bandierine su cui viene stampato il testo di una preghiera, testo precedentemente inciso su un blocco di legno e poi trasferito sulla stoffa della bandierina. Rappresentano una forma di muta invocazione della benedizione delle divinità, di cui richiedono la protezione per i vivi e i defunti. Sino di cinque diversi colori (bianco, giallo, verde, blu e rosso) che simboleggiano i cinque elementi naturali (rispettivamente ferro, terra, legno, acqua e fuoco) e al tempo stesso le cinque direzioni secondo la cosmologia indo-buddista (i quattro punti cardinali e il centro). Il cinque ha un ulteriore significato simbolico in quanto questo è il numero dei Buddha della meditazione, i *dhyani*.

Le bandierine vengono appese ad una cordicella le cui estremità sono legate di solito a due alberi in modo da formare una specie di festone. Questi festoni, a decine, riempiono i boschetti sui passi montani. Festoni di bandierine coprono anche i parapetti dei ponti che attraversano i fiumi. Le bandierine di preghiera sono quindi collocate in luoghi particolari: fiumi e valichi perché si ritiene che il vento (che soffia impetuoso ad alta quota) e l'acqua che scorre portino con sé le preghiere e le conducano fino alle divinità, per invocare la loro protezione. Queste bandierine infatti sono chiamate *lungdhar*, 'bandiere del vento'. Poiché passi montani e fiumi sono gli stessi luoghi in cui di frequente vengono eretti *chorten*, questi due elementi di demarcazione religiosa dello spazio (bandierine e *chorten*) sono spesso associati; tuttavia le bandierine possono avere anche altre collocazioni, ad esempio in prossimità di un *lhakhang* (un tempio). In altri casi ancora vengono appese in prossimità di un luogo considerato sacro come ad esempio il già citato Lago Ardente.

Oltre alle *lungdhar* vi sono le *manidhar*, su cui sono stampate preghiere rivolte al Buddha della Compassione perché protegga i defunti; una *mandihar* viene commissionata dai parenti quando muore un membro della famiglia (così come viene fatto confezionare da un artigiano un *micro-chorten* con le ceneri del defunto raccolte dopo la cremazione). La preghiera stampata sulla bandierina serve a liberare il defunto dai suoi peccati.

Altre bandierine (*goendhar*) sono appese sui tetti delle case per invocare la benedizione del già citato Mahakala (o Yeshe Goenpo), forma tantrica di Šiva, signore di tutti gli

spiriti protettori che vivono sui monti. Vi sono infine le grandi bandiere (*lhadhar*, 'bandiere di dio') che sono appese ad alti pennoni davanti agli *dzong*, sulle quali non è stampata alcuna preghiera e che rappresentano la vittoria sulle forze malefiche.

Considerazioni finali

Queste note sono frutto di una breve ricognizione etnografica condotta con l'assistenza di un informatore locale nel Bhutan occidentale e centrale, nelle valli di Paro, Thimpu, Punakha e Bumthang. I dati esposti costituiscono solo gli elementi preliminari da cui partire per verificare e approfondire l'ipotesi proposta, secondo cui la demarcazione religiosa del territorio (fenomeno in sé ovviamente non peculiare del Bhutan ma riscontrabile in ogni contesto religioso) assume in questo paese una configurazione particolare e assai complessa, caratterizzata dalla presenza parallela di più reti semantiche le quali, pur nella loro differenza, rappresentano un tutto coerente in cui - come si è detto - spazio geografico, spazio sociale e mondo invisibile si saldano. Emerge così una complessa e articolata organizzazione simbolica dello spazio che a sua volta organizza le categorie cognitive indigene creando un effetto di 'naturalizzazione' dell'ordine sociale.

Una volta individuate quelle che a mio parere sono le forme e i livelli in cui si articola la semantizzazione del territorio in chiave religiosa e analizzati i nessi che intercorrono fra le reti semantiche e la struttura del potere, la cosmologia, il corpus mitico e il culto degli antenati, resta ampio spazio per ulteriori indagini e approfondimenti. E' infatti ipotizzabile che gruppi locali, strati e categorie sociali (ad esempio comunità rurali, abitanti scolarizzati dei centri urbani, monaci, esponenti dell'élite politica) abbiano elaborato specifiche varianti della configurazione simbolica dello spazio geografico, sociale e religioso di cui si è detto, varianti che pur condividendo elementi significativi (in particolare la naturalizzazione dell'ordine sociale) possono presentare anche differenze altrettanto significative da un punto di vista etnografico.

