



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

In Antropologia culturale, etnologia, etnolinguistica

Tesi di Laurea

Un'ontologia sciamanica e buddhista

Un caso di studio di etica ambientale in Sikkim

(India)

Relatore

Ch. Prof. Stefano Beggiora

Laureando

Alessandro Mannarini

Matricola 852489

Anno Accademico

2021 / 2022

RINGRAZIAMENTI

Vorrei dedicare questo lavoro a tutte le persone che mi hanno aiutato, sostenuto e accompagnato.

Il primo grazie è per mia madre e mio padre, per quello che mi hanno insegnato con pazienza e dedizione.

Al secondo posto, vorrei esprimere tutta la mia gratitudine e stima nei confronti del mio relatore, persona eccezionale e mentore prezioso.

Grazie a tutti i compagni di avventure in Sikkim, senza i quali non avrei potuto fare passi importanti. Sono grato a Kikila per lo spirito di amicizia e accoglienza, come per l'ineguagliabile supporto sul campo che più di una volta mi ha consentito di andare avanti.

Grazie al mio tour operator, Gopal (e alla sua famiglia) perché ha saputo comprendere i miei interessi e mi ha accolto nella sua cerchia con calore.

Una menzione è d'obbligo per tutti i ricercatori che mi sono venuti incontro, investendo il proprio tempo per assistermi (inestimabili le indicazioni di Anna Balikci; le valide indicazioni di Claire Scheid; i suggerimenti bibliografici da Davide Torri).

Un grazie viene dal cuore per tutti i residenti di Yaksum con cui ho avuto la possibilità di parlare, e che spero di poter rivedere presto.

Sommario

INTRODUZIONE	4
SITUARSI NELL'ANTROPOCENE. Natura e cultura in Bruno Latour e Donna Haraway	17
SIKKIM: ONTOLOGIE INDIGENE, TERRITORIO E RESPONSABILITÀ ETICA	27
Beyul: prospettive, significati, influenze.....	34
«Lepcha-mondo»: uno sguardo bifocale tra il <i>mun/bongthing</i> e i lama.....	42
Due esempi: i mondi divini in Bird-David e Ishii	51
Laso Mung: le fondamenta sciamaniche di un cosmo sempre instabile	54
Tra ieri e oggi: alcune differenze nella prospettiva nativa lepcha	57
Sul destino degli animali dopo la morte. La sostituzione delle offerte di sangue con offerte vegetali o effigi.....	60
Prospettiva future: le nuove generazioni, il rapporto con l'ambiente e il cambiamento climatico.....	65
L'importanza di un approccio virtuoso: l'ambiente oggi nella prospettiva bhutia.....	68
Le virtù come base di una responsabilità etica ambientale nel Buddhismo	71
CONCLUSIONI	83
APPENDICI	104
Interviste	104
17/05, monastero di Dubdi, Yaksum. Intervista a lama Tshering, abate	104
18/05, monastero di Dubdi, Yaksum. Intervista a lama Tshering, abate, a proposito delle varietà di tamburi presenti all'interno del tempio.....	108
19/05, Yaksum. Intervista a Pritam G., reporter.....	109
21/05, Yaksum. Intervista telefonica a Lamit Lepcha, funzionario governativo.....	113
22/05, Yaksum. Intervista a Pema C. Lepcha, impiegata nel settore dell'istruzione.....	114
24/05, monastero di Dubdi, Yaksum. Intervista a lama Tshering, abate	124
25/05, Chongrang, distretto occidentale. Intervista a Jambo Lepcha, Bongthing. Traduzione tramite intervento di Lamit Lepcha.....	127
27/05, Yaksum. Intervista a Tshering U., direttrice di una ONG presente sul territorio locale	132
BIBLIOGRAFIA	135
SITOGRAFIA	142

When a certain plant starts to flower you know it's time for the fish to go upstream so you get ready for trapping and when the leaves drop from the trees, you know the fish will come downstream so then you set a trap. There is a tree where the leaves change from green to red and that is the time, the Yeti, or some kind of big ape, it is the time for them to come. So in the village, high up in the hills, when these leaves are red, it's time for these things to move around. That's how we the Lepchas are connected to nature and in that way there are so many things.

[Intervista a Dawa Lepcha, in Little, K. (2007). "Lepchas Hunters' Narratives of Their Hidden Landscapes". *Bulletin of Tibetology*, 43(1-2), 95]

INTRODUZIONE

A che cosa pensiamo quando abbiamo di fronte un racconto, una testimonianza, un resoconto di indagine etnografica? Si tratta di generi differenziati per forma e contenuto, uniti dall'intento di veicolare un messaggio o una serie di idee. Eppure, che cos'è che convenzionalmente andiamo a cercare e riconosciamo nella struttura? Un inizio, che funga da premessa o principio rispetto a ciò che verrà sviluppato; una sezione centrale, la cui articolazione è la materia viva dell'analisi; delle conclusioni che, al pari del processo di lavorazione del metallo nella forgia - reso incandescente e battuto con forza tramite pesanti colpi su ambo i lati e poi lasciato a raffreddare nell'acqua -, irrobustiscano l'intero apparato sulla base di ciò che è stato detto, fatto e osservato. Quello che ci aspettiamo è, detto altrimenti, una sequenza di eventi ordinati secondo un principio di linearità ed esposti in accordo ad un patto di garanzia di qualche tipo. Le parole chiave, entrambe con la propria dose di problematicità, sono linearità e garanzia, proprio perché la domanda che dovrebbe sorgere spontaneamente da porsi sarebbe: "rispetto a chi e rispetto a che cosa?".

Uno sviluppo lineare ci sembra imprescindibile per motivi di coerenza logica: non ci può essere la fine senza l'inizio, secondo l'assunto che detta che ciò che segue dopo non può avere luogo prima di ciò che non sia già avvenuto in precedenza. Seguendo questa impostazione, gli effetti non possono verificarsi prima della causa che li ha generati. Dal punto di vista del pensiero, ciò che è avvenuto anteriormente in un dato arco cronologico diventa così importante da produrre un effetto a cascata, in cui lo sforzo intellettuale si vota alla ricerca della causa della causa nella pretesa di arrivare ad un principio primo. Il tempo è una dimensione fondamentale dell'esistenza da cui nulla può sottrarsi, sia a livello individuale sia a livello collettivo. Questo vale anche per le scienze umane, che non possono in alcun modo prescindere dall'idea di una freccia temporale orientata¹. È però d'obbligo far notare che parlare di temporalità oggi induce a chiedersi se si stia parlando del tempo al singolare o di

¹ Prigogine, I.; Stengers, I. [1981] (1999). *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*. Torino: Einaudi, IX.

una pluralità di tempi, seguito da una riflessione su ciò che è associato al concetto di tempo nei termini di immutabilità eterna o cambiamento continuo ed irreversibile.

Si tratta di chiamare in causa un dialogo di lunga data (a tratti quasi una diatriba) tra il pensiero scientifico e il pensiero filosofico, che ha preso forma all'interno del contesto europeo e ha finito, suo malgrado, per assumere un'importanza tale da influire sullo sviluppo del rapporto storico tra le società e del rapporto tra l'essere umano e l'ambiente. Di questa peculiare evoluzione che ha coinvolto anche i rapporti sociali ed economici ne hanno dato una meravigliosa descrizione Prigogine e Stengers in *La nuova alleanza*. È significativo il sottotitolo, *Metamorfosi della scienza*, poiché questo ha direttamente a che fare con il nucleo dell'opera, ovvero sostenere un nuovo punto di vista: una nuova scienza dei processi non lineari, fondata su strutture e caos dissipativi, che sovverte le categorie tradizionali della fisica che associano l'intellegibilità all'ordine, alla regolarità, alla predicibilità². Si tratta di un'evoluzione della scienza lontana dall'equilibrio, in cui l'elemento principale è la rivalutazione positiva della definizione di caos, che porta a un allargamento, e quasi una rottura, dello schema concettuale classico. Il caos appare non più come ostacolo. È ormai elemento unificatore delle «leggi della natura», che non descrivono più un mondo chiuso e sottomesso a un'intellegibilità deterministica, ma un mondo aperto, ove la categoria di probabilità, cioè di possibilità, è fondamentale³. Leggi che concernono la probabilità di evoluzione in un futuro che tuttavia non determinano e che “non negano l'avventura umana, di cui costituiscono una delle più alte realizzazioni, ma al contrario, affermano il carattere irriducibile di ciò senza cui questa avventura resterebbe priva di significato.”⁴ Il fascino del modello della *Nuova alleanza* sta nell'unire, tramite il caos, l'irreversibilità e l'esistenza stessa della materia e nell'applicare questo modello alla cosmologia: rispetto alla singolarità originaria del Big Bang, si contempla l'ipotesi di una instabilità che avrebbe prodotta tutta in una volta, in maniera irreversibile, la curvatura dello spaziotempo e il passaggio all'esistenza⁵. “Mentre Stephen Hawking propone di

2 Ivi, p. XI.

3 Ivi, pp. XIV-XV.

4 Ivi, p. XVI.

5 Ivi, p. XV.

spazializzare il tempo, noi perveniamo al contrario a una temporalizzazione dello spazio.”⁶

Verrebbe naturale da chiedersi cosa abbia a che vedere questa prospettiva, per quanto sicuramente suggestiva, con le scienze umane e con l’antropologia. Non ho potuto fare a meno di pensare alla definizione che Roy Wagner ha dato per sapere a cosa serva l’antropologia di Viveiros De Castro, ovvero a cosa serva il prospettivismo: “[...] serve a mettere in movimento il pensiero [...] è o può essere una matrice prospettica che genera il progredire del pensiero nel tempo. Mentre lo spazio è eternamente presente [...] il tempo non lo è mai. [...] Dovunque si vada, si è sempre *nello* spazio del «qui»; in qualunque tempo ci si trovi, si è sempre sbalzati *fuori* dal presente dell’«ora», verso la memoria del passato o il progetto del futuro. Eppure, o meglio, proprio per questo, la distruzione, la desertificazione di uno spazio è o può essere anche la depredazione di un tempo, tanto passato come futuro.”⁷ Il collante che lega l’indagine sulla fisica e lo studio antropologico noto come prospettivismo sta nel riconoscimento e nella rivisitazione del concetto di tempo e nell’apertura alla pluralità.

Da una parte, le scienze della natura si sono liberate – sia a livello macroscopico che microscopico – da una concezione ristretta della realtà oggettiva che pretendeva di dover negare la novità e la diversità in nome di una legge universale immutabile⁸. La fisica oggi non nega più il tempo, né la sua direzione e riconosce che: “Ogni essere complesso è costituito da una pluralità di tempi, ognuno dei quali è legato ad altri con articolazioni sottili e multiple.”⁹ Aprendosi all’imprevedibilità, le scienze si sono aperte al dialogo con la natura, cioè con un mondo al quale apparteniamo e alla cui costruzione partecipiamo attivamente¹⁰. Vale a dire che gli scienziati hanno abbandonato ogni pretesa di extraterritorialità teorica e culturale: la comunità scientifica non può dichiararsi estranea alla cultura in seno a cui si sviluppa e a cui contribuisce!¹¹

6 Ivi, p. XIII.

7 Brigati, R. (2019). “In Amazonia e altrove, ovvero a cosa serve l’antropologia secondo Viveiros De Castro”, in Viveiros De Castro, E. *Prospettivismo Cosmologico in Amazonia e altrove*. Macerata: Quodlibet, 9-10. Cfr. Wagner, R. (2012). “I fatti costringono a credere in essi”, postf.

8 Prigogine, I; Stengers, I., *op. cit.*, p. 271.

9 Ivi, p. 274.

10 Ibid.

11 Ivi, p.18. Per «extraterritorialità culturale», v. Moscovici, S. (1974) “Quelle unité de l’homme?”. Moscovici, S.), *Hommes domestiques et hommes sauvages*. Paris: Bourgois.

Dall'altra parte, le scienze umane in ambito antropologico hanno assistito ad una «rivoluzione silenziosa»¹², una discussione all'interno di un ambito noto come «svolta ontologica», di cui fanno parte autori come Eduardo Viveiros De Castro, Bruno Latour, Alfred Gell, Roy Wagner, Marilyn Strathern ecc. Ciò che questi autori hanno in comune è il fatto di evidenziare i vantaggi di spostare il focus dalle questioni di conoscenza e di epistemologia a quelle di ontologia. Il dilemma che l'antropologia ha riscontrato è stato aver supposto che la stessa disciplina fosse un'episteme, anzi l'episteme delle altre epistemi¹³. La pervicacia di questo presupposto si deve, stando a Viveiros De Castro, al fatto che è un diretto corollario della «nostra» ontologia, quella dei moderni euro-americani. Il presupposto che tanto l'antropologia quanto il suo oggetto abbiano un carattere epistemico deriverebbe dalla semplificazione radicale della nostra ontologia, ad opera dell'influenza cartesiano-kantiana, in due principi: *res extensa* e *res cogitans*, materia e mente, rappresentazione e realtà, natura e cultura¹⁴. La riduzione dell'ontologia ha avuto come effetto collaterale l'iper-complicazione dell'epistemologia: se viviamo tutti nello stesso mondo – un mondo in cui gli oggetti e le cose sono stati pacificati e silenziati – agli scienziati sociali non resta che il compito di chiarificare le varie sistematizzazioni del sapere, che offrono rappresentazioni differenti di questo mondo unico¹⁵. Il fatto che la materia (Natura) sia stata relegata ad un ruolo di totale passività ed indifferenza è risultato fondamentale, poiché ha portato a credere che la natura non potesse che essere una e una soltanto, piatta, omogenea ed universale, mentre molteplici potevano essere le rappresentazioni che di essa produce la mente (Cultura). L'effetto più tragico dell'ontologia moderna sta proprio nell'aver ricondotto la differenza di altre ontologie all'interno di se stessa, riducendole a mere sfumature dell'identico. Nel tempo l'ontologia moderna ha consolidato la sua morsa asfissiante, finendo per ac-

12 Cfr.: Henare, A.; Holbraad, M.; Wastell, S. (eds.) (2007). *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. New York: Routledge, in Brigati, R.; Gamberi, V. (a cura di) (2019). *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*. Macerata: Quodlibet.

13 Cfr.: Wagner, R. (1981). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press; Strathern, M. (1990). "Artefacts of History: Events and the Interpretation of Images", in Siikala, J. (ed.), *Culture and History in the Pacific. Transactions*, 27. Helsinki: Finnish Anthropological Society.

14 Viveiros De Castro, E. (2019). *Prospettivismo Cosmologico. Cit.*, pp. 139-40.

15 Henare, A.; Holbraad, M.; Wastell, S. (eds.) (2007). *Thinking Through Things*, in Brigati, R.; Gamberi, V. (a cura di) (2019). *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia. Cit.*, 203.

quisire uno status praticamente normativo: “Con un colpo di mano di una discrezione esemplare, la nostra ripartizione degli esseri e delle cose era diventata la norma e nulla poteva esimersene.”¹⁶

Per uscire da questo drammatico impasse, gli esponenti della svolta ontologica hanno protestato contro la riduzione di «ontologia» a sinonimo (contestuale) di «cultura»; difatti una tale comprensione azzerava l'importo ontologico di ogni differenza. La via d'uscita da questo circolo vizioso è stata trovata nel rifiuto di attribuire la differenza alla cultura e la somiglianza alla natura, ovvero sia nel mettere da parte il modello mono-naturalismo/multiculturalismo. Allo scopo di poter prendere sul serio gli altri, senza dover ridurre le concezioni a «visioni del mondo», è stato necessario intendere le concezioni come enunciazioni di diversi «mondi» o «nature». L'idea di «mondi multipli» fa leva sull'obbligo di dover riconoscere che i nostri concetti, in ultima analisi, non possono essere in grado di tradurre concetti diversi.

Ancora una volta, un esempio eccellente è costituito dal prospettivismo cosmologico di cui si è fatto portavoce emerito Viveiros De Castro, una rivoluzione filosofica: non più multiculturalismo ma multi-naturalismo. La concezione amerindia inverte le proporzioni del paradigma Natura-Cultura, rilevando come elemento universale una cultura umana (unità spirituale) e una differenziazione della natura che si esprime tramite la diversità corporale¹⁷. Attenzione! Non è che le culture amerindie abbiano un altro concetto di natura, ma è anzi il caso di dire che in esse non esiste tale nozione con le caratteristiche univocistiche e dicotomiche che noi le riconosciamo. L'utilizzo del termine di natura da parte dell'antropologo è da considerare solamente un espediente politico per trascendere il vecchio, abusato concetto facente parte della coppia dicotomica moderna. Per il pensiero amazzonico quindi la prospettiva è una sola (quella umana), mentre i mondi su cui la prospettiva svetta sono tanti quanti i diversi tipi di corpi possibili. “«La» natura è quindi multipla in due sensi [...] per un verso sono diversi i corpi dei soggetti, le loro nature specifiche [...]; ma per l'altro sono diverse anche le realtà, «le» nature appunto, che si schiudono a partire da questi corpi. E parallelamente la cultura è unica in due sensi: perché unica è la forma della soggettività, e perché ciò

16 Descola, P. [2005] (2020). *Oltre natura e cultura*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 5.
V. Gyekye, K. (1997). *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. New York: Oxford University Press, in Blaser, M. (2009). “Political Ontology. Cultural Studies without ‘cultures’?”. *Cultural Studies*, 23 (5-6), 875.

17 Viveiros De Castro, E. *Prospettivismo Cosmologico*. Cit., p.32.

che «si vede» o anche «si fa» ponendosi nella prospettiva del soggetto segue moduli uniformi di socialità (abitare, accoppiarsi, inebriarsi ecc.).”¹⁸

L’unità spirituale che prima abbiamo definito umana merita di essere spiegata. Tutti gli esseri si vedono come noi vediamo noi stessi, secondo una prospettiva che non ha propriamente nome (anche se Viveiros De Castro argomenta in difesa di una posizione antropomorfa ma non antropocentrica). Per aiutare a comprendere questo aspetto, in merito a come gli esseri vedono se stessi, è utile quella che Wagner chiama un’inversione figura-sfondo: ognuno si vede come figura rispetto a uno sfondo, rispetto a cui spicca¹⁹. La qualità comune che mette in rapporto gli esseri - sorprendentemente - non è la somiglianza bensì la metamorfosi, la capacità di passare da uno stato ontologico all’altro. Occorre, per amor di chiarezza, specificare che non si sta facendo riferimento alla metamorfosi nei termini della nostra ontologia euro-americana. Il concetto occidentale di realtà ammette solo una realtà al singolare, riconoscendo al più che ci sono molteplici ambiti, spazi in cui ci si può dislocare, ma sempre rimanendo all’interno di questo mondo. Una dislocazione intesa come uscita dall’universo noto poteva verificarsi solo attraverso il cambiamento di condizione che conduce dal mondo terreno al mondo ultraterreno; una metamorfosi intesa dunque come un cambiamento di condizione che si da una sola volta, senza poter tornare indietro²⁰. Nella metafisica del multinaturalismo la capacità di trasformarsi radicalmente è una possibilità sempre aperta: non una categoria teorica esplicativa, ma un processo vitale, un’esperienza e una pratica sociale che fornisce la chiave della pluralità ontologica²¹.

Il prospettivismo è uno tra i più eclatanti esempi della contro-rivoluzione copernicana messa in atto, in tutta la sua portata, nella rivalutazione delle cosmologie indigene. Esplorare gli orizzonti ontologici permette di arrivare a realizzare che ci sono altri mondi reali, pluriversi alternativi di senso compiuto che non condividono gli stessi assunti e presupposti, proprio perché le relazioni tra le parti si reggono su premesse differenti. Ed è attraverso un accorto tentativo di traduzione, attento a non tradire il messaggio originale, che sappia valutare l’ambiguità di fondo che esiste nello spazio tra due linguaggi, che queste realtà possono trovare lo spazio per emergere distinguendosi dai

18 Brigati, R. (2019). “In Amazonia e altrove, ovvero a cosa serve l’antropologia di Viveiros De Castro”, in Viveiros De Castro, E. *Prospettivismo cosmologico*. Cit. pp. 20-21.

19 Ivi, pp. 21-22. Cfr. Wagner, R., (2012). “I fatti costringono a credere in essi”, postf.

20 Ivi, p. 17.

21 Ibid.; ivi p. 22.

portati della modernità. Sottraendoci a quella tendenza unificatrice, implicita, moderna che vorrebbe a tutti i costi individuare una e una sola autentica realtà (monismo ontologico), accompagnata da una gamma di interpretazioni su come il mondo possa essere visto (finendo per mantenere e alimentare un dualismo epistemologico di fondo), diventa un dovere morale riuscire a dare corpo a tutte quelle voci che narrano di possibilità inevase.

Una storia non ha solo capacità denotativa o descrittiva, né può essere considerata come rappresentazione ingannevole di eventi e pratiche reali, in quanto la narrazione della vicenda diventa parte attiva dell'esecuzione degli atti di cui parla. Apprezzare una storia comporta cogliere quegli stessi elementi dotati di potere d'efficacia nell'agire sul mondo. Le parentesi ontologiche costituiscono modi di essere e agire nel (proprio) mondo: dedicarsi a questo studio equivale a dedicarsi seriamente all'alterità, riconoscendo che esistono non solo formazioni e collettivi, ma soprattutto relazioni, legami, connessioni parziali che non si formano dal nulla. Andare in cerca di nuove narrative significa anche e soprattutto diventare rapsodi di storie che ci parlino di allineamenti imprevisi e contaminazioni, toppe e rammendi; ovvero delle infinite combinazioni creative date dall'azione congiunta di agenti umani e non-umani nel loro vivere nel tempo dell'Antropocene. Ascoltare queste narrative premoderne ci riporta alla consapevolezza che stiamo sperimentando sulla nostra pelle gli effetti di una lunga serie di azioni e retroazioni, date dal coinvolgimento complesso di numerosi collettivi. Stiamo attraversando una nuova fase, in cui l'embriogenesi del futuro e l'attualità del presente perdono confini netti, sovrapponendosi, e rimangono esposti all'influenza di nuovi mostri, timori e speranze. Tradurre, comparare e studiare le ontologie native si costituisce come la premessa dell'atto di analizzare il presente dei premoderni, dal momento che in futuro potremmo aver bisogno di un esempio a cui volgerci. Per questi motivi è giunto il tempo di tradurre le idee native in un vocabolario concettuale, che abbia senso per noi senso senza arrivare a banalizzare e che sia il frutto di un'«equivocità controllata».²² I pluriversi premoderni pullulano di forme di vita a noi poco note, esseri a cui essendo stati accordati gli attributi di storicità e agentività è imputabile la capacità di agire performativamente sul mondo, con effetti concreti.

22 Viveiros de Castro, E. (2004). "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2: (1-1). Passim.

Vivendo noi nell'Antropocene non ci rimane che soffermarci a riflettere e chiederci quale sia realmente la portata di questa differenza nell'intendere il mondo. Resistere nell'Antropocene significa anche combattere la decomposizione materiale dei paesaggi, ma la resistenza umana è destinata a confrontarsi con forze storiche e fisiche, personali e a-personali, nonché a fare i conti con la ritrosia opposta dalla materia. La resistenza della materia ci obbliga a misurarci con forze inumane e non umane: essa ha memoria e potere; lungi dall'essere passiva, la materia vibra e si contorce; è "un campo di «forza congregazionale» che gli esseri umani condividono con innumerevoli attori non umani in una coreografia di azione emergente che costituisce il tessuto degli eventi."²³ Questa frizione ricorrente da una parte ci minaccia, ma dall'altra assicura anche la nostra sopravvivenza. Tutto dipende dal grado di responsabilità con cui siamo in grado di rispondere degli e agli effetti delle nostre azioni, dal momento che siamo parte dell'essere delle cose in quanto soggetti attivi, emotivi e cognitivi, aldilà del dualismo riduttivo che distingue l'agire intenzionale umano dalla presunta passività della materia; parte di questa responsabilità sta nella comprensione che la materia ha invece potere, desiderio, capacità di agire. Resistere ed essere responsabili diventano allora gesti creativi per riportare alla memoria un'umanità lacerata ed esausta.

Il modo in cui gli esseri umani percepiscono e si adattano agli effetti di scala planetaria della propria presenza è rilevante sia sul fronte cosmologico che sul fronte delle pratiche ecologiche, poiché entrambi gli ambiti sono di notevole pertinenza nel fondare e orientare comportamenti e decisioni umane. Includere cosmologia ed ecologia tra i campi d'indagine trans-disciplinare è utile per evitare di rimanere invischiati lungo quella traiettoria infelicemente nota per aver voluto collocare l'essere umano al centro di qualsiasi universo di senso, assegnandogli in maniera del tutto autoreferenziale il primato assoluto dell'esistenza: l'antropocentrismo. Osservando ciò che ha luogo ad entrambi i livelli ci si può accorgere che non esistono fenomeni isolati, che non c'è identità che non sia fondata su nessi relazionali: "to be is to be related"²⁴, ogni elemento esiste in virtù di ciò che lo collega al mondo circostante.

23 Cfr. Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, in Iovino, S., (2020), "Il chewing gum di Primo Levi. Piccola semantica della resistenza al tempo dell'Antropocene", in *MLN*, 35 (1), 241.

24 Mickey, S. (2018). "Cosmology and Ecology", in DellaSala, D.A.; Goldstein, M.I (eds.). *The Encyclopedia of the Anthropocene*, 4, 153.

I concatenamenti di causa ed effetto tramite cui possiamo discernere il riflesso degli eventi cosmologici sulle azioni umane si dimostrano della stessa natura degli eventi che accadono a livello ecologico, rendendo evidente quanto sia fittizia la separazione dei due livelli; si può arrivare a dire che l'ecologia sia l'insieme dei processi cosmologici che interessano la coesistenza sulla terra, e rimarca l'appartenenza ed inter-compenetrazione della parte umana con le altre parti e comunità presenti sul pianeta.

Essere in grado di cogliere il parallelismo tra gli spazi cosmici e terrestri sposta l'attenzione su cosa debba essere realmente al centro di ciò che informa i nostri valori. Realizzare che può non esistere un centro può voler dire sviluppare e adattarsi a una nuova dimensione dell'etica in chiave non antropocentrica. Ed è ponderando una radicale e auspicabile redistribuzione dell'*agency* tra umani e non umani che ci si accorge che le crisi ecologiche non sono solamente problemi dell'ambiente (o della Natura), da opporre ai problemi della società (o della Cultura). Ogni crisi ecologica non fa altro che esporre alla luce del sole le cuciture e i grovigli intricati che tessono la storia delle comunità umane e non-umane in quanto assieme e collettivi, contribuendo a smontare la credibilità della moderna separazione tra cultura e natura e tra fatti e valori. Allontanarsi da un'ontologia naturalista che stabilisce una divisione gerarchica tra il mondo fisico - governato da meccanismi naturali e concepito come senza ragione e agentività - e l'essere umano va di pari passo con la riformulazione di un paradigma cosmico, assiologico and epistemico, e quindi anche l'abbandono di una spiegazione teleologica in termini di strutture o valori al centro di tutto. Abbiamo bisogno di ontologie che ci parlino di commistioni liberatorie, di unioni rigenerative, che ci consentano di resistere ed evitare di affossarci nell'indolenza dell'epistemologia moderna.

Le ontologie indigene serbano prospettive di enorme interesse ampliando il discorso sulla responsabilità umana, i rapporti multispecie, il legame fisico e spirituale tra la comunità e il territorio, spingendo a pensare l'attuale crisi vissuta dall'*anthropos* come a una fenomenale occasione di svolta metamorfica. Se nella medicina antica *krisis* era il momento della virata, dell'inversione di rotta della malattia in cui questa cambiava natura ed era possibile comprenderne il corso²⁵, la crisi è anche evento che conduce a trasformazioni

25 Conforti, M. (2020), "Crisi. Politiche del tempo all'epoca del coronavirus", in Guigoni, A.; Ferrari, R. (a cura di). *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*. Danyang: M&J Publishing House, 61.

altrimenti inarrivabili e genera del possibile “reale”²⁶. Ed è in relazione alle ontologie indigene che questa parentesi apertasi alla straordinarietà del possibile può costituirsi in un canale di navigazione per la nostra svolta, per distaccarci dall’infelice eredità della modernità, lasciarci alle spalle la volontà di potenza e l’ossessione per il controllo e svuotare quel contenitore, ormai sbecato e tagliente, noto come (mono) natura - (multi) culture.

Il cosmo come percezione e concezione, modo di vedere e vivere l’universo secondo le religioni indigene, rimane essenziale per comprendere quel particolare fenomeno costituito dagli sciamanesimi indigeni, che costituiscono l’oggetto di interesse di questa tesi. La letteratura che si è occupata di dare spazio ai fenomeni sciamanici è abbastanza vasta, a partire dai tentativi di formulare una più precisa definizione attraverso una disamina delle caratteristiche che coinvolgono la figura dell’operatore rituale protagonista. Ci sono ampie dissertazioni che si soffermano sul rapporto tra lo sciamano e la medicina, oppure la musica, senza dimenticare la caccia ed i suoi simboli. Una delle tematiche che possiamo caratterizzare come una costante è l’intima correlazione tra il fenomeno sciamanico e lo specifico contesto ambientale in cui questo si è manifestato. In un momento in cui religioni e spiritualità di diverse matrici si trovano a confrontarsi nella difficile ricerca di un’etica planetaria, comincia finalmente a essere dato il giusto peso al valore delle esperienze umane e delle conoscenze sull’ambiente di riferimento di popoli che sembravano sul punto d’essere travolti dalla storia²⁷.

È in sede di questo edificio discorsivo che è nato il mio interesse per il Sikkim. Il Sikkim è uno Stato federato dell’India, confinante con Cina (Tibet), Nepal, Bhutan e Bengala occidentale; al suo interno è diviso in quattro distretti (orientale, settentrionale, occidentale e meridionale). Prima di entrare a fare parte della Repubblica parlamentare federale indiana nel 1975, il Paese si era costituito sotto la guida della dinastia Chogyal in una monarchia buddhista himalayana nel XVII secolo²⁸. Dal 1861 lo Stato divenne di fatto un

26 Cfr. Ronchi, R. (2020). “Le virtù del virus”. *Doppiozero*, 8 marzo 2020. Milano, (<http://www.doppiozero.com/materiali/le-virtu-del-virus>). In Schirripa, P. “Futuri anteriori”, in Guigoni, A.; Ferrari, R. (a cura di). Ivi., p. 65.

27 Beggiora, S. (a cura di) (2019). *Il cosmo sciamanico. Ontologie indigene fra Asia e Americhe*. Milano: Franco Angeli, p. 12.

28 La questione in merito alla ricostruzione storiografica sikkimese è dibattuta. V. Mullard, S. (2011). *Opening the Hidden Land. State Formation and the Construction of Sikkimese History*. Leiden; Boston: Brill.

protettorato dell'India britannica, mantenendo questo status grazie alla ratifica di una serie di trattati fino al 1975. In quell'anno, a causa di una serie di eventi e condizioni quali l'occupazione cinese del Tibet nel 1959, la guerra sino-indiana del 1962-1963, rivolte civili contro la vecchia oligarchia feudale, si giunse all'annessione del Sikkim da parte dell'India²⁹. I principali gruppi etnici autoctoni sono bhutia³⁰ (anche noti come lhopo, da *lhopa* – «popolo dal Sud»; oppure denjongpa, cioè «abitanti della fertile valle» – da *bras mo ljongs*) e lepcha (anche noti come *rong-pa* o *mun-pa*)³¹, che sono stati tuttavia ridotti in posizione minoritaria a causa della massiccia presenza nepalese. Si registra un ricco pluralismo linguistico: stando al *Linguistic Survey of India – Sikkim* (2009) si riscontra l'utilizzo di settantasei lingue (di cui ventidue facenti parte del gruppo linguistico indo-tibetano e indo-ariano), tra le quali il nepalese ha assunto lo status di lingua franca³², essendo la più parlata. Tra le quindici più adoperate figurano bhutia (appartenente al ramo tibetano della sottofamiglia tibeto-birmana, della famiglia linguistica tibeto-cinese), hindi, lepcha (lingua che rientra nel gruppo dei dialetti himalayani semplici non pronominalizzato, sottofamiglia tibeto-birmana della famiglia linguistica tibeto-cinese)³³, limbu, sherpa, tamang³⁴.

Secondo il *Census of India* del 2011 la situazione dal punto di vista religioso attesta un primato della religione induista (57%), seguita al secondo posto da una forte presenza buddhista (27,39%) e da una modesta influenza cristiana (9,91%)³⁵. I dati censori mancano di rilevare una forma di spiritualità

29 Cfr. Arora, V. (2007). "Assertive Identities, Indigeneity, and the Politics of Recognition as a Tribe: The Bhutias, the Lepchas and the Limbus of Sikkim". *Sociological Bulletin*, 56 (2), 195–220. In Bhutia, K. D., 2021 "Death by Poisoning: Cautionary Narratives and Inter-ethnic Accusations in Contemporary Sikkim". *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 15 (1), 65-84.

30 Anna Balikci fa notare che l'utilizzo del termine «bhutia» può ingenerare confusione, dal momento che il termine può indicare qualunque comunità buddhista dell'altopiano himalayano, dal Ladakh al Arunachal Pradesh, che faccia uso di un dialetto tibetano. Balikci, A. (2008). *Lamas, Shamans and Ancestors. Village Religion in Sikkim*. Leiden; Boston: Brill, 6.

31 «Lepcha» è un esoenonimo creato dalle comunità nepalesi, a cui ricorrono anche gli altri gruppi. I lepcha preferiscono parlare di sé ricorrendo all'endoenonimo «*mutanchi rongkup rumkup*», traducibile come «figli dei picchi nevosi o degli dèi». Cfr. Tamsang, K. P. (1983). *The Unknown and Untold Reality about the Lepchas*. Hong Kong: Luen Sun Offset, in Bentley, J. (2007). "'Vanishing Lepcha'. Change and Cultural Revival in a Mountain Community of Sikkim". *Bulletin of Tibetology*, 43 (1-2), 59.

Oppure «la prole prediletta delle montagne e della divinità». Si riferiscono a loro stessi anche come *rongkup* («figli delle montagne») o *rongagit* («tribù rong»). Cfr. Plaisier, H. (2007). *A Grammar of Lepcha*. Leiden: Brill. In Torri, D. (2011). "In the shadow of the devil: traditional patterns of Lepcha culture reinterpreted", in Ferrari, F.M. (ed). *Health and religious Rituals in South Asia. Disease, possession and Healing*. London; New York: Routledge, 149-65.

32 A partire dall'inclusione del nepalese nella Costituzione dell'India come una delle ventidue lingue ufficialmente riconosciute, con il Settantunesimo emendamento, 1992, il nepalese divenne una delle lingue ufficialmente parlate in Sikkim.

33 *Linguistic Survey of India. Sikkim Part I* (2009). India: Language Division, Office of the Registrar General (<https://censusindia.gov.in/nada/index.php/catalog/34829>), 31; 333.

34 Ivi, p. 7.

35 *Census of India* (2011). Census Organization of India.

sciamanica locale, nota come *munism* (utilizzato quasi intercambiabilmente con *bongthingism*); quondanche fosse possibile usufruire di un dato percentuale di qualche tipo, si ritrovano cifre inferiori al decimale per indicare un lento declino della partecipazione al fenomeno religioso. Questi dati, in realtà, esprimono in una forma facilmente afferrabile una situazione più articolata, non essendo in grado di infondere nel lettore il sentimento di un senso di appartenenza locale, che alberga nella coscienza dei gruppi etnici autoctoni bhutia e lepcha. Un sentimento le cui radici rivelano un mosaico di storie sostenute da un denominatore comune: una visione condivisa e consapevole di un cosmo sostenuto dall'intreccio inestricabile delle attività umane e non umane. Ovverosia una cosmovisione che si condensa nel ruolo non secondario attribuito a ogni elemento non umano del paesaggio - e che non si limita ad assumere la presa di posizione di un ambientalismo contemporaneo, attento solo a riconoscere e promuovere l'importanza della conservazione della biodiversità; bensì fa delle componenti organiche e abiotiche degli attori/attanti in grado di esercitare una funzione in vista di un certo grado di animazione che è loro proprio.

C'è una grande attenzione nei confronti dei cambiamenti che interessano il territorio e che si ripercuotono sui modelli di vita adottati. Questo interesse è il risultato di determinate convergenze e contingenze che hanno storicamente accompagnato le vicende dei suoi abitanti, e si articola all'interno di un ambito ontologico, dove la pronta immediatezza dei corpi - tangibili o celati - e delle relazioni vitali che strutturano l'emergere di una realtà viva esiste prima dell'operazione cognitiva che conferisce un senso al mondo tramite la costruzione mediata di una sua rappresentazione. Il motivo per cui ho deciso di effettuare un soggiorno sul campo nel mese di maggio 2022 nel distretto occidentale, stabilendomi a Yaksum, sta nel fatto che si può constatare la presenza tra bhutia e lepcha di una «shared worldview»³⁶ basata su influenze reciproche ed esperienze affini, che condizionerebbe in un certo qual modo gli orientamenti e le azioni che interessano tanto le attività cosmologiche quanto l'applicazione di misure ecologiche locali. Questo sostrato comune o «antica

Attenzione: Mullard, S., *op. cit.*, p. 210 fa notare al lettore: "modern Indian census information, unlike the Sikkim state figures from 2006, is collected on the basis of language spoken and not ethnicity." Bhutia K.D. in *Death by Poisoning, cit.*, p. 67 facendo riferimento ai dati raccolti da Lama, M. (2001). *Sikkim: Human Development Report 2001*. Delhi: Government of Sikkim, Science Press, riporta le seguenti percentuali: induismo 68%, buddhismo 27%, cristianesimo 3%.
36 Balikci, A. (2008). *Lamas, Shamans and Ancestors, cit.*, passim.

matrice» ha reso possibile una particolare combinazione, data dalla crescente proliferazione del buddhismo esoterico della scuola Nyingma-pa parallelamente alla conservazione di una forma di sciamanesimo incentrato sulla figura dell'operatore rituale noto come *mun* o *bongthing*. L'influenza del buddhismo continua a estendersi, al punto che molti lepcha oggi sembrano essersi convertiti; tuttavia, è lecito porsi il dubbio circa la reale aderenza a una conversione vera e propria, dato che rimane vigile la consapevolezza di aver conservato la memoria del proprio passato, delle tradizioni inaugurate dalla creazione del mondo per circoscrivere i ruoli e i legami tra le schiere di esseri che popolano il mondo. C'è un'ontologia animista che ha conservato la sua aderenza nonostante i cambiamenti strutturali che si sono verificati negli ultimi decenni nel Paese, e che viene in una certa misura condiviso anche dai bhutia, risultando nell'adozione di una dimensione etica attenta a considerare le variazioni degli equilibri cosmici e locali. Rispettare l'esistenza di ogni essere senziente corrisponde a conservare ed allungare la propria vita, all'interno di una pratica quotidiana che alimenta una serie di atteggiamenti virtuosi mediante la considerazione che non siamo in grado di prevedere le conseguenze delle nostre decisioni; non solo, non possiamo neanche essere a conoscenza di tutto quello che, sfuggendo al nostro diretto controllo, avviene sopra e sotto di noi. Anche il buddhismo della scuola esoterica Nyingma-pa, discostandosi da alcune delle premesse più aggressive dell'antropocentrismo, postula una continuità tra il territorio sacro ed i suoi abitanti, siano essi umani, divinità tantriche, o spiriti inquieti.

La coesistenza pacifica di queste due realtà sembra essere il segno della parziale sovrapposizione dei mondi come assieme-assemblati eterogenei e sempre emergenti. Aguzzando la vista sugli aloni - i contorni sfumati che appaiono intorno ad una sorgente - possiamo dare corpo a un discorso comparativo tra ontologie, rimanendo nel solco del rapporto multiforme tra territorio, comunità, buddhismo e sciamanesimo in Sikkim, nell'ottica di un progetto di individuazione di un'etica ambientale che vada incontro al bisogno di cambiamento nell'Antropocene.

SITUARSI NELL'ANTROPOCENE. Natura e cultura in Bruno Latour e Donna Haraway

Prima di procedere nello studio del materiale etnografico, vorrei soffermarmi su due autori il cui contributo teorico al superamento del dualismo natura-cultura ho trovato significativi, oltre che pertinenti, per quello che verrà sviluppato nelle sezioni successive. Le riflessioni di cui vorrei farvi partecipi, in quanto veri e propri manifesti filosofici per invitare a un nuovo rapporto con il mondo e le specie che lo abitano, appartengono a Bruno Latour e Donna Haraway. Essi levano un appello generale - a tratti pare quasi di sentire l'eco delle grida delle loro tesi - in favore di una capacità di essere autenticamente responsabili per sottrarci dal giogo moderno e dalle sue contraddizioni estreme, di cui siamo giunti a non riuscire a sostenere più il peso.

Le osservazioni di Latour sono sferzanti, a tratti impietose, nel denunciare i meccanismi che hanno cementato lo stato quo della modernità, senza però scadere in un nichilismo distruttivo fine a se stesso. La logica di smascheramento su cui tesse il ragionamento sostiene una *pars construens*, un risvolto propositivo che si espleta ne *La sfida di Gaia*: far sì che gli esseri terrestri trovino la determinazione per ritornare a collocare se stessi, e tutto ciò che un tempo apparteneva ad un mondo sublunare imperfetto e lontano da Dio, su una Terra che retroagisce alle azioni dei suoi membri. Gaia non è il «Globo» con la maiuscola, una sfera trasparente che si possa contemplare nel palmo della mano con sguardo superbo e inquisitore da parte di un osservatore lontano ed esterno. Non è saggio parlare di Globo per Latour perché ogni volta che gli esseri umani hanno provato a fare il salto al livello superiore, passando dal mondo sublunare alla visione macroscopica globale, abbiamo rafforzato la tendenza a scindere il reale possibile, creando o sostenendo delle dicotomie che concepiscono le differenze in termini gerarchici ed evolutivi. Non è legittimo neanche pensare a Gaia come alla Madre Terra; non è una dea pagana e neppure la Natura così come l'abbiamo immaginata finora. L'aria, gli oceani, i ghiacciai, il clima, il suolo: tutto quel che abbiamo reso instabile interagisce con noi. La vecchia Natura scompare e lascia il posto a un essere di cui è difficile prevedere le manifestazioni. Ogni velleità di controllo si sta lenta-

mente sgretolando sotto la spinta del paradosso che mantiene la visione moderna del mondo. Difatti per Latour non siamo mai stati moderni: possiamo credere di esserlo stati fintantoché crediamo possibile fare esistere «Natura-Cultura» come due domini distinti, ma questa certezza si fonda su una grave omissione che crea una naturalizzazione. Nell’insistere su un voler superare o riconciliare il soggetto che conosce e l’oggetto conosciuto, abbiamo dimenticato di tenere in considerazione il ruolo dell’operatore umano che ha istituito e distribuito i ruoli.

Una volta che questa tassonomia del reale è stata acquisita come un dato di fatto occidentale abbiamo sviluppato una sorta di impasse, perché ogni volta che cerchiamo di avvicinare l’essere umano alla natura scatta automaticamente l’operazione di polarità opposta, cioè doverlo distinguere in qualche modo in quanto essere culturale. Abbiamo operato a tutti i costi la distinzione, ma abbiamo dovuto ricrederci nel momento in cui è divenuto chiaro che i due domini sono in realtà indistinguibili. Latour parla della necessità di rivedere questa opposizione, spingendo a considerare Natura e Cultura come una coppia definita da un concetto unico³⁷; adotta per questo motivo l’espressione di Donna Haraway «mondeggiare»³⁸ per indicare “quel che apre alla molteplicità degli *esistenti*, da una parte, e, dall’altra, alla *molteplicità* dei modi che hanno di esistere³⁹.”

Lo scopo di questo procedimento è porre fine alla violenta instabilità che deriva dal continuare a percepire il mondo come realmente suddiviso nei due domini opposti Natura-Cultura, sfruttando l’Antropocene come perno filosofico, antropologico e politico per cominciare a voltare le spalle alle nozioni di «moderno» e «modernità»⁴⁰. Occorre prima di tutto disfare una serie di nodi che si sono rivelati molto problematici nel dis-animare una sezione del mondo e sovra-animarne un’altra. “Il mondo materiale è quel che abbiamo reso muto per evitare di rispondere alle domande: ‘Chi parla? Chi agisce? Chi fa parlare? Chi fa agire?’”⁴¹. Secondo Latour, “le *agency* sono sempre là, qualsiasi cosa facciamo”⁴², “*una proprietà del mondo stesso* e non soltanto

37 Latour, B. (2020). *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*. Milano: Meltemi, 42-43.

38 «*wordling*» (“fare mondo”), tradotto nella versione italiana come “mondeggiare”. Haraway, D.J. [1992] (2019) *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Roma: Nero. Passim.

39 Latour, B. *La sfida di Gaia, cit.* pp. 64-65.

40 Ivi., p. 172.

41 Ivi., p. 108.

42 Ivi., p. 109.

un fenomeno del linguaggio *sul* mondo”⁴³. Il fatto che le *agency* di un certo numero di personaggi siano state messe in sordina è stato il frutto di un’operazione storicamente limitata di distribuzione del ruolo di agente, per decidere chi avesse capacità d’azione e chi no. Affinché lo scenario materiale potesse essere reso inerte, gli esseri umani dovevano acquisire tutte le caratteristiche in grado di elevarli rispetto alla grossolanità della materia ottusa: loro erano liberi, disponevano di una coscienza e di riflessività, possedevano un senso morale e così via⁴⁴. Tale ripartizione ha avuto luogo nel linguaggio e per mezzo del linguaggio, ed è quello che l’autore definisce *un effetto di stile* con il quale abbiamo preteso di semplificare una realtà ben più complessa. “L’idea di un mondo disanimato non è che un modo di concatenare le animazioni *come se* non accadesse nulla”⁴⁵; in ultima analisi, “l’animazione è il fenomeno essenziale ed è la disanimazione a essere superficiale, ausiliario, polemico e spesso apologetico.”⁴⁶ Ma – si domanda Latour – come è possibile dare l’impressione che non stia accadendo nulla quando in realtà le transazioni tra *agency* non sostano mai? In aggiunta ad un effetto di linguaggio specifico, si è rivelato necessario anche reimpostare la narrazione del dispiegamento degli eventi dal presente verso il passato, per ottenere quella che Latour chiama una narrazione causalista: il solo attore sarebbe nella causa-prima, in cui è riposta tutta l’*agency*, lasciando alle conseguenze un nulla di fatto e giustificando così l’inerzia del mondo materiale⁴⁷. Questa narrazione causalista potrebbe richiamare alla mente un certo modo di procedere della Scienza, ma l’autore fa notare che è portentosamente simile ad alcune storie creazioniste, in cui si attribuisce a una causa prima (a una creazione dal nulla) tutto quello che segue. L’idea di materia si riscopre appartenere in maniera decisamente non secondaria sia alla scienza che alla religione, soprattutto per via del modo in cui l’idea di «natura» è stata collaudata all’interno della teologia naturale⁴⁸. Si sarebbe verificato un pericoloso allineamento, e talvolta sovrapposizione, tra

43 Potenza d’agire, l’effetto potenziale che ciascun esistente può produrre sul mondo, riverberandosi: “Per tutti gli agenti, agire significa portare la propria esistenza, la propria sussistenza, *dal futuro verso il presente*: essi agiscono [...] oppure scompaiono [...] In altri termini, l’esistenza e la significazione sono sinonimi. *Fin tanto che agiscono, gli agenti hanno una significazione.*” Latour, B. *La sfida di Gaia*, cit., p. 111.

44 Ivi., pp. 109-110-111. Cfr. Whitehead, A. N. [1920] (2019). *Il concetto di natura*. Milano: Book-Time,; Debaise, D. (2015). *L’appat des possibles*. Dijon: Les presses du reel; Schaffer, S. (2014). *La fabrique des sciences modernes*. Paris: Editions du Seuil.

45 Latour, B. *La sfida di Gaia*, cit. p. 109.

46 Ivi, p. 111. Cfr. Abram, D. (1996). *The Spell of the Sensuous*. New York: Vintage Books.

47 Ivi, p. 112.

48 Ivi, p. 113.

la «visione scientifica del mondo» e una certa versione religiosa della natura delle cause⁴⁹, che Latour esplora al fine di individuare l'origine dell'indifferenza contemporanea verso il mutamento ecologico.