Adottando una più ampia prospettiva comparativa, si può poi estendere l'analisi alle altre aree himalayane. Infatti forme di demarcazione del territorio di carattere religioso sono presenti anche in Nepal; ad esempio le perimetrazioni simboliche delle città realizzate mediante la collocazione dei cosiddetti 'templi delle otto madri', le *Aṣṭamaṭṛka* (Toffin, 1993: 98-110) che in realtà non sono templi ma semplici pietre, ognuna delle quali è associata ad una direzione (i quattro punti cardinali e i quattro punti intermedi). Tuttavia, pur essendo in Nepal la tendenza a demarcare il territorio con simboli religiosi assai significativa, le configurazioni culturali che abbiamo descritto in queste pagine sono peculiari del Bhutan. Le differenze fra Nepal e Bhutan sono profonde, nonostante il comune sostrato indo-buddista; un fondamentale fattore di differenziazione è costituito dalla presenza in Nepal di strutture urbane pluriscolari, che sono invece assenti in Bhutan, paese da sempre privo di città, abitato solo da allevatori semi-nomadi e da coltivatori aggregati in piccoli villaggi situati in prossimità degli *dzong*. È indubbio che il tessuto urbano abbia inciso profondamente sull'evoluzione delle pratiche religiose nell'area nepalese.

Non possiamo escludere che forme di concettualizzazione religiosa dello spazio analoghe a quelle qui esaminate possano essere presenti anche in Tibet, dove si trovano monasteri-fortezza simili a quelli bhutanesi e dove numerosi templi sono associati al mito precedentemente citato della diavolessa incatenata. Questo lavoro di comparazione deve però essere affidato a future, eventuali ricerche. Queste brevi note non possono che essere la premessa di più sistematici e approfonditi studi sull'organizzazione simbolica dello spazio e sulla struttura sociale tradizionale nel Bhutan.

Riferimenti bibliografici

Barth F., Unni W., 2011, *Situation of Children in Bhutan: An Anthropological Perspective*, Thimpu: Center for Bhutan Studies.

Bruskeland I., 2001, *On Bhutanese and Tibetan Dzongs*, «Journal of Bhutan Studies», (5) 2: 8-41.

-- 2003, *On Sacred Architecture and the Dzongs of Bhutan*, Oslo: Arkitekt hogskolen.

Buffetrille K., 1996, *Montagnes sacrées, lacs et grottes. Lieux de pèlerinage dans le monde tibétain: Traditions écrites, réalités vivantes*, Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture.

Dorji P., 2013, *The State of Anthropology in Bhutan*, «Asian and African Studies», 12 (2): 147-156.

Gyatso J., 1987, *Down With the Demoness: Reflections on a Feminine Ground in Tibet*, «The Tibet Journal», XII (4): 38-53.

Huber T., 2008, *The Holy Land Reborn*, Chicago: The University of Chicago Press.

Martin M., 2007, *Re-Assessing the Supine Demoness: Royal Buddhist Geomancy in Srong btsan sgam po Mythology*, «Journal of the International Association of Tibetan Studies», 3: 1-47.

Miller J.R., 1998, *The Supine Demoness (Srin mo) and the Consolidation of Empire*, «The Tibet Journal», XXIII (3): 3-22.

Pommaret F., 2002, *La danse des Huits Catégories de Dieux et Démons au Bhoutan*, in K.Buffetrille & H.Diemberger (eds.), *Territory and Identity in Tibet and the Himalayas*, Leyden: Proceedings of the 9th IATS, Brill, , pp. 159-78.

-- 2003, *Etres soumis, Etres protecteurs. Padmasambhava et les Huits Catégories de Dieux et Démons en Bhoutan*, «Revue d'Etudes Tibétaines», 2: 40-66.

-- 2004, *Yul and yul lha. The Territory and its Deity in Bhutan*, «Bulletin of Tibetology», 40 (1): 39-67.

-
- 2008, Protectors of Bhutan. The Role of Guru Rimpoche and the Eight Categories of Gods and Demons, in J.Ardussi & S.Tobgay (eds.), *Written Treasures of Bhutan*, Thimpu: National Library Of Bhutan, pp. 305-40.
- 2009, *Les revenants de l’Au-delà dans le monde tibétain*, Paris: CNRS Éditions.
- Scarduelli P., 2013, *Una celebrazione della regalità divina. La festa dell’Indra Jatra a Kathmandu (Nepal)*, «Humanitas», LXVII (5-6): 152-74.
- Sharma B., 2005, *Lhops (Doya) of Bhutan: An Ethnographic Account*, New Delhi: Akansha Publishing House.
- Sita G., 2004, *The Vital Link: Monpas and Their Forests*, Thimpu: Center for Bhutan Studies.
- Sonam W.,1990, The Brokpas: A Semi-nomadic People in Eastern Bhutan”, in N.K.Rustomji, C.Ramble (eds.), *Himalayan Environment and Culture*, Shimla: Indian Institute of Advanced Study, pp. 141-158.
- Toffin G., 1984, *Société et religion chez les Néwar du Nepal*, Paris: CNRS.
- 1992, *The Indra Jatra of Kathmandu as a Royal Festival. Past and Present*, «Contributions to Nepalese Studies», 19 (1):74-92.
- 1993, *Le Palais et le Temple. La fonction royale dans la vallée du Népal*, Paris: CNRS.