Quattro sono i fattori che hanno permesso di sostenere, riadattare e alimentare questo stato di cose: 1) i moderni sarebbero di fatto gli eredi della «divisione mosaica»⁵⁰, poiché continuano a collegare l'autorità suprema alla verità della natura⁵¹; 2) la teleologia, o questione dei fini, prevede la possibilità di esperire il mondo come se questo avesse raggiunto uno scopo; tuttavia, a causa di una particolare interpretazione religiosa, i moderni avrebbero creato un'identità tra la questione dei fini e la fine della storia⁵², ingenerando paradossalmente la certezza che nulla possa più avvenire perché credono di essere da sempre nella fine della storia: «abbiamo mantenuto il *tempo della fine* come anche l'idea di *verità definitiva*, ma le due nozioni sono riunite da allora nella forma più improbabile»⁵³; 3) Latour ipotizza che lo schema «Natura/Cultura» attraverso cui costruire il rapporto col mondo sia erede della scoperta galileiana. Quella doppia articolazione che abbiamo visto sopra, responsabile di aver dichiarato disanimata una parte del mondo - descrivendola oggettiva e inerte - e sovranimato un'altra - reputata soggettiva, libera, cosciente - sarebbe derivata da una iper estensione di un espediente pratico introdotto da Galileo in fisica, poi inopportunamente trasformato in un fondamento metafisico ad opera di Descartes, Locke ed altri⁵⁴; 4) citando *La nuova scienza politica*, di Eric Voegelin, Latour adatta alla questione ecologica l'idea dell'immanentizzazione del trascendentale. Il paradosso della modernizzazione sta nell'aver perso ogni contatto con il mondano e la materialità: essa vedrebbe in questo mondo solo l'inserzione fallimentare del trascendente. Attualizzando un ideale originariamente spirituale in un progetto politico per realizzare il trascendentale nell'immanente - e rimanendo frustrati nella delusione del risultato - gli occidentali avrebbero bloccato la via d'accesso all'immanenza, perdendo la Terra con tutta la sua materialità⁵⁵.

49 Latour, B. *La sfida di Gaia*, cit. p. 113.

50 La divisione mosaica ha ristrutturato la relazione tra la questione delle divinità e la questione della verità, introducendo l'incommensurabilità dei culti. Cfr. Assmann, J. (2000). *Mosè l'egizio*. Milano: Adelphi e Assmann, J. (2011). *La distinzione mosaica, ovvero il prezzo del monoteismo*. Milano: Adelphi.

51 Latour, B. *La sfida di Gaia*, cit. p. 224.

52 Ivi, pp. 246; 247; 250.

53 Ivi, p. 274.

54 Ivi, pp. 130-31.

55 Latour, B. *La Sfida di Gaia*, cit., passim. Cfr. Voegelin, E. (1968). *La nuova scienza politica*. Torino: Borla.

Se volessimo veramente deviare dalla strada pericolosa a cui gli effetti geostorici della modernità ci han condotto, quella strada a senso unico che deve puntare sempre in avanti senza mai tornare indietro, sarebbe prima di tutto necessario rivedere l'idea stessa della Terra; non più solo sfondo e luogo che ambienta l'azione umana, ma un reticolato complesso dato dalle intersezioni costanti e casuali dell'inter-agire delle sue componenti umane e non umane, che Latour chiama Gaia, ispirandosi al lavoro di Lovelock e Margulis. Si tratta sempre di una Terra che retroagisce alle azioni collettive umane, ma in questa proposta essa non viene assunta come un tutto già composto, né le viene aggiunta una coerenza propria di un'unica totalità agente⁵⁶. Emergono dai cicli della natura personaggi fino ad ora rimasti invisibili, eppure attivi e mobili⁵⁷, capaci di riorganizzare tutto intorno a loro proprio come gli esseri umani, poiché questa è una capacità generale dei viventi⁵⁸.

Ritornando al paradigma della narrazione causalista e ai suoi infausti effetti, possiamo allora rassicurarci dell'illusorietà di questo concetto e tornare a vedere che l'*agency* non ha bisogno di dis-animazione e sovranimazione: "Su questa Terra nessuno è passivo: le conseguenze *selezionano*, per così dire, le cause che agiranno su esse⁵⁹." Se nell'Antropocene il potere di invenzione e sorpresa si è spostato dagli umani ai non umani⁶⁰ possiamo dunque mettere da parte il quadro di una natura eccessivamente idillica ed ordinata. Anzi, a dirla tutta, ci si può spingere ad affermare che "non c'è armonia in questa cascata contingente di eventi imprevisi e non c'è alcuna «natura» – almeno non in questo regno sublunare che è il nostro. Di conseguenza, apprendere come situare l'azione umana in questa geo-storia non equivale più a «naturalizzare» gli umani. Nessuna unità, nessuna universalità, nessuna indiscutibilità, nessuna indefettibilità può essere invocata per semplificare questa geo-storia in cui gli umani si trovano immersi."⁶¹

Se vogliamo impernare l'attenzione verso il mondo, Latour ci invita ad apprendere nuovi modi per coabitare insieme a quel collettivo di attori e at-tanti quali sono i *trickster* e gli esseri mutaforma; dobbiamo imparare ad abitare la zona metamorfica⁶².

56 Latour, B. *La Sfida di Gaia*, cit., pp. 133-34.

57 Ivi, pp. 141-42.

58 Ivi, p. 149.

59 Ibidem

60 Ivi, p. 161.

61 Ivi, p. 160.

62 Ivi, pp. 95-6; 107.

Alcuni spunti circa la necessità di coltivare un terreno fertile per le relazioni multispecie possono essere colti anche tra le righe di Donna Haraway. Haraway è ritenuta una caposcuola dell'ecofemminismo ed il suo lavoro ha a che fare con diversi ambiti di ricerca, che includono ma non si limitano al post-umanesimo, le relazioni uomo-animale, i movimenti neo-materialisti e gli studi su scienza e tecnologia (*Science and Technologies Studies*). Un elemento di significativo spessore per cui l'autrice è nota è il suo interesse per il campo della fantascienza, come dimostra il lessico assolutamente unico da lei impiegato. La studiosa si affida a una scrittura istrionica e carica di pensieri generativi, ambigua al punto che talvolta è necessario uno sforzo etimologico notevole. Il punto di siffatta scelta stilistica è smuovere il lettore, far sì che si trovi a disagio per rimettere in discussione assunti dati per scontati e luoghi comuni solidificati. È un linguaggio che arriva quasi al punto di lacerarsi pur di includere altre mitologie, creature e specie; sperimentando nuovi sentieri per il pensiero, Haraway considera l'ibridarsi con il non umano a partire dal modo in cui ci esprimiamo. È un invito radicale al pensiero compostista grazie a una scrittura promiscua ma decolonizzata.

Haraway ravvisa la necessità di cogliere nuove forme che articolino i rapporti tra le componenti umane e non umane, legami che tengano conto della nostra appartenenza condivisa nel divenire simpoietico attraverso cui veniamo continuamente fatti e disfatti, e che ci permettano di riesaminare e ricostruire parentele inimmaginabili ma non per questo indesiderabili. "Ci ritroviamo a vivere sulla Terra in tempi confusi, torbidi e inquieti. L'obiettivo è diventare capaci di articolare una risposta accanto a chi, della nostra specie, è troppo sicuro di sé e del mondo. [...] L'obiettivo è generare parentele – fare *kin* – attraverso delle connessioni inventive: pratica necessaria per imparare a vivere e a morire bene, l'uno con l'altro...".⁶³ Queste nuove parentele ci obbligano a confrontarci con personaggi che possono anche metterci a disagio (che siano ambivalenti potenze ctonie o creature mostruose) ma da cui non possiamo assolutamente sottrarci, perché anche loro come noi sguazzano nell'humus multispecie; generare parentele in maniera creativa e fuori dagli

⁶³ Haraway, D. J. *Chthulucene*, cit., p. 13.

schemi consolidati, in maniera imprevedibile ed imprevista, ci pone il problema di verso chi si è responsabili.⁶⁴ Immaginare di essere uniti all'altro attraverso una parentela è importante perché significa generare persone, non necessariamente intese come individui o esseri umani⁶⁵. *Making kin* è prima di tutto uno sforzo concettuale che amplia l'immaginazione e ci rende abilmente capaci di intavolare una risposta reattiva di inusitata attenzione: esercitare la premura verso l'altro (*making kind*) è l'atto e la condizione che determina la svolta per cambiare la storia⁶⁶.

Tuttavia, la storia che siamo chiamati a menzionare da qui in avanti non è più la Storia fatta dal protagonismo eccezionalista dell'«Uomo Specie»— termine con cui Haraway vorrebbe riferirsi all'umano come specie, all'uomo moderno, all'*anthropos* come homo sapiens, generatrice dell'eccezionalismo umano e dell'individualismo limitato⁶⁷. Non la Storia dell'Uomo Specie, dunque, bensì le «storie sinctonie», cronache di una dimensione di coabitazione, coesistenza e sintonia tra le creature ctonie, considerate nel loro insieme⁶⁸; geostorie in cui “i terrestri vivono e muoiono in maniera tentacolare, intrecciata e reticolare in un gioco della matassa multispecie e simpoietico⁶⁹”. Simpoiesi è la modalità del mondeggiare in compagnia che meglio descrive i sistemi storici dinamici, complessi, reattivi e situati⁷⁰; è l'affiorare della natura relazionale di ciò che esiste e che si penetra, delle creature che “si mangiano, fanno indigestione, si digeriscono in parte e in parte si assimilano a vicenda” e ci definisce come assemblaggi di specie organiche e attori abiotici⁷¹. Dobbiamo tenere ben presente -ci avverte l'autrice- che le storie sistemiche dei metabolismi e delle coproduzioni devono sempre essere opportunistiche e contingenti, relazionali e consequenziali⁷², e che i collegamenti reticolari tra la rosa dei mondi sono da cercare sempre attraverso connessioni parziali, e mai universali e particolari⁷³.

64 Haraway, D.J. *Chthulucene*, cit., pp. 14-5.

65 Ivi, p. 148.

66 Ibid.

67 L'*Anthropos* descritto da Haraway è l'uomo a immagine del dio dei cieli. Unico attore reale, unico creatore del mondo, l'eroe-cacciatore che va a uccidere e dalle cui gesta nasce la storia come racconto fallico. Solo lui ha importanza perché deve spianare la via, mentre gli altri sono solo oggetti di scena, appigli per la trama, o prede da scavalcare. Haraway, D.J. *Chthulucene*, cit., pp. 63-4.

68 Symchtonic, ricombinazione etimologica del greco «con, insieme» e «terra». Ivi, N.d.T., p. 205.

69 Ivi, p. 77.

70 Ivi, p. 89.

71 Ivi, p. 89.

72 Haraway, D.J. *Chthulucene*, cit., p. 76.

73 Ivi, p. 28.

Dal momento che le specie compagne si infettano continuamente a vicenda⁷⁴, tutti siamo chiamati ad esercitare con cura il potere di modellare le migliori condizioni possibili per la prosperità multispecie (soprattutto nei periodi più carichi di turbolenze), "ma non tutti siamo responso-abili nello stesso modo. Le differenze sono importanti: nelle ecologie, nelle economie, nelle specie, e nelle esistenze."⁷⁵ Il fondamento applicato della condivisione di questa responso-abilità starebbe nell'ipotesi che anche le persone non umane possono piangere la perdita, soffrire il lutto⁷⁶. Se il lutto diventa la soglia che ci apre gli occhi a un cambiamento del mondo e di come possiamo cambiare noi stessi, abitare la perdita ci conduce allora non solo al memento mori, ma alla più ampia consapevolezza dell'interconnessione dei nostri rapporti e al riconoscere la nostra dipendenza da quel compost multiforme di cui facciamo inevitabilmente parte⁷⁷.

L'Antropocene introduce delle discontinuità drastiche, un'epoca di disastri incessanti in cui non possiamo più rifiutarci di essere presenti nella catastrofe che avanza⁷⁸: "quella che un tempo si chiamava natura ha fatto irruzione nelle vicende umane di ogni giorno, e viceversa, in un modo e con una costanza tali da trasformare profondamente le prospettive e i mezzi necessari per andare avanti, ammesso che dopo questa trasformazione andare avanti sia possibile."⁷⁹ Abbiamo bisogno più che mai di risituarci, aprirci a un'articolazione di prospettive che rendano possibile pensare e narrare il cambiamento mediante storie "più sperimentali e avventurose" che richiedono una certa sospensione delle proprie ontologie ed epistemologie.⁸⁰

Haraway utilizza una locuzione singolare per dare spessore al carattere dei mutamenti con cui saremo chiamati a confrontarci, riferendosi alle «promesse dei mostri», nell'omonimo saggio. L'opera vorrebbe ibridare gli *Science and Technologies Studies* con i *Cultural, Gender e Postcolonial Studies*, nel solco della transdisciplinarietà per una maggiore comprensione del reale. Emergono tra le pagine dei mondi collettivi popolati da particolari figurazioni di

74 L'autrice utilizza una formula suggestiva e densa, dicendo che "gli obblighi politici ed etici del corpo sono, o dovrebbero essere, infettivi". Ivi p. 49.

75 Ivi, p. 50.

76 Haraway, D.J. *Chthulucene*, cit. pp. 61-2. Cfr. Van Dooren, T. (2014). *Flight Ways: Life at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press.

77 Haraway, D.J. *Chthulucene*, cit. p. 62.

78 Ivi, p. 58.

79 Ivi, p. 65.

80 Ivi, p. 127.

natura e scienza. Mondi scossi da lotte tra i tentativi di chi, da una parte, vorrebbe deterritorializzare, espropriare, escludere, normare l'alterità; e di chi, dall'altra si batte per una politica della speranza in nome della territorializzazione, per l'autodeterminazione, la liberazione e la trasformazione dell'alterità. I partigiani di questa seconda fazione vanno alla pugna per la sopravvivenza della Terra nella sua interezza. A combattere per essa, perché è nella terra che sono radicate, sono tutte le forme di vita organiche, artificiali, non-umane; l'alterità mostruosa, artificiale, aliena, «inappropriata/bile» in quanto non obbligata a rispettare alcuna legge scritta dall'uomo⁸¹. La metodologia è quella del posizionamento femminista, che vuole i saperi situati, geopoliticamente e soggettivamente collocati.

Le promesse dei mostri invitano a mettere in discussione il dialogo che l'uomo ha instaurato con la natura attraverso lo sguardo scientifico, poiché fino ad oggi l'impresa scientifica è stata soprattutto un monologo dell'uomo con se stesso⁸². Haraway propone di abbandonare la teoria della rappresentazione e i dualismi che hanno generato un soggetto umano isolato – irraggiungibile ed impenetrabile – dalle forze caotiche della materia. Invece di continuare a legittimare l'uso della dicotomia natura-cultura indica una terza via: per la studiosa, la natura è da sempre «natura sociale artefatta». Una natura composta da alterità che si articolano come attrici/ori⁸³. Le promesse dei mostri si riferiscono allora all'inversione di rotta significativa tramite cui poter fondare la nostra prassi conoscitiva e: “fare dei desideri dell'alterità inappropriata/bile i punti cardine per immaginare, costruire, articolare saperi minori, situati, incarnati (e per questo utili a) in diverse soggettività, magari favolose, magari non solo umane.”⁸⁴

Essere inappropriata/bile è lungi dall'intendere qualcosa di intangibile, essenziale o autentico, così come sarebbe fuorviante considerare l'inappropriabilità come l'assenza di relazioni. Quest'alterità inalienabile resiste ad ogni tentativo di inserimento forzato in un'unità tassonomica che abbia la presunzione di poter dire tutto il necessario circa posizioni e ruoli di personaggi che siano stati segnati dalla differenza sin dall'inizio. L'alterità nutrita dalla con-

81 Haraway, D.J. [1992] (2019). *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*. Roma: Derive Approdi, pp. 8-9.

82 Ivi, p. 19.

83 Ivi, pp. 24-5-6.

84 Ivi, p. 28.

taminazione inarrestabile dispiega invece una relazionalità critica e decostruttiva, significa trovarsi in “una razionalità diffrattiva e non riflettente”, “un modo per tessere connessioni potenti che spezzino i rapporti di dominazione”⁸⁵. Essere inappropriata/bile denota insistere sull’amoderno⁸⁶, cioè su quella prospettiva fondata sull’assenza di momenti di inizio, illuminazione e fine: il mondo è sempre nel mezzo delle cose, inestricabilmente impegnato in una conversazione turbolenta e concreta⁸⁷.

Il progetto che emerge da queste configurazioni aperte è votato alla rigenerazione, a ridisegnare le mappe del mondo, per costruire nuovi collettivi a partire dall’eccedenza di attori umani e non umani. “Quando il sistema di connessioni si chiude su se stesso [...] il mondo si congela in una danza della morte. Il cosmo è finito. [...] Non abbiamo bisogno di «un lieto fine», ci serve una «non fine». Nessuna delle narrazioni delle apocalissi maschiliste e patriarcali può riuscire in questa impresa. Il sistema non si chiude.”⁸⁸

Le promesse dei mostri sono dunque le promesse dell’alterità inappropriata/bile, il cambiamento che avviene sotto i nostri occhi, la perdita repentina di un punto fermo per potersi aprire all’anomalia. Ed è proprio nei conflitti che è possibile cogliere il mondo che cambia⁸⁹.

85 Ivi., p. 55.

86 Ibidem

87 Ivi, p. 68.

88 Ivi, p. 131.

89 Ivi, p. 28.

SIKKIM: ONTOLOGIE INDIGENE, TERRITORIO E RESPONSABILITÀ ETICA

Verso la fine della sezione introduttiva, abbiamo accennato al fatto che in Sikkim si può constatare la presenza tra bhutia e lepcha di una «shared worldview»⁹⁰, che condizionerebbe in una certa misura gli orientamenti e le azioni che interessano tanto le attività cosmologiche quanto l'applicazione di misure ecologiche locali. Questo sostrato comune o «antica matrice» ha reso possibile una particolare combinazione, data dalla crescente proliferazione del buddhismo esoterico della scuola Nyingma-pa parallelamente alla conservazione di una forma di sciamanesimo incentrato sulla figura dell'operatore rituale noto come *mun* o *bongthing*. L'influenza del buddhismo continua a estendersi, al punto che molti lepcha oggi sembrano essersi convertiti, anche se la conversione non sembra aver provocato una rottura con la memoria del passato. Abbiamo detto che c'è un'ontologia animista che ha conservato la sua aderenza nonostante i cambiamenti strutturali che si sono verificati negli ultimi decenni nel Paese, e che viene in una certa misura condiviso anche dai bhutia, risultando nell'adozione di una dimensione etica attenta a considerare le variazioni degli equilibri cosmici e locali. Rispettare l'esistenza di ogni essere senziente corrisponde a conservare ed allungare la propria vita, all'interno di una pratica quotidiana che alimenta una serie di atteggiamenti virtuosi mediante la considerazione che non siamo in grado di prevedere le conseguenze delle nostre decisioni; non solo, non possiamo neanche essere a conoscenza di tutto quello che, sfuggendo al nostro diretto controllo, avviene sopra e sotto di noi. Anche il buddhismo della scuola esoterica Nyingma-pa, discostandosi da alcune delle premesse più aggressive dell'antropocentrismo, postula una continuità tra il territorio sacro ed i suoi abitanti, siano essi umani, divinità tantriche, o spiriti inquieti. La coesistenza pacifica di queste due realtà sembra essere il segno della parziale sovrapposizione dei mondi come assiemi-assemblati eterogenei e sempre emergenti. Quali sono, quindi, le caratteristiche riscontrabili in Sikkim tali per cui si possa aprire un dialogo tra ontologie indigene, comunità e territorio, responsabilità ed etica ambientale?

90 Vedi nota 36

Nelle sue considerazioni sul paesaggio animato e sulle comunità umane e non umane della zona himalayana, Davide Torri rileva una comune area di intesa dei diversi gruppi dell'altopiano tibetano data dalla particolare commistione e convivenza del buddhismo con un arcaico sostrato sciamanico,⁹¹ una presenza indirizzata da Mumford nei termini di un'«antica matrice», apotropaica e non soteriologica, risalente a una forma di religiosità sciamanica prelamaista, rispetto alla quale si sarebbe sovrapposto successivamente l'apparato etico buddhista⁹². Il risultato di questa peculiare combinazione avrebbe portato alla luce una particolare intersezione di prospettive della realtà i cui tratti Torri non esita a definire animisti, facendo leva su quella lettura dell'animismo proposta da Bird-David⁹³ come un'epistemologia relazionale⁹⁴, la cui manifestazione più rilevante è data dal particolare rapporto con l'ambiente e con le miriadi di esseri non umani che vi abitano.

Nello specifico, i legami della popolazione originariamente autoctona del Sikkim, i lepcha con il paesaggio sacro e con le entità non-umane sono vissuti all'insegna della parentela vera e propria: “This bond is expressed in terms of kinship with certain mountains and lakes. [...] As sons and daughters of the mountains and the lakes of Sikkim, the Lepchas are embedded in a web of relationship and exchange with other-than-human hosts with whom they share the environment and the cosmos.”⁹⁵ Il territorio è sacro proprio perché animato, abitato da una brulicante fiumana di esseri non-umani la cui presenza è avvertita costantemente nelle interazioni della vita quotidiana, specialmente nei momenti drammaticamente segnati dalla malattia o dal verificarsi di eventi infausti.⁹⁶ Torri, per dare maggiore chiarezza alla natura della prossimità parentale dei lepcha con i luoghi del territorio, utilizza il concetto di *bla gnas*⁹⁷: l'energia spirituale collettiva di alcuni gruppi può essere fatta

91 Lepcha, C.K.; Torri, D. (2016). “Fieldwork in Dzongu: in Siiger’s footsteps and beyond”. Johnson, U.H.; Geertz, A.W; Castenfeldt, S., & Andersen, P.B. (eds.). *In the footsteps of Halfdaan Siiger*. Højbjerg: Moesgaard Museum, 147.

92 Torri, D. (2021). “Trees, Birds and Other Non-Human. Mythological Entanglements with Landscape, Flora, Fauna and Spirits of the Himalayas”. *Lagoonscapes. The Venice Journal of Environmental Humanities*, 1(2), p.185. Cfr. Mumford, S.T. (1989). *Himalayan Dialogues: Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*. Madison: University of Wisconsin Press.

93 Bird-David, N. (1999), “Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”. *Current Anthropology*, 40(1), 67-91.

94 Torri, D. *Trees, Birds and Other Non-Human*. Cit., p. 185.

95 Id. *In shadow of the devil*. Cit., p. 154.

96 Id. (2015). “The Animated Landscape: Human and Non-Human Communities in the Buddhist Himalayas”. *Rivista degli studi orientali, Nuova Serie*, 88(2), Sapienza - Università di Roma, 258.

97 Ivi, p. 256 (“the place of the soul”). Cfr. Huber, T. (ed.) (1999). *Sacred spaces and powerful places in Tibetan culture: a collection of essays*. Dharamsala: LTWA.

confluire e connettere con determinati luoghi, stabilendo una interconnessione radicale con la terra grazie all'unione delle energie vitali reciprocamente annesse⁹⁸. In questo modo il paesaggio che ne emerge non solo è un attore a pieno titolo, dotato di intenzionalità e agentività⁹⁹, ma è un assemblaggio di presenze immerse in un reciproco gioco di scambi e coinvolgimenti, in perpetua trasformazione: “the organic and the inorganic, the visible and the invisible, memories, energies, forms, ideas, each and every part contributes, has agency.”¹⁰⁰

Anna Balikci rinviene con i medesimi attributi questa connotazione vissuta dai bhutia, l'altra minoranza etnica considerata autoctona del Sikkim. Si pensa che i bhutia siano i discendenti di quei gruppi umani tibetani giunti dalle valli vicine a partire dal XIII secolo¹⁰¹ e poi nel XVII per trovare un riparo sicuro dalle guerre di religione che imperversavano nella loro antica terra¹⁰². Nonostante nella regione sia riscontrabile una presenza di lunga data del buddhismo (si pensi ai racconti delle peregrinazioni di Padmasambhava, o Guru Rinpoche, durante l'VIII secolo, il quale, giunto in Sikkim, si narra che abbia domato grazie ai poteri conferiti dalle divinità esoteriche del buddhismo tantrico le classi ambigue di dèi e spiriti locali, assorbendole all'interno del pantheon dei numi protettori buddhisti); nonostante ciò, l'autrice fa notare che per una serie di caratteristiche strutturali (religiose e politiche)¹⁰³ l'influenza del buddhismo non ha mai soppiantato l'antica matrice sciamanica pre-lamaista. Identificando come caratteristica di questa matrice l'enfasi sul contesto relazionale nell'incidere l'intimità dei rapporti tra umani, non umani e ambiente, anziché tentare di sostituirsi agli sciamani i lama modellarono la geografia sacra secondo gli ideali buddhisti, celebrando il Sikkim come *beyul*¹⁰⁴. Il concetto di *beyul* ricorrerà molte volte in questo elaborato ed è oltremodo doveroso dedicarvisi a dovere. Per il momento ci limiteremo a dire

98 Ibidem

99 Torri, D. *Trees, Birds and Other Non-Humans*. Cit. p. 183.

100 Ivi, p. 195.

101 Balikci, A. *Lamas, Shamans and Ancestors*. Cit., p. 6.

102 Ivi, p. 87.

103 Ivi., introd. A) l'effettiva persistenza del sostrato sciamanico, attraverso la mutua interdipendenza tra abitanti umani, non umani e paesaggio, secondo rapporti di intimità, parentela e familiarità; b) il fallimento del tentativo Buddhista di rimuovere la credenza nei demoni e nella malattia come dimostrazione della cattiva gestione delle relazioni sociali; c) la mancata istituzione di un sistema centralizzato di grandi monasteri e la mancata imposizione del celibato monastico; d) la distinzione di coinvolgimento, sia teorica che performativa, nella vita di ogni giorno tra religione di villaggio e Buddismo istituzionale, e quindi tra lama e Rinpoche...

104 Ivi. p. 23.

che genericamente l'idea richiama alla mente l'immagine di una vallata lussureggiante dove il riso abbonda, nascosta tra i monti e protetta dagli dèi.

In questo modo, attraverso la condivisione di una stessa visione del mondo (fondata sulla continuità di corpo, territorio, società e sovrannaturale), la convivenza pacifica divenne effettivamente possibile¹⁰⁵, fondando un dialogo costante alimentato dallo sforzo degli operatori rituali di ambo le parti per aiutare a risolvere i problemi di una realtà mondana dalla cosmologia fortemente immanentizzata¹⁰⁶. Attraverso queste vicende all'insegna delle contaminazioni, la storia tra buddhismo e sciamanesimo si apre alla negoziazione e al mutuo riconoscimento di una compresenza dei ruoli, fino ad acquisire una forma talmente fluida per cui, come aveva ipotizzato Samuel¹⁰⁷ e come la stessa Balikci conferma¹⁰⁸: "From its inception, Sikkim remained a Buddhist kingdom where the people's shamanic worldview remained unchallenged [...], where the land was sacred, where ancestral gods and the country's protectors resided in its mountain peaks, and where the cause of illness and misfortune was to be found within some imbalances of this relational whole"¹⁰⁹. E questa visione prospettica rimane valida anche per la realtà dei bhutia¹¹⁰, anche grazie alla più che mai opportuna somiglianza di alcune idee del buddhismo tibetano che ben si prestavano ad adattarsi a questo mondo fatto di relazioni e interconnessioni¹¹¹.

In virtù di questi assemblaggi che potevano ben funzionare in maniera non contraddittoria, Balikci ritiene che anche qualora gli sciamani dovessero lentamente scomparire in favore dei lama, la prospettiva ontologica sciamanica animista è stata incorporata ad un grado tale da essere assunta come un «pre-supposto assoluto»¹¹², ossia una precondizione legata a una serie di valori e schemi cognitivi che rimane incontestata. In sintesi, è una matrice i cui effetti sembrano destinati a permanere ancora nel tempo. Sostenere il contrario sarebbe per lei solo «imperialismo epistemologico»: una proiezione del bisogno

105 Balikci, A. *Lamas, Shamans and Ancestors*. Cit., p. 4.

106 Ivi, p. 13.

107 Ivi, p. 22. Cfr. Samuel, G. (1993). *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington: Smithsonian Institution Press, p. 472.

108 Ibid.

109 Ivi, p. 23.

110 Ivi, p. 85.

111 Ivi, p. 28. Cfr. Samuel, G. *Civilized Shamans*. Cit. 447–48. Samuel riporta che l'antico concetto tibetano *tendrel* ("arising in mutual connection") c'era già in Tibet ben prima dell'arrivo del suo equivalente dall'India, *pratītyasamutpāda*, preposto per descrivere la natura relazionale di tutti i fenomeni.

112 Ivi, p. 29. Cfr. Collingwood, R.G. (1940). *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 34-57.

dell'antropologo di dover distinguere delle categorie non sovrapposte e non contrastanti¹¹³.

Ritornando alla domanda in incipit: perché il Sikkim? Perché ci sono le premesse opportune per evitare tutti quei vincoli che rendono così difficile muoversi discorsivamente adoperando il divisorio «natura vs cultura». I continui rimandi tra buddhismo e sciamanesimo; la dimensione sacra del territorio, intesa in modo molto simile secondo le due parentesi cosmologiche; la comunione (cioè l'appartenenza comune) tra gli abitanti umani e le persone non-umane anche in quanto esseri che condividono la senzienza (nel senso più esteso possibile¹¹⁴), ci offrono l'occasione di pensare a natura e cultura non in qualità di due atomi in guerra perenne per prevalere l'una sull'altra. Piuttosto, possiamo capacitarci di vederle finalmente seppellire l'ascia di guerra per riscoprirsi, come ha brillantemente suggerito Davide Torri, “kith and kin”¹¹⁵. Per avere un'idea ancora più chiara a proposito delle transizioni che collocano nella stessa rete cosmologia locale, parentela-ed-etica ambientale, potremmo partire dalla natura del legame che intercorre tra gli abitanti umani e non umani negli scenari di vita quotidiana indagati sia da Anna Balikci sia da Kikee Doma Bhutia nel villaggio di Tingchim.

Balikci individua un network di attori non-umani molto esteso, che comprende - ma non è limitato a - spiriti che risiedono all'interno delle case; numi tutelari legati alla discendenza patrilineare; divinità la cui presenza è avvertita lungo i confini esterni del villaggio; entità identificate con le imponenti montagne che avvolgono la regione; presenze sacre la cui esistenza è riscontrabile in determinati siti ritenuti particolarmente potenti e quindi degnamente venerati e rispettati¹¹⁶. L'intima modalità che articola i rapporti tra bhutia e potenze sottili si manifesta attraverso un principio esteso di relazionalità reciproca, che nel caso dei *pho lha mo lha* (antenati e protettori della discendenza) è veicolato in maniera immediata e concreta grazie all'abitabilità del paesaggio e del corpo: “[For Tingchim villagers] their body and patrilineage are related to the landscape through their *pho lha mo lha* who reside in the high mountains and, in some cases, simultaneously in specific locations of their

113 Balikci, A. *Lamas, Shamans and Ancestors*. Cit., p. 29. Per «epistemological imperialism» cfr. Hobart, M. (1989). *Western Knowledge and Bali: Towards the Emergence of Indonesian Social Theory*. Published lecture. Denpasar (Bali) Universitas Udayana.

114 Torri, D. *The Animated Landscape*. Cit., p. 262.

115 Ivi, p. 259.

116 Noti come *ne (gnas)*. Balikci, A. *Lamas, Shamans and Ancestors*. Cit. p. 85.

own bodies.”¹¹⁷ Le persone vengono definite dall’intreccio di molteplici relazioni con la terra¹¹⁸, la discendenza patrilineare e gli antenati¹¹⁹, che finisce per assicurare tramite una serie di anelli convergenti la comune appartenenza degli abitanti.

K.D. Bhutia fornisce un resoconto che integra e completa le osservazioni raccolte da Balikci attraverso la prospettiva nativa; in particolare dimostra che, sebbene sia innegabile un cambiamento indotto in seguito agli effetti della modernizzazione e dalla presenza del cristianesimo, i nodi che allacciano la quotidianità tra agenti umani e agenti spirituali continuano attualmente a persistere¹²⁰. Condizionando scambievolmente le reciproche esistenze, la collettività umana del villaggio convalida e corrobora performativamente non solo l’*agency* ma anche la reale compenetrazione costitutiva nel tessuto personale, sociale e cosmologico di queste entità - le quali, a loro volta, rendono chiaro di considerare in toto la portata dell’azione, intenzionale e non, degli esseri umani, attraverso dei segni intellegibili all’esperienza dei locali e dei loro operatori rituali. Alcuni di questi segni possono essere innegabilmente forti, articolandosi nel malessere psico-fisico fino alla dipartita prematura da questo mondo; eppure, benché questi atti possano essere interpretati come punizioni susseguenti alla paura degli dèi di essere dimenticati e di non ricevere più libagioni e sacrifici, non è solamente una relazione imperniata sulla paura: “These feelings of mutual fear, however, do not suggest relations of hostility and impending danger, but are reflective of [...] the «mutuality of being» that is constitutive of the identities, indeed the very existence, of both deities and villagers¹²¹”. L’indivisibilità di questo retaggio, la partecipazione intrinseca del (sovra) naturale nel mondano e del mondano nel (sovra) naturale, si palesa nel determinare l’impossibilità di definire l’ambito della persona. Balikci aveva visto giusto e K.D. Bhutia lo conferma: l’identità è relazionale e in quanto tale non può non emergere anche dal pantheon di dèi e spiriti che costellano lo svolgersi degli eventi ordinari e straordinari¹²².

117 Balikci, A. *Lamas, shamans and ancestors*. Cit. p. 27.

118 Ivi, p. 215. Balikci riconosce la vicendevole corrispondenza tra i rituali in omaggio del territorio (*land*) e il rapporto consolidato e di lunga data con la terra (*soil*), finendo per concludere che è anche merito di questi riti se questa prospettiva sciamanica continua ad esistere in una forma che abbia allo stesso tempo portato all’adattamento graduale dell’influenza Buddhista.

119 Ibidem

120 Bhutia, K.D. (2019). “‘I exist therefore you exist, we exist therefore they exist’: narratives of mutuality between deities (Yul-lha-gzhi-bdag) and Lhopo (Bhutia) villagers in Sikkim”. *Folklore*, 75 (75), 191-206.

121 Ivi, p. 193.

122 Bhutia, K.D. *I exist therefore you exist, we exist therefore they exist*, cit., p. 198.

L'apparente indissolubilità fra i bhutia, gli esseri sottili e il territorio sacro emerge anche dai rapporti costruiti con i lepcha, mediante i racconti di alcuni informatori che spingono l'autrice a postulare l'ipotesi di una trasferibilità storica dei numi, quasi nei termini di una contaminazione: "Over the years, we tried many times to get rid of the deities but this was never possible. Eventually, we decided to negotiate with them."¹²³ Cosa succede però quando i timori celesti e ctonii di essere abbandonati trovano ragion d'essere? Recidere questo vincolo di interrelazione ha portato risultati infausti, dalla riduzione delle precipitazioni annue al proliferare delle malattie¹²⁴. La mancata osservazione della condotta etica appropriata è riscontrabile anche in un altro tipo di pratica che ha sempre a che fare con l'offerta rituale. Se l'intenzione dietro all'offerta non è genuina, al pari della parola e dell'azione - se gli abitanti non chiamano effettivamente gli dèi a partecipare accettando l'omaggio a loro rivolto - allora la presenza non umana scivola via; si insinua una distanza che nullifica di fatto qualunque atto, gesto, iniziativa che le entità sottili possono intraprendere¹²⁵. Si prospetta allora all'orizzonte un possibile rischio all'integrità della sopracitata *mutuality of beings*, che tuttavia non sembra correre un pericolo imminente. L'autrice è cristallina riguardo all'importanza ancora oggi accordata a questo rapporto, come emerge dalla sua analisi in materia delle cosmopolitiche studiate per mezzo dei racconti di possessione e invocazione: dappertutto in Sikkim il sovrannaturale continua ad essere investito di una rilevanza eccezionale, tanto come una realtà ontologicamente vissuta quanto come cornice interpretativa degli eventi mondani e straordinari¹²⁶.

K.D. Bhutia ricorre alla nozione di *cosmopolitics*¹²⁷, adattandola al contesto sikkimese, per inscrivere le molteplici tensioni nelle interazioni di giurisdizione cosmica in quelli che ella stessa suggerisce di chiamare *charged fields*¹²⁸, arene di incontri amalgamati dotate di una carica che deriva da una

123 Ivi., 200.

124 Ivi., p. 202.

125 Ivi., p. 203.

126 Ead., (2021). "A World Where Many Worlds Fit": *Understanding Cosmopolitics Through Narratives of Possession and Spirit Invocation among the Lhopos (Bhutia) in Sikkim. Narrative Culture*, 8 (2), *Belief Narratives*. Wayne State University Press, p. 264.

127 Cfr. Blaser, M.; de la Cadena, M. (2018). "Introduction. Pluriverse: Proposal for a World of Many Worlds." Blaser, M.; de la Cadena, M. (eds.) *A World of Many Worlds*. Durham, NC: Duke UP, 1–22; Latour, B. (2004). "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?" Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck". *Common Knowledge*, 10(3), 450–62; Sahlins, M. (2017). "The Original Political Society (The 2016 Inaugural A. M. Hocart Lecture)." *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(2), 91–128; Stengers, I. (2005). "The Cosmopolitical Proposal". Latour, B.; Weibel, P. (eds.) *Making Things Public: Atmosphere of Democracy*. Karlsruhe: ZKM, 994-1003.

128 Bhutia, K.D. (2021). *A World Where Many Worlds Fit*, cit. p. 5.

dinamica costante di oscillazioni di potere tra gli umani e i non-umani. Visto che la penetrazione di un mondo nell'altro è un'articolazione continuativa che modella finanche l'esperienza del corpo - attraverso gli atti di possessione - l'autrice non procede per ricostruire un andamento dicotomico tra le due parti, viste come poli opposti e sempre distanti; al contrario, ribattezza la natura di questo rapporto nei termini della partnership e della simbiosi: "We understand that two positions - of humans and spirits - often do not represent separate and opposite realms but become partners in a symbiotic relationship."¹²⁹

Beyul: prospettive, significati, influenze

Anna Balikci reputa che l'idea di *beyul* (una vallata lussureggiante dove il riso abbonda, nascosta tra i monti e protetta dagli dèi) funga da concetto chiave per potersi avvicinare a comprendere la prospettiva ontologica che determina i flussi delle relazioni tra le persone umane e non umane e il territorio¹³⁰.

L'iniziativa di pensare il Sikkim come *beyul* è stata introdotta e sviluppata dal buddhismo tibetano esoterico (Vajrayana), la cui diffusione in Himalaya è attribuita a Padmasambhava (Guru Rinpoche). Nell'VIII secolo, il grande maestro tantrico si dedicò a consacrare il territorio himalayano (sikkimese compreso) e a esorcizzare o soggiogare le entità sottili più pericolose, legandole al voto indissolubile di difesa del *dharma* e dei suoi seguaci¹³¹. Per facilitare la diffusione del *dharma*, Guru Rinpoche comprese l'importanza di includere all'interno dei suoi insegnamenti il senso dello scorrere del tempo, così che il messaggio della dottrina potesse essere continuamente rinnovato e colto alla luce dei cambiamenti delle varie epoche. Per fare ciò, egli nascose, disseminandole, numerose reliquie, soprattutto nella forma di testi contenenti precetti specifici, la cui lettura si prestava ad una flessibilità interpretativa adatta a cogliere le variazioni della dimensione temporale. Questi tesori, noti

129 Ivi, pp. 275-76. Cfr. Bowman, M.; Valk, Ü. (2012). "Introduction: Vernacular Religion, Generic Expression, and the Dynamics of Belief". Bowman, M.; Valk, Ü. (eds.) *Vernacular Religion in Everyday Life: Expression of Belief*. Sheffield: Equinox, 1-9; Primiano, L.N. (1995). "Vernacular Religion and the Search for the Method in Religious Folklife." *Western Folklore*, 54(1), 37-56.

130 Balikci, A. *Lamas, Shamans and Ancestors*, cit., p. 85.

131 Beggiora, S. (2022). *Les terres cachées. Recherche sur les concepts doctrinaux et le récit folklorique entre l'Inde et le Tibet méridional*. (in pubblicazione). Cfr. Nebesky-Wojkowitz, R. de (1993). *Oracles and Demons of Tibet: the Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Kathmandu: Tiwari's Pilgrims Book House, 97-102.

come *gter-ma*, sono esplicitamente destinati ad essere riscoperti e resi pubblici e alcuni di essi contengono le istruzioni necessarie per aprire il *beyul*. Se i testi ritrovati insegnano come aprire o svelare la porta di luoghi sacri nascosti, il nesso tra *gter-ma* e *beyul* sembra sottolineare che la funzione del maestro Padmasambhava deve essere intesa in senso diacronico, attraverso la geografia sacra¹³². I *beyul* sono luoghi caratterizzati da qualità sensibile di «non manifestazione»: la loro realtà rimane nascosta all'osservatore profano rivelandosi solo a chi ha occhi per vedere, a chi ha uno sguardo puro che vada oltre la percezione dei sensi¹³³. È necessario aver raggiunto uno stato superiore di realizzazione spirituale, o comunque possedere meriti acquisiti dal punto di vista karmico.

In *Opening the Hidden Land*, Mullard conferma che è proprio grazie alla tradizione dei tesori nascosti o *gter-ma* che si è costruita l'identità del Sikkim come *beyul*, per fare della regione un sito idillico volto e proteggere la dottrina Buddhista dalle avversità nei tempi più bui¹³⁴. I *gter-ma* sono reputati nella duplice accezione di tesori come oggetti materialmente intesi, o in senso spirituale come “mental seeds placed in the mental continuum of a disciple”, e saranno rivelati in caso di necessità; il prestigio di queste reliquie è direttamente legato al potere del praticante che ne ha protetto il segreto¹³⁵. L'interpretazione di *beyul* che l'autore sostiene è presa in prestito da Sardar-Afkhami, per cui non si tratta di uno spazio né geograficamente né psicologicamente dato; piuttosto sarebbe una dimensione che si manifesta a cavallo di questi due tratti, allorquando l'orizzonte della mente e del paesaggio si riflette limpidamente senza alcun dualismo¹³⁶.

Allargando l'analisi del *beyul* e dei tesori nascosti al più ampio contesto tibeto-himalayano si evidenzia una visione comune, i cui tratti riflettono i delicati equilibri tra le popolazioni abitanti, il paesaggio bio-divino¹³⁷ e il ruolo del buddhismo nell'elaborare, seppure indirettamente, i principi di un'etica

132 Cfr. Beggiora, S. (2017), “Shamans and Oracles of Tawang and Nafra Circle (Arunachal Pradesh, India)”, in J. Kapalo & L. Guzy (eds.) *Marginalised and Endangered Worldviews. Comparative Studies on Contemporary Eurasia, India and South America*. Berlin: Lit Verlag, 51-71. In Beggiora, S. *Les terres cachées*, cit.

133 Beggiora, S. *Les terres cachées*, cit.

134 Mullard, S. *Opening the hidden land*, cit. p. 9.

135 Ivi, p. 11.

136 Ivi, pp. 9-10. Cfr. Sardar-Afkhami, A.H. (2001). *The Buddha's Secret Gardens: End-times and Hidden Lands in Tibetan Imagination*. Unpublished PhD Dissertation, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University.

137 Con «paesaggio bio-divino» faccio parzialmente riferimento a Tomalin, E. (2004). “Bio-divinity and Biodiversity: Perspectives on Religion and Environmental Conservation in India”. *Numen*, 51(3). S.l.: Brill, 265-295.

ambientale. Antonio Terrone ipotizza proprio che la posizione indigena in Tibet veda l'ambiente come un "locus of human exchange with the divinities that inhabit it", nella ricerca di vantaggi sia mondani che trascendentali¹³⁸. In quest'ottica, l'attenzione ai *gter-ma* da parte del praticante addetto alla curata gestione della rivelazione (noto come *gter-ston* o *terton*) si configura come un'operazione di fine intermediazione tra la terra del Tibet e le sue genti, che raggiunge il climax allorché si procede ad estrarre una reliquia e sostituirla con un'altra. L'autore individua in questa accorta pratica un gesto vitale per mantenere salda la stabilità tra le linee di tensione che coinvolgono perennemente la terra e gli esseri che la popolano, tra le risorse naturali ed i bisogni umani¹³⁹. Denominandola «ecologia della rivelazione»¹⁴⁰, Terrone ricalca le linee sottili che pulsano dallo spazio locale vivo intrecciando una rete di maglia il cui tessuto è composto da scambi multilaterali, in una parentesi temporale continuamente aggiornata¹⁴¹, che sfocia nella condivisione dell'*agency* tra specialisti rituali, persone comuni "and the spiritually inhabited environment itself"¹⁴². Si tratta di un insieme di credenze e di pratiche che influiscono attivamente sulla percezione dell'ambiente naturale, finendo per orientare performativamente, in maniera tangibile negli effetti e nelle conseguenze, tutte le azioni che possono portare a modificare il mondo vissuto¹⁴³.

Alterare sensibilmente gli equilibri significa esporsi concretamente alla reazione di una terra nota per le sue condizioni climatiche estreme, spingendo Terrone a sostenere il carattere secolare e non trascendentale delle relazioni tra le divinità locali ed i loro adepti¹⁴⁴. Se è d'obbligo ricordare che in Tibet le prime interazioni tra esseri umani e potenze della terra sono state storicamente segnate da drammatiche prove di forza, onde domare e sottomettere l'altro, è altrettanto giusto dire che nel tempo le comunità montane hanno cercato di adattarsi al territorio, modulando un approccio di intesa che ha preferito la contrattazione negoziata allo sfruttamento intensivo delle risorse.¹⁴⁵ Creando delle occasioni di tregua facendo delle apposite offerte e mettendo

138 Terrone, A. (2014). "The Earth as a Treasure in Tibetan Buddhism: Visionary Revelation and its Interactions with the Environment". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 8 (4). Sheffield: Equinox Publishing, 461.

139 Ivi, p. 463.

140 Ibidem

141 Ivi, p. 464.

142 Ivi, p. 465.

143 Ivi, p. 468.

144 Ivi, p. 474.

145 Terrone, A. *Op. cit.*, p. 477.

in atto i rituali, le comunità dell'area tibetana hanno coltivato e mantenuta viva questa sorta di filiazione ancestrale che avviluppa l'ambiente, le divinità delle montagne e gli ideali buddhisti¹⁴⁶.

Fermandosi a riflettere sull'identità pre-buddhista della montagna divina Kangchendzönga, Balikci prende in considerazione l'ipotesi di Karmay che distingue tra due tipi di culto del monte in Tibet: da un lato una tradizione locale pre-lamaista di tipo secolare e mondano; dall'altro una venerazione cosmopolita del sito montano in quanto luogo deputato alla custodia dei *gter-ma*¹⁴⁷. L'autrice, nella sezione conclusiva, è propensa all'idea che presso i bhutia si possano ritrovare entrambe le accezioni sopra descritte¹⁴⁸. Conoscere le modalità attraverso cui la montagna sacra in Sikkim è venerata oggi è utile per capire verso quale lato propenda l'estensione e la validità del concetto di *beyul*, ovvero se emerga un'enfasi sul territorio fisicamente circoscritto o spiritualmente inteso. Su quest'ultimo punto è possibile comparare il lavoro di autori diversi, Olivier Chiron e Claire Scheid.

Chiron si dedica allo studio della formazione, trasmissione e conservazione del paesaggio sacro del distretto occidentale sikkimese, dando corpo ad una trattazione strettamente interessata da un'indagine che lega topografia e religione: "Thus, there is a process of buddhification, a conquest of the topography and sacred places within Sikkim delimiting the cultivated from the non-cultivated lands and gods's places' (*yul lha*) and forms a living rural (villages links to a religious and agrarian community model) sacred landscape"¹⁴⁹. Il processo di «buddhizzazione» a cui accenna sarebbe un vero e proprio percorso di terraformazione buddhista del paesaggio naturale, affinché quest'ultimo sia reso abitabile per gli esseri umani grazie ad un atto di purificazione e sacralizzazione. Mondare il territorio significa nello specifico rimuovere qualunque forma di impurità (*drib*) prodotta da azioni che generano inquinamento o alterano drasticamente la conformazione della terra, deturpandone l'aspetto. Una fuoriuscita incontrollata di *drib* potrebbe infatti destabilizzare

146 Ivi, p. 478.

147 Balikci, A. *Lamas, Shamans and Ancestors*, cit., p. 106. Cfr. Karmay, S.G. [1994, 1996] (1998). *The Arrow and the Spindle: Studies in History, Myths, Rituals and Belief in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point.

148 Ibid.

149 Chiron, O. (2020). "The Sacred Landscape of West Sikkim (Sbas yul bras mo ljongs): Formation, Transmission and Conservation; the Mandala Issue". *The Tibet Journal*, 45(1), p. 12.

gravemente gli equilibri cosmici, compromettendo l'integrità del potere purificatore dei tesori nascosti (*gterma*) seppelliti da Guru Rinpoche¹⁵⁰.

Chiron individua uno strumento di protezione del paesaggio sia in ambito biologico che culturale¹⁵¹ nel *mandala*, una proiezione esoterica utilizzata nei rituali di sacralizzazione e pacificazione del suolo su cui saranno costruiti i monasteri; un microcosmo in forma di diagramma applicato a uno spazio geograficamente localizzato¹⁵². Nell'ambito del Sikkim, i *mandala* delimitano inoltre una configurazione spaziale all'interno dei principali luoghi resi sacri dalla presenza dei *gterma*¹⁵³; inoltre, fungono anche da modelli per una rappresentazione verticale stratificata che unisce le comunità residenti, gli elementi naturali e gli dèi nelle zone himalayane in alta quota¹⁵⁴. L'importanza di questa rappresentazione esoterica del cosmo nella costruzione e conservazione del *beyul* si può cogliere più facilmente se si pensa che, oltre a essere un vero e proprio supporto per risvegliare la coscienza e raggiungere lo stato di *nirvana*¹⁵⁵, lo Stato-*mandala* crea e consolida il legame della popolazione con il territorio in virtù della capacità di riconoscere e percepire il potere che scaturisce dai geo-simboli¹⁵⁶ (laghi, montagne, colline) appartenenti al motivo mandalico¹⁵⁷.

Questa penetrazione e identificazione tra un referente geofisico reale e il cosmo consacrato del *mandala* è espresso nei termini di una consustanzialità ("the consubstantiality of topographically remarkable places and highly religious places is intrinsic. [...] the air, soil, and mountains are considered as pure or 'purified' by the presence of Buddhist deities"¹⁵⁸), al punto tale che

150 Ivi, p. 28.

151 Ivi, p. 53.

152 Ivi, p. 26.

153 Ivi, p. 16. Cfr. Chiron, O. (2002). "Mandala: Structure d'Organisation d'un Paysage Sacré du Sikkim (Inde)". *Geographie et Cultures*, 43, pp. 45-6.

154 Chiron, O. *The Sacred Landscape of West Sikkim*, cit. p. 27. Chiron, tuttavia, fa notare che nel caso Sikkimese "in the attempt to stratify mountain, a slight distortion appears between the model and territorial reality because the layout of ethnic groups does not exactly correspond to the mountain and ethnic space model and does not correspond to the mandala but to the vertical *stupa*. The stratification of the sacred landscape and its populations is vertically overlapping with populations and mountain deities as in the model of *kanita stupa*. *Kanita stupa* is a model of natural represented stupa shaped like a vast pagoda (v.: Subba, J.R. 1999:23) and the summit is the Mount Gangs chen mzdod Inga, the abode of the deities".

155 Ivi, p. 28.

156 Ivi, p. 18. V. Bonnemaïson, J. (1997). « Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu : essai de géographie culturelle ». *Les Gens des Lieux Histoire et Géosymbole d'une Société Enracinée : Tanna*. Paris: Ph.D Dissertation, Orstom. (<https://bit.ly/2Mmp9B3>).

157 Chiron, O. *The Sacred Landscape of West Sikkim*, cit., p. 21.

158 Ivi, p. 25.

arriva a definire questa particolare conglomerazione (che non rimane mai staticamente ferma nello spazio e nel tempo¹⁵⁹) come un'entità geofisica olistica¹⁶⁰. A questo punto riusciamo a comprendere perché, ai fini della preservazione rituale del paesaggio sacro, l'idea di una contaminazione che sporca acquisti un significato estremamente negativo: "Dirtiness is thought to signify the poisoning (*bstan*) of gods and humankind alike"¹⁶¹.

Claire Scheid invece si occupa di portare avanti un confronto tra le narrazioni contemporanee raccolte da tra i bhutia per il *Beyul Dremojong* ed i lepcha per il *Mayel Lyang* (che Gorer, Kotturan, Foning, e Tamsang descrivono come una dimensione utopica e spesso invisibile, collocata nelle immediate vicinanze di Kangchendzönga¹⁶²; parrebbe essere abitato da esseri immortali identificati talvolta con gli antenati lepcha, talmente piccoli nell'aspetto che sono diventati parte integrante della natura, invisibili come spiriti e presenti nell'aria, negli uccelli e nelle piante¹⁶³). Il *Mayel Lyang* condivide con il *beyul* l'enfasi sull'accesso protetto, ovvero che l'ingresso è riservato solo a coloro che sono in possesso di determinati tratti e requisiti, ma fino a qualche tempo fa per i lepcha sembrava essere più diffusa la caratterizzazione di questo luogo sacro come uno spazio fisicamente raggiungibile sia per gli esseri umani sia per gli animali. Negli ultimi anni, a causa di una variazione degli equilibri geo-antropici data dallo sfruttamento indiscriminato del territorio e dalla mancata esecuzione di sacrifici animali¹⁶⁴, alcuni lepcha temono che la capacità mantenuta nel tempo di poter mantenere un contatto con il *Mayel Lyang* stia venendo progressivamente meno, al punto tale che il varco tra le dimensioni rimarrebbe accessibile per i soli animali¹⁶⁵. L'autrice coglie prontamente alcune affinità con le reazioni avvertite dai bhutia di Tingchim in occasione di determinati interventi umani - particolarmente importuni - sul paesaggio¹⁶⁶,

159 Ivi, p. 22.

160 Ivi, p. 52.

161 Ibid. Cfr. De Nebesky-Wojkowitz, R. de [1957] (1996). *Oracles and Demons of Tibet*. Kathmandu: Book faith of India.

162 Scheid, C.S. (2014). "Hidden Land anche changing landscape: narratives about mount Kangchendzönga among the Lepcha and the Lhopo". *Journal of the Irish Society for the Academic Study of Religions*, 1(1). Cork Open Research Archive, 72.

163 Ivi, p. 73.

164 Ivi, p. 75.

165 Ibid.

166 Ivi, p. 82. Cfr. Balikci, A. *Lamas, Shamans and Ancestors*, cit. p. 92: I lavori di costruzione della strada da Gangtok a Mangan del 1958 che si pensa abbiano profondamente sconvolto lo spirito del lago vicino al villaggio; il rischio linciaggio e successiva espulsione dei collezionisti di farfalle e falene, rei di aver disturbato la zona del lago.

che possono generare *drib* (*sgrib*)¹⁶⁷ proprio perché commettono una trasgressione morale, fino ad arrivare ad una concentrazione in grado di arrecare conseguenze devastanti¹⁶⁸. E può essere proprio a causa dell'accumulo di *drib* prodotto dalla crescente urbanizzazione di luoghi come la capitale, Gangtok, che per alcuni bhutia il *beyul* diventi difficile da trovare, perché si mette a rischio quel rapporto fondativo con la terra composto da gesti di cura e protezione e al contempo continuamente teso nel timore di una risposta feroce¹⁶⁹. Riassumendo, la percezione di particolari eventi infausti da parte dei bhutia è chiaramente collegata ai disturbi arrecati dallo sviluppo e dalla modernizzazione al paesaggio sacro, ed è allo stesso tempo un fenomeno nuovo (per il ritmo senza precedenti con cui subentrano i cambiamenti)¹⁷⁰ e di durata storica¹⁷¹.

Un'altra somiglianza notata da Scheid, probabilmente per via dell'influenza del buddhismo oltre che a causa del venir meno delle pratiche tradizionali, è il graduale passaggio a una descrizione del *Mayel Lyang* come spazio interiore, più che come ambito geografico localizzabile¹⁷². Nonostante le similarità, l'autrice non è d'accordo nel sostenere che il *Beyul Dremojong* sia una ri-costruzione condizionata del *Mayel Lyang*: la «terra dei leпча» non pare corrispondere alla «terra del buddhismo»¹⁷³. La comprensione dei bhutia della terra sacra come un ambito spirituale affonderebbe in una visione preesistente all'arrivo dei lama e successivamente rinforzata dalla caratterizzazione triadica, attribuita a Chang Ter¹⁷⁴, che distingue: 1) il *beyul* esteriore, sul piano fisico; 2) il *beyul* interiore, sul piano della contemplazione spirituale interiore; 3) il *beyul* segreto, esoterico, trascendentale¹⁷⁵.

In conclusione, Scheid sostiene che questo spostamento di attributi della sacralità del *beyul*, dal piano fisico a quello spirituale, possa essere visto come

167 «(moral) pollution», «defilement».

168 Cfr. Balikci, A. *Lamas, Shamans and Ancestors*, cit., p. 93: “if people do not refrain from these [particularly sinful] actions, it is believed that the wrath of the deities could in turn result in epidemics, famines, internal fighting and natural calamities.”

169 Scheid, C.S. *Hidden Land and Changing Landscape*, cit. pp. 80; 83.

170 Ivi, p. 86.

171 L'idea che danneggiare la terra induca risposte minacciose dalla terra si ritiene legata all'impresa di Guru Rinpoche dell'VIII secolo (quando domò Kangchendzönga) e alle osservazioni etiche prescrittive contenute nel *nesol* («offering to powerful sacred places») composto da Lhatsun Chenpo per celebrare il Sikkim in quanto *beyul* e rendere omaggio alla montagna sacra.

172 Scheid, C.S. *Hidden Land and Changing Landscape*, cit. p. 76.

173 Ibidem

174 Ivi, p. 84.

175 Ivi, p. 80: 1) La «gemma» (liberamente tradotto) esteriore è associata all'idea di «un altrove» definito da una connotazione in termini di materialità e distanza; 2) la «gemma» interiore richiama il tempo presente, la dimensione fisica del qui ed ora; 3) la «gemma» segreta invece ha un profilo chiaramente trascendentale, dal momento che non corrisponde ad alcun luogo del piano fisico della realtà.

«the ‘otherin’ of the physical land»: una operazione che tende a dissociare ed erodere il ruolo necessario della componente geografica del territorio, tramite cui è stato storicamente possibile formulare e sostenere quel complesso reticolare di relazioni che ha costruito l’idea del Sikkim «as a *sacred hidden land*.»¹⁷⁶ Quando la montagna subisce un mutamento allora anche le connessioni tra l’umano ed il non umano ne risentono, e ciò richiede inevitabilmente di rivedere e rinnovare le forme e la natura di questi legami¹⁷⁷.

In ultima analisi, è da segnalare, come rileva prontamente Kikee Doma Bhutia, che esistono molteplici possibilità interpretative a proposito dell’idea di *beyul dremojong*: alcuni sostengono l’idea di una valle nascosta; altri vedono il *beyul* come un «paradiso» accessibile solo ai puri; altri ancora lo identificano con una dimensione di pace e beatitudine. È un concetto che rimane aperto all’esplorazione teorica, come dimostrano alcune testimonianze da lei raccolte che sembrano contemplare anche il ruolo avuto dall’introduzione del riso in Sikkim (si ipotizza ad opera delle comunità nepalesi): “people usually confuse *drè* with rice; *drè* means rice but it is also *shong*, meaning some sort of orchard or abundance. Therefore *drémojong* means an orchard full of fruit or a prosperous place where everything grows. This alternative etymology suggests the integral conflict that arises with the introduction of rice in Sikkim.”¹⁷⁸ L’influenza della nozione di *beyul* è così radicata che ogni calamità, grande o piccola che sia, è direttamente associata ad essa, così come quasi ogni festività.¹⁷⁹ Credere nel *beyul* significa credere nell’atto di benedizione del territorio sikkimese compiuto da Guru Rinpoche; e quindi credere nella necessità di rinnovare, anno dopo anno, il sentimento di devozione e rispetto del dharma per mantenere la protezione delle divinità guardiane.¹⁸⁰

Esprimendosi a proposito delle prospettive vernacolari contemporanee sul *beyul*, K. D. Bhutia nota le dimensioni di un fenomeno trans-himalayano, dal momento che una moltitudine di comunità fa attivamente uso del concetto, avendolo integrato nei propri racconti e nelle proprie storie. Oggi l’idea di *beyul drémojong* continua ad acquisire nuove associazioni: “[...] the Sikkimese sacred landscape and vernacular perspective of Beyul is constantly

176 Ivi, p. 86.

177 Ibid. Cfr. Gergan, M.D. (2017). “Living with Earthquakes and Angry Deities at the Himalayan Borderlands”. *Annals of the American Association of Geographers*, 107(2), 495.

178 Bhutia, K. D. (2022). *Mythic History, Belief Narratives and Vernacular Buddhism among the Lhopos of Sikkim*. PhD Dissertation, Tartu: University of Tartu Press, p. 18.

179 Ivi, p. 27.

180 Ibidem

changing, contested, and continually negotiated in the need to overcome the social tension and economic disparity prevalent within communities that live together.”¹⁸¹

«Lepcha-mondo»: uno sguardo bifocale tra il *mun/bongthing* e i lama

Le vicende esistenziali bhutia e lepcha sono strettamente avviluppate le une alle altre, nonostante le differenze e specialmente nonostante i cambiamenti intervenuti nell’ultimo secolo. È impresa ardua riuscire a dire qualcosa dell’uno senza aver preso in considerazione anche l’altro.

I lepcha appartengono al gruppo classificato come *adivasi* («aborigeni», dal sanscrito: *adi* – origine / *vasi* - abitanti). Diverse ipotesi sono state avanzate in merito alle possibili origini della comunità, ma gli studiosi non hanno ancora raggiunto un parere unanime in merito alla zona da cui sarebbero giunti nell’area sub-himalayana; secondo alcuni il gruppo sarebbe stato presente nell’area già nel periodo compreso tra il XII e il XIII secolo, ma senza poter dare indicazioni più precise.¹⁸² Come si accennava nella sezione introduttiva - e come è stato poi confermato in alcune interviste - al giorno d’oggi la società lepcha è divisa tra chi continua a seguire la visione sciamanico-buddhista e chi invece decide di convertirsi al cristianesimo.

Parlare di una pratica sciamanico-buddhista, teoricamente parlando, non presenta inconvenienti (proprio perché è possibile addurre argomenti a sostegno di un’antica matrice o sostrato pre-lamaista che avrebbe modellato ed unito le due diverse pratiche in un prospetto ontologico comune: “Buddhism and *munism* form a double-layered religious system and despite overtly antagonistic views they are perceived as a cultural continuum”¹⁸³); tuttavia l’indagine empirica dimostra che nella vita di ogni giorno questa indifferenziazione non è poi così evidente agli occhi delle persone. Mentre il buddhismo gode di una buona considerazione ed è una tradizione spirituale universalmente riconosciuta, lo sciamanesimo in alcuni discorsi è quasi oggetto di scherno, trattato al pari della stregoneria anche quando si tratta di alleviare la

181 Ibid.

182 Bentley, J. (2008). “Laso Mung Sung: Lepcha Oral Tradition as a Reflexion of Culture”. *Bulletin of Tibetology*, 44 (1-2), 120.

183 Torri, D. *In the Shadow of the Devil*, cit., p. 153.

sofferenza di chi sta male.¹⁸⁴ Questo è vero nonostante la tradizione sciamanica locale di *mun-bongthing*¹⁸⁵ sia stimata come autentica espressione della cultura lepcha, al punto che ancora oggi gli sciamani sono chiamati ad attuare riti e cerimonie per quasi ogni fase della vita delle comunità lepcha.¹⁸⁶

Opinioni e sentimenti contrastanti sono nutriti da alcuni membri della comunità lepcha di Yaksum, come nel caso di Pema C. Lepcha, preziosa informatrice (donna, tra i trenta e i quarant'anni d'età, nubile; residente di Yaksum e impiegata nel settore dell'istruzione scolastica). Ella da un lato attribuisce grande valore alla propria cultura: nel corso di ripetuti incontri e conversazioni ci ha sempre tenuto a rimarcare che i lepcha non hanno dimenticato le proprie origini e il legame che li unisce con la terra. Dall'altro lato però porta in seno le radici di un dubbio, che fa vacillare la sua confidenza, specialmente quando utilizza il buddhismo come mezzo di contrasto per guardare alle pratiche della sua gente. Gli aspetti più radicali di alcuni rituali, specialmente quelli che fanno riaffiorare alla memoria la genesi di un conflitto, cosmico e biologico, la spingono alla ricerca di un ordine che celebri e riconfermi attraverso il rito un universo pacificato:

“Buddhism is for peace and compassion, so this is what we need at this time, not Mun and Bongthing. [...] So when people say: ‘These Lepcha have completely forgotten their traditional ways of living’ it’s not exactly true. It’s there but we have become more civilized and we understand what is right and what is wrong; we can differentiate.”¹⁸⁷

184 Ivi, p. 149.

185 Ci sono diverse parole in lingua lepcha per differenziare specialisti rituali sciamanici con tipologie di abilità, poteri e funzioni diverse. Non si può negare però una certa flessibilità o intercambiabilità nell'utilizzo della suddetta terminologia, anche a seconda delle varianti regionali (come, ad esempio, nell'Area ad Accesso Ristretto dello Dzongu – Distretto Nord- dove è più adoperato il termine *padim*). Generalmente il termine *bongthing* fa riferimento ad un operatore rituale maschio; il termine *mun* è impiegato nel caso di figure sciamaniche femminili con capacità estatiche; c'è anche una terza possibilità in cui si possono utilizzare entrambe *mun-bongthing*, poiché possono svolgere entrambe le funzioni. (Torri, D. *Trees, Birds and Other Non-Human*, cit., p. 188). Il *bongthing* in genere è il primo specialista a cui i lepcha si rivolgono quando insorgono i sintomi della malattia; egli procederà per prima cosa ad individuare le cause del malessere tramite la divinazione, per poi ricorrere a determinate preghiere, incantesimi, amuleti, offerte sacrificali per la cura. Il ruolo del *mun*, solitamente una donna, è sempre di tipo terapeutico, ma avviene mediante l'uso di una trance estatica autoindotta, che consente di esorcizzare gli spiriti maligni responsabili della sofferenza del degente. (Torri, D. *In the shadow of the Devil*, cit., pp. 156-57-58). Cfr. Bentley, J. (2009-2010). “Narrations of contest. Competition among representatives of local Lepcha belief and Guru Rinpoche in Sikkim”. *Bulletin of Tibetology*, 45(2)-46 (1), p.136. In Erschbamer, M. (2019). “Taming of supernatural entities and animal sacrifice. The synthesis of Tibetan Buddhism and local shamanistic traditions in Northern Sikkim (India)”. *Etudes mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [Online], 50, p. 2.

186 Torri, D. *In the Shadow of the Devil*, cit. p. 149.

187 Yaksum, distretto occidentale sikkimese. 22/05/2022. Conversazione con Pema C. Lepcha.

Sembra sussistere un'inclinazione a creare una distinzione basata sull'attribuzione di un giudizio di valore, che tende a riconoscere l'opposizione fluida di attributi di tipo positivo («pace e compassione») rispetto a connotati negativamente caratterizzati. Questi ultimi sono implicitamente tradotti, ma con un piccolo sforzo di immaginazione potremmo arrivare a supporre che ciò che è specularmente contrario a «pace e compassione» sia qualcosa come «violenza e morte». Il riconoscimento del segno legato al giudizio di valore sembra riconoscere un'opposizione tra la vita della comunità in una fase più recente e una fase pregressa. La prima sarebbe segnata da un'esistenza materiale tutto sommato pacifica e tranquilla, dove non si pone più (almeno non con la stessa intensità cruda dei tempi passati) un rapporto con il reale incentrato sulla possibilità imminente della fine, della catastrofe che incombe e che ha il potere di spazzare via tutto da un giorno all'altro. La seconda invece sarebbe collegata alla memoria della sopravvivenza, dello sforzo di sovrastare le difficoltà di vita materiali all'interno di una parentesi ontologica dominata dal conflitto, da cui non ci si può sottrarre e che può occorrere imprevedibilmente. L'antagonismo del rito avrebbe tradotto il carattere di una realtà estrema, fondata sul gioco di equilibri altalenanti e mai fissi; un mondo in cui l'unica modalità per non soccombere sarebbe consistita nel cogliere le minime variazioni dell'ordine del cosmo e approntare delle contromisure strategiche per combattere e negoziare contro gli spiriti, e continuare a ricevere il favore delle divinità elementali. L'adozione del corpus di principi di condotta etica buddhisti risulta nell'adesione come conseguenza di una incorporazione della pratica nel quotidiano, attraverso una transizione fluida che porta a individuare la necessaria continuità dell'esecutore del gesto, l'esecuzione come atto, e il destinatario dell'azione. Tale continuità determina una serie di vincoli che si risolvono attraverso l'identificazione di una situazione mediata in cui non è il soddisfacimento immediato di una pulsione ad essere ricercato. Attraverso lo scambio modulato di prospettive, l'agente sviluppa la consapevolezza del suo essere in relazione con le altre parti, capacità che lo conduce a discriminare ogni gesto che potrebbe arrecare danno ad ogni agente diverso da lui.

Se tale individuazione circa la pratica buddhista coglie un segno di tipo positivo, le attività rituali che ruotano intorno alla presenza del *mun* o *bongthing* sembrano invece essere caratterizzate, almeno parzialmente, in maniera

inversa. Ricordiamo che il *bongthing* è un operatore rituale di tipo sciamanico che nel mito cosmogonico lepcha viene esplicitamente categorizzato in funzione della sua abilità di intermediazione tra gli abitanti mortali e umani di questo mondo e gli abitanti non umani, con cui condivide un rapporto di affinità relazionale, per non dire di parentela. Se i miti lepcha narrano di un'umanità che non si differenzia in maniera sostanziale rispetto agli animali e alle classi di divinità e spiriti, è anche d'obbligo ricordare che le prime vicende umane nel mondo sono state segnata dalla tragedia della malattia, della morte, della sventura fino a quando la divinità creatrice Itbu Debu Rum¹⁸⁸ non si risolse a creare il primo *bongthing*¹⁸⁹; essendo stato insignito del potere per salvare le comunità *lepcha* dalle incursioni delle entità sottili pericolose, in qualità di sciamano sarebbe stato il mediatore tra il *Rum Lyang* (il Paese degli dei) e il *Mayel Lyang* (la prima casa dei lepcha).

Al primo *bongthing* spetterebbe anche il merito di aver iniziato a compiere sacrifici e offrire libagioni per ricondurre le entità malevole a uno stato di quiete, laddove i *mun* iniziarono invece a specializzarsi in cerimonie per guidare le anime dei defunti nell'aldilà, con una transizione pacifica. Il primo *bongthing* si contraddistinse per le sue capacità belliche nel fermare l'avanzata delle forze avverse all'umanità lepcha, sconfiggendo i demoni grazie alle sue facoltà straordinarie e ad alcuni strumenti rituali. In breve, il primo operatore rituale nacque come un campione dei lepcha, un guerriero cosmico capace di sostenere prove altrimenti impossibili; un protettore della comunità, in grado di sostenere e sviluppare una comunicazione sostenibile e necessaria con gli attori che abitano il mondo.

In questo senso, proseguire le tradizioni e ammettere la funzione del *bongthing* significa ammettere e sostenere la dimensione del conflitto che è propria dell'esistenza e che ha segnato la storia dei lepcha dagli esordi fino ad oggi: "In a completely animated environment, conflicts seems to be inherent. But

188 Betley, J. *Laso Mung Sung*, cit., p. 103. Come nota Bentley, c'è qualche difficoltà di traduzione pronominale dalla lingua lepcha, in cui è il genere grammaticale è neutro. *Itbu debu rum* indicherebbe un principio divino dualistico composto da una coppia: *itbu*, «-che crea»; *debu*, «-che distrugge»; *rum*, «dio» oppure «divinità». "*Itbu rum* is connotated female as the creator mother so that *Debu rum* would take over the male part of the divine pair". Il motivo per cui alcuni – come Bentley – traducono utilizzando il pronome femminile è dato dal fatto che nel mito cosmogonico lepcha è comune fare riferimento al principio divino nell'accezione della componente creatrice. Ragione per cui talvolta si traduce il nome della divinità come «madre creatrice».

189 Ivi, pp. 106-7-8-9-10. Le versioni circa la nascita del primo operatore rituale differiscono a seconda delle fonti orali, ovvero a seconda dei resoconti forniti da diversi membri della comunità lepcha, *bongthing* inclusi, registrando una certa eterogeneità anche a seconda dell'area (Dzongu, Kalimpong...). In molte versioni è la divinità Tamsang Thing ad essere responsabile della nascita dei primi sciamani.

that could be also a reflection to explain the inescapable misfortunes and sorrows characterizing human (and probably also non-human) life.”¹⁹⁰

Se il buddhismo viene riconosciuto come una forza necessaria per promuovere la pace e l’armonia tra tutti gli esseri senzienti sulla base di una compassione senza riserve, lo sciamanesimo sembra rievocare tutti quegli aspetti della vita che possiamo definire più entropici, e che concernono il convergere e il disperdersi di forze in divenire simpoietico; lungi dal ricordare un cosmo ordinato ed equilibrato, il *bongthing* riporta alla memoria collettiva la percezione di una realtà costruita sul bisogno di una negoziazione costante tra il vivere e il morire.

“They can eat [meat and drink alcohol], but we have to know when not to use it. [...] I think it’s more practical - it’s not being just kind to animals or anything else. But practically speaking it doesn’t look nice; scientifically also it’s not clean: it’s «very dirty thing» kind of things, because of dead bodies lying there, and there are flies coming to the food...it looks untidy.”

“When you’re drunk, when you’re drinking alcohol at the same time [as praying], I think that person is not going to be satisfied. [...] I am just saying relating to our Lepcha tradition some of these negative habits that we have been following, negative traditions. [...] We have to learn what’s going on and then we have to change. Sacrificing animals, who supports it? I don’t think anyone support that one. It’s out of humanity”.

“It’s okay to eat [animals] for food but especially in *puja*¹⁹¹ ceremonies and in our very holy ceremonies when we are doing very very good and positive, we should not be killing animals and drinking alcohol, because that’s going to spoil all the purity and the holiness we are trying to achieve.”

“There is also a compulsion that meat and alcohol should be provided.”¹⁹²

Stando a quanto riportato, il consumo di carne e bevande alcoliche (birra di miglio), solitamente associato al momento della celebrazione del sacrificio, verrebbe progressivamente ruscato alcuni membri della comunità. I motivi di questo rifiuto sono argomentati secondo una doppia logica, per cui da una

190 Torri, D. *Birds, Tress and Other Non-Humans*, cit., p. 192

191 Presso le comunità induiste, buddhiste e jaininiste, *puja* (f., dal sanscrito; generalmente tradotto come «omaggio», «adorazione») indica un atto di venerazione rituale che può esprimersi in un’offerta, un culto, una cerimonia, un rito. In ambito buddhista si riferisce alla pratica delle offerte rituali come atto devozionale verso le statue del Buddha o di *bodhisattva*.

192 Yaksum, distretto occidentale sikkimese. 22/05/2022. Conversazione con Pema C. Lepcha.

parte la motivazione affonderebbe nella spiegazione scientifica moderna e occidentale (il consumo di carne e alcol in presenza di cadaveri e sangue sarebbe poco igienico). Dall'altra c'è l'idea di una mancanza di pulizia (un concetto di impurità molto diffuso in Asia) che non è corroborata solo sul piano fisico-materiale, ma che rilocalizza il timore della contaminazione sul piano della purificazione morale: la sporcizia è avvertita innanzitutto come disordine che dilaga dall'esterno verso l'interno, arrivando a ricreare una stessa confusione e ambiguità che vanno a coinvolgere il modo in cui la persona si interfaccia con il mondo e con il suo stesso sentire interiore. Per motivi affini la tradizionale combinazione data dallo stordimento indotto dal consumo di alcolici e dall'eccitazione per il pasto a base di carne sarebbe avvertita, a dire dell'informatrice, come una fonte di disturbo, una pratica che crea una perturbazione rispetto all'aura di sacralità rituale dell'occasione rituale. Anzi, lo stesso atto del versare il sangue è bollato come «atto disumano», inducendo a chiedersi di quale umanità si stia parlando.

Se il modello di riferimento ontologico per i lepcha risulta essere quell'animismo che dà luogo a un'epistemologia relazionale in base a cui ha rilevanza il legame che crea e rende manifeste le connessioni, l'esecuzione di un essere vivente frutto della stessa creazione cosmogonica tende a divenire, grazie all'ascendente lamaista, un gesto che sottrae terreno comune nell'esecutore tanto quanto nella vittima. È lecito supporre che questo comune ambito di appartenenza sia il riconoscimento del possesso di quelle caratteristiche che rientrano nell'ambito della capacità senziente, e tuttavia possiamo forse osare compiendo un passo più in là.

Non pare fuori luogo ipotizzare che il referente specifico sulla base del quale venga effettuata la comparazione sia la condivisione di una certa umanità, intesa come la capacità di relazionarsi ad un altro agente considerato come un attore che, pur avendo sembianze e qualità fisiche differenti sul piano esteriore, detenga interiormente un insieme di attributi che lo rendano simile nonostante la differenza: attributi quali poter provare dolore e voler evitare ogni sofferenza inutile; essere in grado di autodeterminarsi esprimendo secondo i propri codici l'intenzionalità volitiva delle proprie azioni; la situazionalità di essere nel mondo e strutturare delle relazioni con gli attori che lo popolano. Non essendo in grado di oggettificare l'animale al centro

dell'azione rituale nel sacrificio, ma non potendo neanche sottrarsi dal compiere l'esecuzione del gesto richiesto, procedere a nutrirsi delle sue componenti vitali diventerebbe un'operazione moralmente necessaria per controbilanciare l'atto di violenza ultimato.¹⁹³ Forse sarebbe il caso di dire che l'umanità di cui umani e non umani sono partecipi è anche *humusità*, così come inteso da Donna Haraway: umani e non umani derivano dallo stesso compost multi-specie, mai fermo in un artefatto equilibrismo statico ma sempre immerso nel caos della trasformazione e della contaminazione dinamica.

La ragione dietro all'ipotesi di un terreno comune «umano» tra attori può anche essere sostenuta dall'analisi di alcune componenti dei miti lepcha. La genesi del mondo parte dalla nascita delle cinque cime del Kangchendzönga, di montagne, laghi e fiumi fino ad arrivare alla creazione della coppia di antenati mitici umani, fratello e sorella, Fadrong Thing e Nazong Nyu¹⁹⁴. La ripetuta violazione del tabù di coabitazione ed incesto porta alla nascita di una prole abnorme, addirittura mostruosa, che viene ogni volta abbandonata nella foresta (per un totale di sette volte) per il timore di incorrere nell'ira di Itbu Debu Rum, la quale, scoperta la trasgressione, punisce i colpevoli obbligandoli a vivere come semplici esseri umani sulle colline pedemontane del Kangchendzönga. La prole generata da questo momento in poi, ricevuto finalmente il latte materno, cresce come la prima generazione umana e costituisce l'incipit della discendenza lepcha vera e propria. Successivamente, i membri della coppia attraversano una momentanea separazione, ma Nazong Nyu decide di ritornare dal coniuge e per farlo ha bisogno di riuscire a scalare una montagna; decide di costruire una scalinata, chiedendo aiuto a cavallette, locuste e ragni gambalunga, prontamente identificati come l'esito di quel primo ciclo di filiazione illegittima e mostruosa. È quindi postulata una relazione tra umani e non umani che va oltre la semplice parentela indiretta, dal momento che alcune creature sembrano proprio condividere quella stessa proto-genitorialità che ha dato i natali alla comunità lepcha.

193 Questo passaggio è simile a quello che Bloch descrive nel capitolo "Sacrificio" in *Da preda a cacciatore*, soprattutto con riferimento all'ipotesi della centralità della cucina nel sacrificio, intesa come il più generale processo di trasformazione della carne animale che comprende anche il consumo e addirittura la digestione. Cfr. Bloch, M. [1992] (2005). *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 51.

194 I riferimenti bibliografici per la cosmogenesi lepcha sono tratti principalmente da Bentley, J. *Laso Mung Sung*, cit., 99-138. Alcune aggiunte sono state tratte da Doma, Y. (2010). *Legends of the Lepcha. Folk tales from Sikkim*. Chennai: Tranquebar (Westland Ltd).

D'altronde, è interessante notare una certa affinità con l'episodio mitico di Abo-Tani¹⁹⁵: Abo-Tani, l'eroe culturale della tribù Adi (Arunachal Pradesh) e antenato degli esseri umani, e il fratello, progenitore di tutte le entità malevole non umane, sono i figli di Pedong Nane, divinità primordiale e «madre» di tutto il mondo, che diede alla luce sulla Terra molte cose animate e inanimate¹⁹⁶. Il rapporto tra i due è conflittuale, al punto che il fratello umano si sarebbe trasferito nei campi mentre l'altro avrebbe fatto della giungla la sua dimora. L'idea che è possibile trarre da questo esempio è che la relazione tra esseri umani e non umani sia riconducibile ad un originario rapporto di fratellanza/ discendenza, spesso segnato da un dissidio di qualche tipo che comunque porta in evidenza il grado di interconnessione, interrelazione e interdipendenza tra gli attori di un paesaggio animato e dunque dotato di *agency*.

Lo step immediatamente successivo è identificare il tipo di rapporto esistente tra esseri umani e non umani, ovvero se i rapporti siano iscritti in una scala gerarchica di relazioni verticali od orizzontali, per determinare se almeno secondo il mito ci sia un'impostazione di valori antropocentrica o meno. Itbu Debu Rum decide di conferire a ciascuna creatura, animali inclusi, una facoltà come dono per aver contribuito a dare una forma piacevole al mondo, accrescendone la bellezza. Si presentano al suo cospetto tutti gli animali: gli animali erbivori (prede), i carnivori (predatori), gli uccelli e le creature acquatiche. L'ultimo è l'essere umano, premiato per la pazienza e la comprensione dimostrate durante il trambusto causato dagli animali con la promessa di risultare sempre creatura eletta tra terra, acque e cielo.

Ad un primo sguardo, sembrerebbe che sia riscontrabile una posizione antropocentrica, dato che è esplicitamente riconosciuto il primato dei lepcha, e tuttavia bisogna prestare attenzione ad alcuni dettagli. La storia è ambientata al tempo del mito, quando i lepcha potevano ancora vivere felicemente in quella zona edenica collocata da qualche parte attorno al monte Kangchendzönga, il *Mayel Lyang*, e quando esseri umani ed animali erano ancora in

195 Scheid, C. (2016). "Il signore della giungla e l'ordine della natura: narrative della tribù Adi sull'Epom", in Beggiora, S. (a cura di). *Mostri, spettri e demoni dell'Himalaya. Un'indagine etnografica fra mito e folklore*. Torino: Meti Edizioni, 224: "L'ontologia Adi [...] concepisce il mondo come un luogo in cui l'uomo, pur beneficiando dai doni di Sedi, il creatore della Terra, deve tuttavia confrontarsi con la natura come farebbe di fronte ad un fratello imprevedibile."

196 Questa versione, tratta da Ering, O. (senza data). *Myths and stories of the Adis*. Pasighat: Mummy Publication Pvt. Ltd, presenta una differenza rispetto a Blackburn, S. H. (2008). *Himalayan Tribal Tales: Oral Tradition and Culture in the Apatani Valley*. Leiden: Brill, in cui il signore della foresta (Doji) non è fratello di Abo Tani, bensì è il fratello della moglie. La versione di Blackburn viene citata sovente da Davide Torri (2015; 2020; 2021), mentre la versione di Ering è riportata da Scheid, C. *Il signore della giungla e l'ordine della natura*, cit.

grado di comunicare fluidamente attraverso la parola. Inoltre, la suddivisione dei gruppi di animali e la caratterizzazione di doni ricevuti riflette bene il rapporto con l'attività di caccia, pratica che possiamo definire integrale relativamente all'identità lepcha. Gli animali erbivori (bufali, tori, mucche, cervi e cervidi *tout court*) chiedono di ricevere qualcosa per potersi difendere in caso di attacco e ad essi sono conferite le corna; mentre alle fiere (leoni, tigri, leopardi) sono donati gli artigli onde potersi proteggere durante la lotta. Prede e predatori non sono solo categorie che riflettono la transitorietà della posizione del cacciatore che può a sua volta divenire preda, bensì sono ruoli costitutivi del mondo vissuto, di cui i lepcha fanno parte e i cui segni hanno imparato a leggere e identificare.

La dinamica della caccia, le cerimonie propiziatriche, i tabù, fanno parte di quelle attività ordinarie della vita mondana in cui emergono lo spessore e l'intensità delle relazioni tra l'umano e il non umano¹⁹⁷, poiché la venagione è uno dei numerosi ambiti in cui possono avere luogo incontri sempre significativi e mai prevedibili con il paesaggio animato; incontri instabili che possono essere rigeneranti ma anche altamente pericolosi proprio perché accadono nello spazio della contaminazione¹⁹⁸.

Il fatto che sia ammesso uno stato privilegiato dell'essere umano è la necessaria conseguenza, più che presupposto, dello sguardo prospettico che scaturisce non da un punto generico della geografia spaziale, ma da occhi incarnati all'interno di una data forma corporea. D'altronde è proprio il mancato possesso dell'umanità che nel mito scatena il furore e il desiderio di vendetta dei sette figli ripudiati da Nazong Nyu, sopravvissuti dopo essere stati abbandonati nella giungla solo per divenire catastrofici spiriti maligni¹⁹⁹: "When they were caste away by their parents, the children turn into malevolent beings because they have been deprived of the right to become human."²⁰⁰ In particolare, il maggiore dei fratelli, Laso Mung, decide di dare libero sfogo alla sua gelosia nei confronti di quei fratelli (i lepcha) che invece avevano ricevuto le cure amorevoli dei genitori.

197 Torri, D. *The Animated Landscape*, cit., pp. 258-259. Cfr. Plaisier, H. (2007). "In awe of so many mung: Halfdaan siiger in the Sikkim Himalayas". *Bulletin of Tibetology*, 43 (1-2), 15-32.

198 Ivi, p. 259.

199 È da tenere a mente che si crede che, se non accuratamente indirizzati verso l'oltretomba, i defunti ormai non più umani possano tramutarsi in spiriti maligni pronti a portare malattia, cataclismi e morte. Bentley, J. *Laso Mung Sung*, cit., pp. 133-34.

200 Ivi, p. 134.

È interessante a questo proposito il confronto con due autori, Nurit Bird-David (1999) e Miho Ishii (2012), intenti a condurre un'analisi delle possibilità dell'animismo nella formazione dei mondi divini.

Due esempi: i mondi divini in Bird-David e Ishii

Lo studio etnografico di Bird-David condotta tra i nakaya, comunità di cacciatori-raccoglitori, in India meridionale arriva a una riformulazione dell'animismo come epistemologia relazionale, proponendo una correlazione non dicotomica tra ambiente e persona²⁰¹, che parte dall'utilizzo del concetto di *dividuo*²⁰². Presso i nakaya non è concepibile pensare la persona secondo l'unità irriducibile e atomica dell'individuo moderno, poiché è sempre rilevante la consapevolezza di essere in una relazione fondata sulla condivisione momento-per-momento, attraverso un coinvolgimento sempre impegnato, che genera un rapporto di appartenenza vissuto come parentela²⁰³.

Questa *dividualità* emergente, basata su un'accorta e costante considerazione dei comportamenti reciproci e degli eventi, si applica anche ai membri di altre specie che condividono lo stesso ambiente arrivando a includere i *devaru*, gli esseri sovramondani²⁰⁴. La compartecipazione al medesimo ambiente riduce e sovrascrive²⁰⁵ le differenze, che passano in secondo piano rispetto a quelle che Bird-David definisce *affordances*, cioè l'insieme delle proprietà e qualità di un corpo che ne definiscono l'utilizzo, e che interessano i nakaya perché hanno a che fare con la visione dell'ambiente²⁰⁶; nel campo della percezione quotidiana dell'ambiente, "*things are perceived in terms of what they afford the actor-perceiver because of what they are for him*"²⁰⁷ e quindi hanno a che fare tanto con il contesto ambientale quanto con chi osserva. Questo passaggio è fondamentale perché ha a che fare con la questione del significato: il significato non è mai dato a priori ma emerge nel corso

201 Bird-David, N., *op. cit.*, p. 68.

202 Cfr. Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press; Marriott, M. (1976). "Hindu transactions: Diversity without dualism," in Kapfere, B. (ed.) *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

203 Bird-David, N., *op. cit.*, p. 73.

204 Ibid.

205 Ibid. In originale: "nested within each other".

206 Cfr. Gibson, J.J. (1979). *Ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.

207 Ivi, p. 138. In Bird-David, N., *op. cit.*, p. 74 (corsivo).

dell'azione, ed è questo il motivo per cui i nakaya fanno un perspicace utilizzo dell'attenzione come un'abilità che può essere coltivata e raffinata²⁰⁸, allo scopo di registrare il modo in cui ciò che è attorno a loro muta in relazione al cambiamento che è possibile cogliere tra di essi²⁰⁹. Bird-David parla di *relational affordances*: “what happen to them [animals, stones, rocks] (or how they change) can affect and be affected by what happens to people (or how they change)”; attraverso questa rete di relazioni i nakaya apprendono a negoziare ciò di cui hanno bisogno, a perseguire il proprio interesse rimanendo all'interno di questo schema di relazionalità condivisa, che in questo modo è continuamente riprodotto²¹⁰.

L'autrice conclude proponendo che l'oggetto dell'animismo sia comprendere l'essere-in-relazione da un punto di vista relazionale, entro l'orizzonte del mutamento registrato dallo sguardo dell'attore coinvolto nel rapporto²¹¹. Così l'animismo come epistemologia si manifesta come la capacità di essere-nel-mondo insieme ad altre parti sempre interrelate, e l'ambiente è inquadrato relazionalmente in guisa del complesso in cui sono raccolti e contenuti questi legami²¹².

Miho Ishii invece fa affidamento sulle idee di Alfred Gell, Bin Kimura e Hideo Kawamoto per comprendere i meccanismi tramite cui i mondi animati siano creati, come vi sia infusa la vita, indi il modo in cui siano esperiti dalle persone. La tesi principale sostiene che la formazione e la percezione della realtà non sia un processo che si verifichi in prima linea a livello cognitivo, grazie all'abilità di pensare in modo analitico (*thinking through things*); non ha a che vedere con l'idea di credere (*belief*), dal momento che il cosmo prende una forma (tangibile o intangibile) in virtù delle relazioni e azioni concrete tra persone, cose, spiriti e divinità. “To understand the process by which divine worlds are formed, it will be necessary to question the premise that human intentional and cognitive ability [...] is central. Rather, I propose that it is not so much thinking *through*, but acting *with* things that is fundamental.”²¹³

208 Ivi, p. 246. In Bird-David, N., *ibidem*.

209 Bird-David, N. *ibid.*

210 Ivi, p. 77.

211 *ibid.*

212 Ivi, p. 78.

213 Ishii, M. (2012). “Acting with things. Self-poiesis, actuality, and contingency in the formation of divine worlds”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(2), 372.

È grazie all'agire del corpo nel mondo che il reale emerge per una persona, visto che questa stessa è in grado di stabilire delle connessioni con ciò che avviene attorno ad essa prima ancora che intervenga l'operazione cognitiva di riconoscimento e classificazione dell'ambiente circostante come realtà²¹⁴. A questo movimento, beninteso, partecipano anche le cose, non in qualità di agenti di secondaria importanza, bensì come co-attori di un ciclo che produce e riproduce la totalità esistente²¹⁵. Il mondo non esisterebbe come un insieme preconstituito di dati, ma al contrario emerge e può essere sperimentato mediante l'interazione incorporata nelle relazioni con le cose, grazie a quella che viene definita autopoiesi²¹⁶.

La modalità attraverso cui il mondo reale è articolato per mezzo delle azioni permette di cogliere una serie di interventi sinestetici, i movimenti tramite cui persone e cose si trasformano vicendevolmente in un processo di adattamento reciproco (definito «coerenza»), che prevede un rinnovamento periodico mediante la crisi²¹⁷. Tale formulazione dei rapporti e delle connessioni consente di tenere conto dell'imprevedibilità variabile delle azioni degli agenti, giacché queste sono sempre dipendenti da interazioni contingenti e situate²¹⁸.

Ishii conclude affermando che l'affiorare dei mondi animati nelle pratiche rituali permette di cogliere il carattere fondamentalmente instabile della realtà quotidiana: "Through the emergence of divine worlds in ritual practices such as spirit possession [...] and sacrifices, peoples' ordinary «settled» relation with things are disrupted [...] and in doing so enables a person to catch a glimpse of the fundamental instability or vulnerability hidden in the everyday world."²¹⁹

In entrambi gli autori salta allora fuori l'idea che il corpo, con la sua presenza fisica, i suoi attributi, lo stesso inter-posizionamento nello spazio rispetto ad altre componenti, sia la matrice, modulo, principio informativo che determina non la visione del mondo ma piuttosto che tipo di mondo viene

214 Ivi, p. 373.

215 Ivi, pp. 372-3.

216 La teoria dell'«autopoiesi» è una fase della «teoria dei sistemi»: ipotizza che la percezione del sé emerga dalle sue oscillazioni e fluttuazioni, che determinano la creazione del confine che distingue tra il sé e l'altro da sé. Cfr. Maturana, H.R.; Varela, F.J. (1980). *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company; Kawamoto, H. (2006). *Sisutemu genshō-gaku: ōtopoiesis no daiyon-ryouiki* (System phenomenology: The fourth stage of autopoiesis). Tokyo: Sinyōsya.

217 Ishii, M., *op. cit.*, p. 375.

218 Ivi, p. 380.

219 Ivi, p. 386.

palesato. Giacché però nessuna determinazione causale può escludere il cambiamento - probabilmente l'unico fattore costante dell'esistenza multi specie - ovvero l'insieme di occorrenze che possiamo distinguere in trasformazioni reversibili ed irreversibili tipici della deriva entropica, dobbiamo tenere in considerazione che le ontologie indigene animiste coinvolte sono esse stesse in uno stato semi-fluido. Oserei dire che la semi-fluidità, intesa come la proprietà di un cosmogramma di discernere la preponderanza del mutamento, avvertito attraverso l'intersecarsi assemblato delle cronologie umane e non umane, rispetto all'idea di ciò che rimane inalterabile e imperituro, non favorisce il linguaggio dell'assoluto (la qualità di essere privi di qualsiasi condizione, limitazione e restrizione).

Anziché sostenere il dualismo di un caos metamorfico totale opposto a una durevolezza perenne, determinati gruppi umani tendono a registrare una stabilità relativa e un'impermanenza relativa: "People perceive these things by registering their «relative persistence» (or persistence-under-change, or «invariances») and 'relative change' (or change-above-persistence, or «variances»)."220

Laso Mung: le fondamenta sciamaniche di un cosmo sempre instabile

La storia²²¹ di Laso Mung presenta un sacco di elementi notevoli, che ben si prestano per un confronto con la situazione ontologica attualmente documentabile.

Innanzitutto, secondo il libro *Ahbong chokyung sung*²²², gli eventi che vedono coinvolti l'imperversare del demone fino alla sua disfatta sarebbero da collocarsi in un tempo di transizione agricola: lo spirito sarebbe rimasto nella

220 Cfr. Gibson, J.J., *op. cit.* in Bird-David, N., *op. cit.*, p. 74.

221 Jenny Bentley rileva che il referente linguistico nel linguaggio nativo per «mito delle origini» è *lungten sung*. *Lungten* significa «tradizione», *sung* equivale a «storia» oppure «narrativa». L'espressione può essere adoperata sia per storie romanzate sia per eventi realmente accaduti: "It can be used for fiction or real life narratives, for myths, legends, or historical epics. The concept *lungten sung* is not used for the entire corpus of Lepcha oral tradition but for mythological stories explaining the origin of the world, humans, animal characteristics, and other important elements of Lepcha culture".

Più che un'ambiguità di classificazione, mi sembra significativa l'apertura di possibilità che il termine offre. Bentley, J. *Laso Mung Sung*, cit., p. 100.

222 *Rongkup Lungten. Ahbong chyokung sung* (scritto anche *Rong-Kup-Lung-Ten Ah-Bong-Chyo-Kung-Sen*), "Legends of the origin of some customs and ritual of the Rong-Kups (Lepchas)". Cfr. Simick, P. T. (2001). *Rongkup Lungten. Ahbong chyokung sung*. Kalimpong: Kaycees Swit Print; *Rong-Kup-Lung-Ten Ah-Bong-Chyo-Kung-Sen* (Legends of the origin of some customs and ritual of the Rong-Kups (Lepchas)) (2001). Kalimpong: The Mutanchi Rong Shezoom, PT Lepcha.

giungla fino a che non avrebbe iniziato ad assalire indiscriminatamente gli uomini al lavoro nei campi, intenti a coltivare dei nuovi cereali²²³. Alcune fonti dall'area dello Dzongu nel Nord Sikkim indicano che tra un'aggressione e l'altra, il demone si sarebbe fermato a riposare in un grande albero che il mito enfatizza essere un tutt'uno con le montagne, detto *sanyol kung*, dalla cui sommità avrebbe potuto scorgere il mondo, osservando le iniziative dei lepcha²²⁴. La descrizione di un simile albero non può non richiamare l'associazione a un albero cosmico, una sorta di *axis mundi* il cui attraversamento permetta di muoversi lungo i piani mondani e ultramondani. Secondo taluni, il *sanyol kung* potrebbe essere identificabile con la palma da sago, pianta comune in India e Bengala occidentale spesso recisa poiché attrarrebbe le mosche²²⁵ - ed infatti nell'episodio mitico in questione i lepcha, gli dèi e persino gli animali uniscono le forze per abbattere l'albero in cui Laso Mung si era rifugiato. Cadendo, l'arbusto avrebbe bloccato l'accesso al corridoio per l'aldilà²²⁶, facendo sì che da quel momento in avanti ai lepcha non fosse più consentito incontrare gli spiriti dei propri cari²²⁷. La tesi dell'albero cosmico diventa in qualche modo più verosimile se si evidenzia che la direzione in cui la monumentale pianta sia stata rovesciata (verso il Kangchendzönga) è la stessa a cui si indirizzano *bongthing* e *mun* per guidare le anime dei defunti al riposo²²⁸. E rammentiamo, per amor di precisione, che i lepcha non posseggono una nozione di paradiso collocato nella zona celeste: le anime si ricongiungono con gli antenati nell'oltretomba non con un movimento ascensionale, ma per merito di varchi noti come *lep*²²⁹ (solitamente spelonche e altri spazi in direzione delle catene montuose himalayane, dove si ritiene si ergano le divinità e i numi tutelari degli antenati)²³⁰.

Laso Mung è inoltre contraddistinto dalla dote di poter mutare forma: "God sent Jor Bongthing, bestowing upon him, full supernatural powers. He waged a long war with the King Lasho Mung Punu [...]. The demon king had the power to create illusion by changing himself into the form of different

223 Bentley, J. *Laso Mung Sung*, cit., p. 105.

224 Ivi, p. 110-11.

225 Ivi, p. 111.

226 Ivi, p. 112. *Muk nyam lom* è dato da *Muk nyam*, «the shade of the dead or departed»; «the spirits of the dead collectively» e *lom*, «road. n. An open way for passage or travel». Tradotto quindi come «the way of the spirits of the dead».

227 Ibid.

228 Ibid.

229 Basti pensare che ogni clan è associato a un determinato picco montano, un lago e un varco d'accesso.

230 Ivi, p. 132.

animals [...] He changed into the forms of mouse, ox, tiger, eagle, dragon, snake, horse, sheep, monkey, bird, dog and pig in the period of twelve years.”²³¹

Il fatto che questo potere sia descritto come il-saper-generare-illusioni è significativo, siccome avrebbe potuto indurre un incauto osservatore ad avvicinarsi, pensando di aver a che fare con un essere ordinario; quando al contrario, la consapevolezza di poter fare in ogni momento un incontro denso, notevole, avrebbe portato in un certo senso a sviluppare l’attenzione particolare a cogliere quello che potrebbe celarsi sotto ad un’altra forma apparente. Ed è infatti proprio questo virtuosismo metamorfico che gli concede l’opportunità di darsi ripetutamente alla fuga, viaggiando in lungo e in largo, recandosi di villaggio in villaggio e sterminando i lepcha.

Tra l’altro è indicativo il modo in cui gli attacchi vengono descritti, attraverso l’adozione di un linguaggio che, nel descriverne il furore omicida, ricorda abbastanza esplicitamente alcuni disastri naturali, la furia cieca degli elementi: terremoti, smottamenti, tempeste e temporali, esondazioni²³².

La fuga di Laso Mung giunge al termine quando viene finalmente sconfitto, il suo corpo è mutilato e dato alle fiamme, e le ceneri sono lavate con acqua. Le molteplici versioni di questa storia raccolte e studiate da Jenny Bentley pongono in rilievo tre fatti interessanti. Primo, l’intera narrativa pervade efficacemente lo spazio geograficamente localizzato di villaggio in villaggio, creando una mappa mitologica che identifica le comunità ed i luoghi del territorio, fino ad arrivare a spiegarne l’origine dei nomi²³³. Secondo, alcuni resoconti dell’episodio mitico leggono nella serie di eventi infausti abbattutisi sui lepcha il motivo che avrebbe costretto questi ultimi ad abbandonare il proprio luogo di origine, descritto come una sorta di emigrazione forzata ma necessaria dalla propria terra natia²³⁴. Terzo, la vicenda di Laso Mung sembra essere legata anche alla nascita del *ci*, la famosa birra di miglio²³⁵. In particolare, spetterebbe al primo *mun*, Nyolik Nyosong, l’attribuzione del merito, avendo voluto produrre la bevanda per risollevarne il morale dei lepcha durante

231 Ivi, p. 117. Bentley fa notare che la sequenza di animali indicati servirebbe a individuare l’origine del calendario lepcha, organizzato in cicli di dodici anni e quasi identico al calendario tibetano, che si distingue per avere cicli di sessant’anni.

232 Ivi, pp. 115-6-7 per i riferimenti linguistici.

233 Ivi, p. 135.

234 Ibidem

235 L’origine della bevanda alcolica è narrata anche nella storia del primo matrimonio lepcha, tra Tarbong e Narip.

i lunghi anni della battaglia mortale con il demone; così la bibita avrebbe ridato forza alla comunità, determinando direttamente la riuscita dello sforzo bellico contro lo spirito inquieto. La sua importanza nella tradizione è tale che verrebbe anche utilizzata come libagione nel rito per sottomettere gli esseri sottili più aggressivi e violenti²³⁶.

Tra ieri e oggi: alcune differenze nella prospettiva nativa lepcha

“We don’t do sacrifice at most nowadays”

“Now we have this system that when we are performing funerals and pujas we don’t use meat and alcohol”²³⁷

Il fatto che ad oggi, stando ad alcune testimonianze, l’esecuzione dei sacrifici animali in occasione delle cerimonie risulti interrotta (o quantomeno sospesa) riflette allo stesso tempo sia l’influenza pervasiva lamaista, con la sua enfasi verso la non-violenza e la promozione di una compassione universale, nel ricorrere ad effigi sostitutive (le cosiddette *white offerings*, «offerte bianche»); sia, possiamo supporre, la riduzione della necessità di fare affidamento sulla forza vitale di un altro essere vivente - di impiegare il suo sangue e la sua carne - per la rigenerazione della comunità, del territorio e dei collettivi che ne fanno parte.

E tuttavia è emblematico che sia possibile notare un accenno di idiosincrasia, l’insinuarsi del dubbio e il conseguente distacco nei confronti dell’utilizzo della birra di miglio per le celebrazioni rituali - perlomeno da parte di alcuni membri della comunità lepcha - dal momento che abbiamo visto quale sia il legame che il *ci* ha con la tradizione: una bevanda consacrata; uno strumento per ottenere forza d’animo in tempi di morte e sofferenza; un memento per il sacrificio dei membri della comunità in un mondo dinamico e a volte ostile, in cui il vivere e morire è un ciclo di fasi di transizione. Non può non essere osservato che parte della diffidenza verso l’assunzione di alcol sembra essere associata ad un diffuso problema di alcolismo, ad oggi diffuso presso

236 Ivi, pp. 130-1.

237 Yaksum, distretto occid. sikkimese. 22/05/2022. Conversazione con Pema C. Lepcha.

molte famiglie, che finisce per spingere alcuni a cercare rimedio nell'abbracciare soluzioni religiose esterne. Chi si converte al cristianesimo, soprattutto nella regione dello Dzongu, rischia di essere ostracizzato ed espulso dai villaggi di appartenenza, oltre che essere privato dei sussidi che lo Stato riconosce ai lepcha come *Scheduled Tribe*. Tuttavia, stando a quanto notato da alcuni, si tratterebbe solo di ottenere un determinato status sociale insieme a dei benefici materiali, mentre la parentesi ontologica di riferimento rimarrebbe inalterata:

“It’s just we are escaping from something this generation doesn’t like, that’s why we are changing, converting into next religion. [...] in North Sikkim there are many converted into Christians but they have not given up this process of performing *bongthing* [...] they are scared of deities and the gods, and they do this [using *bongthing* for *pujas*]. The religion is only to improve their lifestyle, to look better and more smart. Because our traditional way of living style is not what today’s time demands, it’s something very primitive.”²³⁸

“Wherever you go they might have changed the religion but there is something still in them that says about the tradition: they know local medicine, we have this gift of identifying each plant, they can point at which one is medicine, which one is poison; they can live without food for days in the jungle; they recognize which one is edible and which one is not edible; they know how to make fire and how to cook [...]. It’s in them, it’s there in their blood, this gift. [...] [My people] still go hunting. We are still following that. During hunting season men go [...] it’s hunting because they go out of the house for 2-3 days. Our boys, teenage boys and adults, going to the forest with *katapys* [?] slingshots, not arrow and bow nor guns. They have this nice way of making traps in the jungle as in the fields...”²³⁹

I lepcha sono storicamente stati una comunità dedita alle attività di raccolta e caccia, anche se a seguito dell'inasprimento delle leggi in materia è divenuto un rischio praticare tale esercizio. Prima dell'introduzione delle armi da fuoco, gli strumenti adottati erano abbastanza rudimentali, arrivando a

238 Yaksum, distretto occid. sikkimese. 22/05/2022. Conversazione con Pema C. Lepcha.

239 Yaksum, distretto occid. sikkimese. 22/05/2022. Conversazione con Pema C. Lepcha.

comprendere nel migliore dei casi lance con la punta di ferro e archi di bambù e nelle situazioni più modeste pietre e bastoni. Riuscire ad assicurarsi con successo una preda dopo giorni in perlustrazione nella foresta non era un'impresa facile, anzi spesso capitava di tornare a casa a mani vuote²⁴⁰.

I cacciatori sostengono di avere talvolta delle visioni in sogno, visioni del luogo nella foresta in cui sarebbe possibile incontrare l'animale che potrà essere abbattuto, ma solo dopo aver compiuto i rituali di propiziazione per ottenere il favore del dio della cacciagione²⁴¹. Rituali a cui seguiranno altre offerte, una volta abbattuta la selvaggina, per dimostrare gratitudine e scongiurare conseguenze nefaste, tra cui figura anche un rituale per evitare che la preda in attesa di essere riportata al villaggio possa ritornare in vita²⁴². In alcuni casi può anche succedere di leggere dei cattivi auspici che portano a smettere del tutto con le battute²⁴³.

Certamente non si può negare che, con l'abbandono dell'agricoltura taglia e brucia in favore delle coltivazioni terrazzate, l'impatto delle attività dei cacciatori ai fini della sussistenza sia andato progressivamente riducendosi; così come non si può ignorare che le politiche implementate dallo Stato, in favore di una maggiore integrazione dei lepcha nel tessuto socio-economico attraverso un maggiore coinvolgimento nell'istruzione, abbiano gradualmente ridimensionato l'importanza dell'economia di caccia²⁴⁴.

Ad ogni modo, come dimostrano alcune testimonianze raccolte sul campo, esiste ancora la percezione di un forte legame, di un coinvolgimento intergenerazionale ancora vivo all'interno della comunità. Lo stesso paesaggio è stato dotato di una carica pervasiva che, nonostante il graduale abbandono di pratiche non più strettamente necessarie ad assicurare la sopravvivenza, continua a conferire, confermare e riprodurre il campo di senso di quella specifica realtà inducendo chi vi prende parte a aderire a determinate posture etiche, volte a preservare il rispetto degli equilibri di forze in gioco.

Non solo, ma l'interiorizzazione vissuta di questo essere-nel-mondo in relazione ad altre parti ugualmente coinvolte e interessate plasma una soglia di esperienza allenata a cogliere nella riproduzione degli atti tradizionali delle tecniche come innesti, ovvero implementazioni dei confini del corpo che si

240 Little, K. *Lepcha hunters' narratives*, cit. p. 85.

241 Ivi, pp. 88-9.

242 Ivi, pp. 89-90.

243 Ivi, pp. 86-7.

244 Ivi, p. 87.

estende all'ambiente circostante. Questa disposizione genera una forma di etica ambientale indirettamente tesa alla preservazione ecosistemica, grazie al rispetto dei tabù connessi alla fauna selvatica e all'ambiente naturale²⁴⁵.

È quindi degno di attenzione il fatto che anche quando un clan che abbia cessato di dedicarsi alla caccia continui comunque a dedicare una volta l'anno un rituale in onore delle divinità protettrici: “[...] these rituals are extremely important because they no longer hunt and therefore, are not regularly performing rituals to their god. ‘We are saying, we still think of you, even though we are not hunting’.”²⁴⁶

Sul destino degli animali dopo la morte. La sostituzione delle offerte di sangue con offerte vegetali o effigi

Confrontiamo quanto abbiamo visto sopra con le dichiarazioni di alcuni informatori, a cui è stato chiesto quale sia il destino degli animali dopo la morte, immolati o meno.

“We don't know about that [about what's happening to animals involved in sacrifice in traditional rituals]. We don't have any excuse behind that. [...] We don't know where the animals go to after the sacrifice; we just see and we don't feel nice that the animal's been killed.”²⁴⁷

La risposta di Pema – membro della comunità lepcha di Yaksum - mi ha dato da pensare, poiché mi ha fatto pensare ad un distacco dalle proprie origini. Non sono purtroppo stato in grado di capire, nel corso della conversazione, se questa cesura sia il frutto di un disinteresse cosciente e volontario; oppure se si possa trattare di un momento di crisi più profondo, nel quale si sia insinuato una sorta di «sottovuoto» tra il corpo vivo (ma forse febbricitante) della tradizione e la capacità di sapersi porre un determinato tipo di domande, che sono invece ampiamente discusse in tutte le culture orali e tradizioni religiose.

Ad ogni modo, quello che è stato detto da Pema è stato parzialmente confermato anche da Jampo Lepcha, *bongthing* di Chongrang (distretto occiden-

245 Ivi, p. 93.

246 Ivi, p. 96.

247 Yaksum, distretto occid. sikkimese. 22/05/2022. Conversazione con Pema C. Lepcha.

tale) che ho conosciuto grazie all'intermediazione di Lamit Lepcha (funzionario governativo che si è dimostrato disponibile ad accompagnarmi nell'abitazione dello sciamano e a tradurre le risposte del *bongthing* alle mie domande):

Lamit: “[Jampo *bongthing*] says he can't tell about those, like vegetables. Insects they die and then they're reborn, likewise humans after they die in generations, they can be reborn like Rinpoches, *bongthing* or *tikula* [?]. And likewise, when mango trees' fruits are ripe and when they fall down [the seeds] turn again into a mango [tree]. He doesn't know a thing about that, other than human beings he has not experience about other things- about reincarnation and all.”²⁴⁸

Jampo *bongthing* ha accettato di riceverci nella sua casa, in una remota località raggiungibile solo dopo aver percorso in discesa il fianco di una montagna fino quasi a valle. Prima di mostrarci il suo equipaggiamento sacro, ha acceso un bastoncino di incenso come offerta per le divinità delle cime nevose e pedemontane insieme a un tocco di burro. Dopodiché ha intonato una preghiera, per chiedere ufficialmente il permesso agli dèi di prendere gli strumenti che solitamente utilizza per officiare i rituali. Insieme ad essi, ci porge un certificato risalente alla celebrazione del Tendong Lho Rumfaat nel 2019, che riconosce il suo importante contributo come *mun/bongthing* per la comunità lepcha. A dimostrazione di quanto riportato nell'attestato, le funzioni esercitate da Jampo sembrano prevedere aspetti appartenenti al ruolo del *bongthing* ed elementi tipici del *mun*.

Come *mun*, egli viene di solito chiamato dai familiari di chi è andato incontro ad una morte violenta e improvvisa, al duplice scopo di mondare l'anima del defunto dalle influenze nefande di spiriti inquieti e guidarlo verso l'accesso al *Pum Lyang*, il luogo dove riposano gli antenati:

“Those who committed suicide, like falling from bridges, for them they [*bongthing*] put this dress and they call their souls, and they call the evil spirits

248 Chongrang, distretto occid. sikkimese. 25/05/2022. Conversazione con Jampo Lepcha, *bongthing*: uomo, tra i quaranta e i cinquanta anni di età, sposato; sciamano dall'età di trent'anni, anche se ha raccontato di aver avvertito la «chiamata» verso i dodici anni. Traduzione avvenuta grazie all'intermediazione di Lamit Lepcha, donna, trent'anni circa, nubile; residente di Yaksum e impiegata presso il Governo del Sikkim.

to throw them off- to kill them. Usually, he doesn't use the dress during performances; it's just if people suicide or die unnaturally and unnecessary deaths and all. If they're invited somewhere and perform over there.”²⁴⁹

Questo succede perché talora può capitare di imbattersi in alcuni esseri non umani (*mung*) che ne approfittano per fare del male ai viaggiatori solitari, arrivando nei casi più estremi a provocare il suicidio²⁵⁰.

Come *bongthing* si occupa di realizzare correttamente i riti propiziatori con adeguate offerte, compiere le divinazioni per cercare le cause dei maleseri psico-fisici, invocare la benevolenza delle divinità locali per assicurare il benessere non solo dei lepcha ma anche di tutti gli esseri senzienti.

Davide Torri osserva che spesso l'emergere della malattia reca con se i segni del conflitto, causato inavvertitamente da alcuni comportamenti umani riassumibili nell'ambito della cupidigia²⁵¹. Jampo *bongthing* è abbastanza chiaro al riguardo:

“Before cutting down corn and all, after the corn is ripe then they have to offer it to the gods - [prayer sounds like:] ‘The yearly crop is ripe and it has been harvested, and we would like to offer you some of it. Later on even if someone goes and cut down the corn, please don't harm anyone’ - that's how they mean offering. [...] we cannot go around putting our hands everywhere because it [a spirit] could be everywhere; nobody knows! [...] if we pull out the cucumber and eat it we'll suffer from diarrhea, stomachache and all those things.”²⁵²

Ogni tanto Jampo si ritrova a lavorare fianco a fianco con i lama, e non è raro che si ritrovi a prendere parte a raduni in occasione di festività del calendario buddhista.

249 Chongrang, distretto occid. sikkimese. 25/05/2022. Conversazione con Jampo Lepcha, *bongthing*. Traduzione avvenuta tramite Lamit Lepcha.

250 Torri, D. *In the Shadow of the Devil*, cit., p. 155.

251 Id. *Trees, Birds and Other Non-Humans*, cit., p. 192: “While illness could be sparked by the occasional and unintentional acts of polluting a river, felling a tree, digging a trench thus offending or harming the related non-human entity, greediness invariably invites disaster. Hunting too much, collecting too much, cutting trees without reason, all these actions are seen as inherently ominous. In an economy of scarcity, surplus is greediness, and there is a price to pay.”

252 Chongrang, distretto occid. sikkimese. 25/05/2022. Conversazione con Jampo Lepcha, *bongthing*. Traduzione avvenuta tramite Lamit Lepcha.

Vediamo dunque che sia Pema che Jampo hanno dichiarato di non potersi esprimere su quello che succede agli animali al momento del trapasso. La scelta di parole dello sciamano, in particolare, può essere intesa in vari modi, tra cui lasciare intendere il proseguimento del lento declino della fase sciamanica. Le sue parole potrebbero però anche voler trasmettere una coscienza del carattere mutevole e transitorio dell'esistenza, in cui la dipartita temporanea da questo mondo diventa solo una momentanea alterazione dello stato di energie e forze che può dare luogo a una metamorfosi rigenerante.

L'impossibilità di costruire un principio teorico completo è data, sembra, dalla inalienabile consapevolezza che il mondo non può che essere conosciuto attraverso l'esperienza diretta. Il subentrare di svariati stati fenomenici a intervalli ciclici riporta il senso della differenza del sé dall'altro da sé all'interno del perimetro di un'uguaglianza relazionale, in cui quello che è stato non sarà mai identico a quello che sarà ma non per questo si può parlare di insostenibilità della comunicazione. D'altro canto, lo sciamano nasce proprio per gestire le connessioni e fungere da mediatore nel rapporto con il cosmo e i suoi abitanti, in tutte le loro forme.

Quando ho fatto delle domande sulla presenza di altri *bongthing* sul territorio e in materia di sacrificio animale (le cosiddette *red offerings*, «offerte rosse»), Jampo *bongthing* si è espresso come segue:

“There're lots of *bongthings* but unlike the earlier days they don't sacrifice much. If in case, for particular deities, they pray for the gods and they have to offer goats or hens they can still say: 'We don't have hens, we don't have any chickens, any goats left.' and in their place they can make a small dough and offer to the gods, and it is not even necessary to really sacrifice animals to fulfill the spirits. [...] They don't do it.”²⁵³

La sostituzione delle *red offerings* con le *white offerings*²⁵⁴ è sicuramente un indicatore della crescente influenza del buddhismo. La situazione però sembra non corrispondere tra i bhutia, dal momento che, sebbene ci sia un innegabile disagio dato dalle conseguenze morali della pratica, l'esecuzione

253 Chongrang, distretto occid. sikkimese. 25/05/2022. Conversazione con Jampo Lepcha, *bongthing*. Traduzione avvenuta tramite Lamit Lepcha.

254 Balikci, A. *Lamas, Shamans and Ancestors*, cit., p. 11: “White offerings (*dkar mchod*) since they usually consist of white items such as rice. Red offerings (*dmar mchod*) since they would consist of red blood or meat.”

del gesto è ancora attestabile - per quanto tenda ad avvenire dietro le quinte della scena pubblica - perlomeno nel distretto settentrionale e nella regione speciale dello Dzongu²⁵⁵. Se presso i lepcha tale operazione sembra potersi svolgere attraverso la sostituzione della carne e del sangue con un'effigie simbolica e rappresentativa, senza che lo scambio sia avvertito come fonte di inquietudine o angoscia, il ritmo rapido del cambiamento in Sikkim ha generato un misto di attesa ed apprensione nei confronti della tradizione.

Segnali di un cambiamento di questo tipo sono stati riportati anche in altre zone dell'area himalayana, come nel caso della celebrazione rituale indù presso il tempio di Gadhimai in Nepal, a Bariyarpur (distretto di Bara). Ogni cinque anni si assiste ad un grande rito collettivo in nome di Gadhimai (un aspetto della dea Kali), che prevede l'impiego di offerte materiali, nella forma di vistosi sacrifici animali. Nel corso dell'ultimo decennio l'evento ha ricevuto attenzioni critiche dalla stampa internazionale e dalle associazioni animaliste, oltre che da molte rappresentanze entiche o politiche locali, perché a detta di una parte di fedeli si potrebbe comunque rendere omaggio alla dea senza per forza fare ricorso allo spargimento di sangue²⁵⁶. La questione è molto complessa e per ovvi motivi di spazio non può essere esaurita in questa sede, ma quello che interessa il nostro discorso è che la modernità sembrerebbe aver portato a un distacco con la sacralità del gesto e col significato che aveva un tempo. Secondo un rapporto di inversa proporzionalità, l'atto in sé sarebbe diventato sempre più sontuoso, in un aumento dell'investimento personale dei devoti. Di fronte alla constatazione che questo sia diventato quello che secondi alcuni ci si può azzardare a definire un atto più che altro «sportivo», cioè privato di qualsivoglia altro significato, ecco che da più parti sono giunti appelli a fare maggior uso di offerte di tipo vegetale (che sono comunque già contemplate e accettate come alternativa legittima). Non è facile identificare un singolo fattore di cambiamento e difatti si possono sostenere egualmente diverse ipotesi (il crescente impatto di un'etica buddhista; accenni

255 Bhutia, K.D. *A World Where Many Worlds Fit*, cit. p. 270.

256 In Italia ne hanno riportato la notizia testate come "la Repubblica" (<https://www.repubblica.it/esteri/2015/07/29/news/animali-120047071/>) e "La Stampa" (<https://www.lastampa.it/la-zampa/altri-animali/2019/12/04/news/in-nepal-il-festival-gadhimai-e-il-piu-grande-sacrificio-di-animali-del-pianeta-1.38048532/>). Alcuni organi di stampa all'estero che hanno seguito la vicenda sono "CNN" (<https://edition.cnn.com/2019/12/03/world/gallery/gadhimai-festival-intl-hnk-scli/index.html>), "The Week" (<https://www.theweek.co.uk/the-week-unwrapped/104702/what-is-the-gadhimai-festival-and-why-is-it-so-controversial>), "Huffpost" (https://www.huffpost.com/archive/in/entry/how-we-stopped-the-massacre-of-animals-at-gadhimai_b_7885762). Sul versante nepalese-himalayano, segnalo "Khabarhub" (<https://english.khabarhub.com/2019/09/60648/>) e "Heaven Himalaya" (<https://heaven-himalaya.com/gadhimai-temple-and-the-festival-of-blood/>).

dello sviluppo di una maturità ecologica; una riaffermazione del concetto di non violenza - *ahimsa* - anche sul versante indù). A fronte delle debite differenze con il versante nepalese, è sembrato metodologicamente corretto riportare in un quadro più ampio la questione della sostituzione delle *red offerings* con le *white offerings*, onde offrire una più valida possibilità di contestualizzazione²⁵⁷.

Prospettiva future: le nuove generazioni, il rapporto con l'ambiente e il cambiamento climatico

Le osservazioni di Pema sono preziose anche perché lavora nel campo dell'istruzione, ed è regolarmente in contatto con le nuove generazioni di ogni gruppo etnico; nelle sue considerazioni si avverte un principio di preoccupazione per i più giovani del suo gruppo:

“We are going through this process of change right now [...] we shouldn't be blown away with this modernization and forget our traditions. [...] Our coming generations, they don't know, they don't want to follow and they don't care; that's also a worry for now. [...] the generation under me, they don't care, they don't know what is what. They are moving in the same direction like everyone is: mobile phones, social media, making video... There has to be a way to make them connect. I think it's going to happen in school.”²⁵⁸

257 Un caso simile a quello di Gadhimai è rappresentato da un'altra festività indù, nota come Dashain. Vedi ad es.: *Hinduism Today*, 2006, 2, 54-55: (https://www.hinduismtoday.com/wp-content/uploads/pdfs-and-ebooks/Hinduism-Today_Apr-May-Jun_2006.pdf); “The Rising Nepal” (<https://old.risingnepaldaily.com/opinion/dashain-festival-and-animal-sacrifice-tradition>) e “Atlas Obscura” (<https://www.atlasobscura.com/articles/how-to-end-animal-sacrifice>). Per riferimenti bibliografici di pubblicazioni accademiche in merito a Gadhimai, Dashain, il sacrificio del bufalo d'acqua, il valore delle offerte sacrificali (materiali e non materiali) cfr. Van Den Hoek, B.; Shrestha, B. (1992). “The Sacrifice of Serpents: Exchange and Non-Exchange in the Sarpabali of Indrayani, Kathmandu”. *Bulletin de l'Ecole française d'Extreme-Orient*, 79(1). Ecole Française d'Extreme Orient, 57-75; (Beggiora, S. (2003). “Sacrifice and Megalithic Cults in the Shamanism of Orissa Tribes. A Central Asiatic Model”. *Central Asiatic Journal*, 47(1). Harrassowitz Verlag, 1-14; Lidke, J. S. (2006). “The Interweaving of Politics, Mysticism, and Culture in Kathmandu Valley”. *International Journal of Hindu Studies*, 10(1). Springer, 35-57; Pinkey, A. M. (2013). “Prasada, the Gracious Gift, in Contemporary and Classical South Asia”. *Journal of the American Academy of Religion*, 81(3). Oxford University Press, 734-756; Sahu, B. (2015). “Buffalo Sacrifice: The Peculiar Belief System of the Kandhs of Odisha”. *Proceedings of the Indian History Congress*, 76. Indian History Congress, 931-34; Acharya, K. P. et al. (2019). “Animal Welfare in Nepal”. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 4; Acharya, K. P.; Wilson, R. T. (2020). “Animal Sacrifice-Public Health Nexus in Nepal”. *Journal of Public Health Policy*, 41(3); Dahal, B. P. (2020). “Dialects of Sacrificing and Worshipping Animals in Hindu Festivals of Nepal”. *Advances in Anthropology*, 10, 97-124; Fuller, S. (2021). “Human-buffalo conflicts and intimacies in ‘modernising’ Nepal”. *The Australian Journal of Anthropology*, 32. Wiley, 289-308; Letizia, C.; Gellner, D. (2021). “Religion and Secularism in Contemporary Nepal”, in Jacobsen, K.A. (ed.) *Routledge Handbook of South Asian Religions*. Abingdon: Routledge, 335-54; Oestigaard, T. (2022). *Sacrifice. Theories and rituals in Nepal*. Odeshog: DanagardLiTHO AB.

258 Yaksum, distretto occid. Sikkimese. 22/05/2022. Conversazione con Pema C. Lepcha.

Pema è favorevole a tramandare - almeno in parte - gli usi della sua gente, ma è come se notasse la collisione di due mondi, a causa della crescente penetrazione osmotica della forza di modernizzazione, fino ad ora tenuta in una certa misura a bada grazie alle leggi speciali per assicurare la sopravvivenza e integrazione delle *Scheduled Tribes*. Il suo timore sembra risiedere nel pericolo che, staccandosi il collante che garantisce la trasmissione del sapere del suo mondo parallelamente al declino delle attività più rilevanti che effettivamente assicurano a quel mondo la sopravvivenza, le nuove generazioni possano perdere il contatto con la propria realtà locale - e quindi, aggiungerei io, con il proprio modello di riferimento ontologico. E purtuttavia si dimostra fiduciosa nel ruolo della scuola pubblica nel garantire che la lingua, le storie e i costumi dei suoi antenati possano essere adeguatamente tutelati, forse per il fatto che alcuni posti di lavoro presso il Governo del Sikkim sono riservati ai lepcha. Quello che sembra creare una frizione non insignificante nel suo stato d'animo è la prospettiva di uno sviluppo massiccio, e la conseguente introduzione di nuova tecnologia.

Spesso, parlando della sua gente, adopera un termine singolare:

“We are primitive. Not in touch with modernization, believers of nature, following traditional methods [...] Primitive means tribal people whose occupation are from farming, they believe in nature, they perform Bongthing and witchcraft; they're not so much in touch with technology and modernization. That's what we used to be, now we are getting mixed with other new cultures and we are forgetting our primitive ways of living. But primitive ways not in a bad sense! More like an organic way.”²⁵⁹

Primitive è da lei inteso come «premoderno» e colpisce molto il collegamento che realizza esplicitamente tra l'essere premoderni e un modo di vivere più sostenibile, attento all'aspetto ecologico, organico; come se la penetrazione da parte di forze esterne potesse incrementare drasticamente il pericolo di un'alterazione radicale ed incontrollabile.

Altri, come lei, sottolineano parimenti la minaccia di uno sconvolgimento che possa mettere in pericolo la salute non solo dei lepcha, ma del Sikkim e della terra in generale. L'elemento temuto che ricorre di più è l'inquinamento

259 Yaksum, distretto occid. Sikkimese. 22/05/2022. Conversazione con Pema C. Lepcha.

dato dal mancato smaltimento di materiali plastici, soprattutto gli pneumatici usurati dagli spostamenti su terreni accidentati²⁶⁰: “Talking about environment, most of the people still don’t understand heating those plastics is dangerous to the environment; they still heat that, they buy for the children but they don’t know where to dump it in proper areas.”²⁶¹

“What he [= Jampo *bongthing*] says is: don’t burn down these plastics and all – let’s not burn down, it would be best and environmentally safe and it would not hamper anything, nor the environment, nor the animals, nor the human beings. In case, if we burn down any of the tires and all near the river, then the spirit of the river out there will also get angry and will start affecting the people living around there and they sure wouldn’t like that. He also told me in below- down the river- they have started burning dead bodies, burning particular tires and all and he protested against that- and it has now stopped, he says. Because if anyone comes and burn stuff it’s not affecting only them, it’s affecting even the spirits down there.”²⁶²

Ho chiesto a Pema, dal momento che anche la sua famiglia lavora i campi, se ci sia stato qualcosa di diverso in occasione dei raccolti, e se gli effetti del clima su piante e animali siano stati regolari o meno. Sono state riscontrate precipitazioni più intense e in anticipo rispetto ai tempi previsti, insieme a un’inusitata presenza di insetti, con risultati poco positivi per le coltivazioni; in aggiunta, si è registrato un aumento delle temperature. La valutazione di Pema fa affidamento anche sulle previsioni del calendario astrologico: “The maze is not going properly because of insects, the rain came earlier. There’s our traditional belief again: in this tiger year nothing is going to be good. But still then we planted it, we know also it’s not going to be good.”²⁶³ A cui poi aggiunge: “After many years, this happened. I think it’s all because of turning

260 In Sikkim le infrastrutture sono perlopiù costituite da strade sterrate, che frequentemente necessitano di interventi di manutenzione o ricostruzione a causa delle intemperie. Molte persone continuano a perire a causa di smottamenti e frane, a cui si aggiungono anche le esondazioni e talvolta anche il cedimento di ponti.

261 Yaksum, distretto occid. sikkimese. 21/05/2022. Intervista telefonica con Lamit Lepcha a proposito della situazione contemporanea dei lepcha, delle condizioni dell’ambiente nel distretto occidentale e nello Dzongu (distretto settentrionale), dei livelli di inquinamento.

262 Chongrang, distretto occid. sikkimese. 25/05/2022. Conversazione con Jampo Lepcha, *bongthing*. Traduzione avvenuta tramite Lamit Lepcha.

263 Yaksum, distretto occid. Sikkimese. 22/05/2022. Conversazione con Pema, C. Lepcha.

point - a disturbance that brought change in climate. But it's not very extreme. It's moderate I think, at least this year it's been like that.”²⁶⁴

Il tema del cambiamento, come si sarà visto, è molto popolare, tanto nella disamina dei suoi effetti più felici quanto di quelli più negativi, ma una trasformazione in grado di provocare un danno alla natura è l'esito peggiore possibile che si possa prospettare. Nelle parole di Pritam G., giornalista che da anni si interessa a ciò che accade nella società lepcha in Sikkim: “Lepchas are connected with nature; everything, from their rules to culture is connected with nature. Without nature they are nothing.”²⁶⁵

L'importanza di un approccio virtuoso: l'ambiente oggi nella prospettiva bhutia

Tale forma di cura per il paesaggio che si esprime attraverso un apprezzamento e ricerca della pulizia è condiviso anche dai bhutia.

Questo è emerso frequentemente nel corso di molteplici incontri con l'abate del monastero di Dubdi, lama Tshering, per il quale l'igiene non è solo una questione di assenza di sporcizia, ma è anzi un aspetto di ordine mentale e spirituale, e quindi purificazione da ogni contaminazione negativa. L'elenco delle influenze esterne da considerarsi come nefarie ha sempre a che fare con ogni tipo di emozione che può avere un riflesso lesivo su qualsiasi essere senziente: “Cleanness is most important part of Buddhism. If you clean your monastery, you feel bad emotions are all cleansed. Jealousy, anger... all of these bad emotions, negative things you can remove through cleaning.”²⁶⁶

La correlazione tra il pulire e il purificare sembra risiedere nella volontà di evitare una frammentazione, l'erompere di una forza vettoriale che, anziché contribuire a sostenere le tendenze relazionali individuali (il focus è saper costruire insieme), produca una spinta che faccia emergere ogni atto e impulso votato ad autoalimentare il sé individuale auto-indulgente (il focus è il sé egoistico, l'io come stimolo distruttivo, il prevalere dell'interesse privato sul

264 Yaksum, distretto occid. sikkimese. 22/05/2022. Conversazione con Pema C. Lepcha.

265 Periferia di Yaksum, distretto occid. sikkimese. 19/05/2022. Conversazione con Pritam G., uomo, tra i trenta e i quarant'anni, celibe; giornalista accreditato presso il Governo del Sikkim.

266 Yaksum, monastero di Dubdi. 24/05/2022. Conversazione con l'abate, lama Tshering (uomo, tra i quaranta e i cinquant'anni, bhutia).

bene pubblico). Se vogliamo, il primo è equiparabile ad uno slancio centrifugo, un allontanarsi da un presunto centro per ottenere uno slancio verso il cosmo; mentre il secondo ha un orientamento centripeto che mira alla sopravvivenza del nucleo a discapito di tutto il resto. Questo non dovrebbe sorprendere se si pensa che tutte le *puja* eseguite dai lama sono in favore dell'armonia, della pace e della compassione universali, per il più grande beneficio di tutti gli esseri fenomenici uniti dalla condivisione del dolore come realtà costitutiva di fondo. Il rito diventa il momento di ritrovamento di un'inter-unità tra tutti gli esseri del cielo e della terra, della montagna e delle acque, del Sikkim e del territorio esterno. Spezzare questo inanellamento, in qualunque misura, può solo essere causa di risultati disastrosi (come nel caso della storia del lago di Khecheopalri):

L.T.: “So, Sikkim is a very important place, sacred place, we need to protect. Everywhere in the world now people strive for money. They don't care about Himalaya's [sake]; they don't care about the plants; they don't care about the animals, but if we lose those things people's lives will be short, okay? We must keep and protect all of it.”

(“What would you say it is more important to protect first? Human life or the planet's?”)

L.T.: “The whole planet! We need to protect the jungles, forests, rivers, Himalaya, animals. As long as they all live long, similarly we can also live longer and longer. We cannot lose what we need to protect, or life will get shorter.”²⁶⁷

Lama Tshering mi ha ripetuto con grande enfasi quanto possa essere deplorevole perdere l'insieme di specie compagne che abitano la Terra, in un modo che esplicita direttamente il nesso tra esistenze diverse ma congiunte. La perdita della (bio)diversità equivale ad un sottrarre qualcosa di tipo biologico, etico, esistenziale dentro di noi, risultando in una deriva grave ed irreversibile. Per quanto inatteso, le sue riflessioni risuonano con le tesi di Donna Haraway: le specie compagne si infettano continuamente a vicenda, e siamo ineluttabilmente uniti nella sofferenza del lutto. Quando perdiamo di vista

267 Yaksum, monastero di Dubdi. 24/05/2022. Conversazione con l'abate, lama Tshering.

cosa è davvero importante, perdiamo un'altra parte di noi stessi fino ad esaurire le riserve di umanità.

Temi strutturati su basi comuni sono emerse nel corso di un incontro con Tshsering U., direttrice di una ONG locale di Yaksum, che si occupa di promuovere lo sviluppo sostenibile di attività per l'eco-turismo. Quest'ultima è divenuta negli anni una fonte di reddito molto importante per il Sikkim, consentendo di andare incontro ai bisogni dei suoi abitanti e rispettando allo stesso tempo l'esigenza di preservare il paesaggio da un rapido degrado. I membri di questa ONG hanno deciso di associarsi su base volontaria per provare a regolare l'impatto degli ingenti flussi turistici; nelle parole del Direttore si avverte una grande ricerca di professionalità, oltre che a un interesse genuino di tutelare il territorio:

“Tourism was doing good economically to the communities and then we had again to check because if we just neglect fewer people who would like to see nature would come. If we don't care about the nature, then people would not visit here, right ? [...] So to take care of nature then we have to go with conservation and livelihood together. We are looking for the long term sustainable options [...] So that's why we started training people [...]”²⁶⁸

I volontari riuniti sotto la coordinazione di questa ONG sono ben consapevoli che, grazie al proprio lavoro, non stanno solo proteggendo l'ambiente in astratto come se fosse un bene di cui disporre a piacimento, ma sono prima di tutto coinvolti in prima linea nella salvaguardia del proprio luogo natio, cioè della propria casa. Gli sforzi e le iniziative partono sempre dalla comunità per il bene della stessa, anche se inizia a essere avvertita una sfasatura tra gli interessi delle nuove generazioni:

“It's a challenge for the incoming generations. Everybody wants an easy life, younger generations think of themselves first. We [the older ones] think of our community first; our family, our community, then we think of ourself. Now younger generations do the opposite: themselves first, family and then community. It's a challenge because [to think first about the community's

268 Yaksum distretto occid. sikkimese. 27/05/2022. Conversazione avvenuta nella sede locale dell'ONG con il responsabile, Tshering U. (donna, quaranta anni circa, sposata; impiegata nel settore dell'ecoturismo e facente funzione di «direttore» presso questa ONG).

benefit] it should come first from your heart. Emotional attachment should come from your heart, not from somebody who's pushing you! Younger generations, they are a little bit selfish. They are more fortunate [compared to the life we did] [...] but if they are just sitting home, their bodies, mind and souls are stuck there! And they don't want to look at other things. Then they will never feel like they have responsibilities to do this and that. [...] For us it's not the same because we struggled a lot. [...] Things changed a lot in the last twenty-five years.”²⁶⁹

L'enfasi che si può scorgere rimarca un'idea generale di responsabilità collettiva, nutrita dal doppio bisogno di coniugare la necessità di una fonte di sostentamento e quella di proteggere la realtà territoriale. Evitare di essere negligenti e scegliere di dedicarsi allo studio della soluzione più bilanciata sono le due facce della stessa medaglia di un'etica buddhista fondata sulla virtù, che dà luogo a quel complesso definito da alcuni autori come *Buddhist environmental virtue ethics*.²⁷⁰

Le virtù come base di una responsabilità etica ambientale nel Buddhismo

Nella letteratura accademica esiste un filone molto ricco, il cui oggetto di studio ha condotto ad una rilettura della filosofia buddhista in chiave ambientalista al fine di trovare nuovi spunti di riflessione, utili per affrontare la questione di un approccio più etico nei confronti del pianeta e delle sue risorse. Per esigenze di sintesi, non affronteremo in questa sede tutto il discorso che verte sul collegamento tra buddhismo e *deep ecology*; né prenderemo in esame l'intero dibattito sui testi canonici della prima fase del buddhismo, in merito alla validità teorica o meno di poter individuare un principio ambientalista di fondo. Il motivo dietro quest'ultima scelta sta nel fatto che tentare di effettuare retroattivamente una rilettura dei testi canonici, cercando al loro

269 Yaksum distretto occid. sikkimese. 27/05/2022. Conversazione avvenuta nella sede locale dell'ONG con il responsabile, Tshring U.

270 Cfr. James, S. P. (2004). *Zen Buddhism and Environmental Ethics*. Burlington VT: Ashgate Publishing Company; Keown, D. (2007). "Buddhism and Ecology: A Virtue Ethics Approach.". *Contemporary Buddhism*, 8(2), 97-112; Hill, T. E. Jr. (2002). "Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments.", in Schmidtz, D.; Willott, E. (eds) *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*. New York; Oxford: Oxford University Press, 189-99; Cooper, D E.; James, S. P. (2005). *Buddhism, Virtue, and Environment*, Routledge.

interno una soluzione in grado di affrontare i problemi ambientali contemporanei, risulta un'operazione del tutto anacronistica poiché tali problemi di natura ecologica non esistevano ai tempi del Buddha storico (oppure, se fossero esistiti, non avrebbero potuto di certo raggiungere le dimensioni critiche di oggi)²⁷¹. Inoltre, in base alla sola interpretazione alla lettera dei *sutra* non è possibile pervenire ad una conclusione che sia inequivocabile, anche se c'è chi la pensa diversamente²⁷².

Il caso è diverso quando invece consideriamo che è una prerogativa dei movimenti religiosi quella di potersi reinventare per affrontare nuove tematiche in linea con i tempi, mettendo in atto una reinterpretazione della tradizione (operazione che non necessariamente corrisponde all'interpretazione originale)²⁷³ attenta a cogliere i cambiamenti di valore che hanno luogo: "Values are subject to change. Our global crisis demands change. Change requires the re-education of people locked into old attitudes and attached to values no longer functional. The insights of Buddhism provide an excellent point of departure."²⁷⁴

Occorre fare una premessa. Una parte dei tentativi di analisi dediti a chiarire se sia legittimo parlare di un'etica ambientale insita nella dottrina buddhista si sono concentrati sullo studio dei testi del Canone Pali (costituisce la più antica collezione di testi canonici del primo buddhismo, pervenutaci nella forma più completa). Ciò comporta che nelle citazioni verranno impiegati non i termini derivati dal sanscrito (come «*nirvana*», «*dharmā*», «*sūtra*»), bensì quelli derivati dal pali (come «*nibbāna*», «*dhamma*», «*sutta*»).

Iniziamo da un antefatto: la metafisica buddhista non è assolutamente interessata dalla ricerca di una causa prima all'origine dell'universo.

271 cfr. Tomalin, E., *op. cit.*; Holder, J.J. (2007). "A suffering (but not irreparable) nature: environmental ethics from the perspective of early Buddhism". *Contemporary Buddhism*, 8(2), 113-130

272 Sahni, P. (2008). *Environmental Ethics in Buddhism. A virtues approach*. London; New York: Routledge, 8-31. Pragati Sahni fa una cernita delle posizioni di chi si è detto a favore, contrario o scettico in merito alla possibilità di sostenere un'istanza ambientalista buddhista. La studiosa distingue quattro filoni letterari: 1) la fazione «partigiana», convinta fermamente della natura ambientalista del buddhismo, in cui rientrano autori come Martine Batchelor, Lily de Silva, Martin Pitt, Suzanne Head; 2) una fazione «positivista», fautrice di una natura ecologica della dottrina buddhista (dalle idee talvolta radicali e spesso controverse), in cui rientrerebbero Joanna Macy e P. D. Ryan; 3) una fazione «ottimista», che partendo da una presa di posizione neutra ha intravisto nei testi religiosi delle basi per un discorso potenzialmente a favore di un'etica ambientale. I principali esponenti sono Lambert Schmithausen, Alan Sponberg, David Kalupahana, David Cooper, Simon James, Peter Harvey; 4) Infine, gli «scettici», che nutrono dubbi e perplessità sulla validità della tesi ambientalista nel buddhismo, come Ian Harris, Malcolm David Eckel, Paul Waldau, Florin Deleanu. Per riferimenti bibliografici completi v. bibliografia di Pragati Sahni (2008).

273 Tomalin, E., *op. cit.*, p. 268.

274 Henning, D.H. (2002). *A manual for Buddhism and Deep Ecology*. S.l.: World Buddhist University.

Ogni realtà fenomenica, incluso l'essere umano, è solo un'aggregazione temporanea di elementi caratterizzata da una natura impermanente e transitoria, in continuo mutamento. Questo ciclo di nascita, morte e rinascita può andare avanti infinitamente, ed è noto come *samsara*. L'unica legge che veramente accomuna ogni essere (umano e non umano) è *dhamma*, e strettamente associata ad essa è *paticcasamuppada*, la dottrina dell'«originazione interdipendente». Secondo i testi, ogni fenomeno è generato dalla mutua interazione (coproduzione condizionata) di fattori causali, dinamica utilizzata per spiegare *dukkha*, ovvero che ogni esistenza è permeata dal dolore, una sofferenza nei termini di un'angoscia destinata a generare frustrazione ed insoddisfazione; la causa dietro a tale tormento è l'ignoranza, considerata a buon diritto come la radice del male.

All'interno del *samsara* è possibile individuare diversi reami o regni che caratterizzano tipi di vite distinguibili per il maggiore o minore grado di sofferenza provata: il paradiso dove vivono gli dèi; il mondo umano; il dominio degli *asura*; il regno degli spettri; il reame animale; l'oltremodo infernale. Ognuna di queste dimensioni è parimenti impermanente, e gli esseri che vi risiedono sono solo di passaggio poiché sono in attesa di essere sottoposti al tipo di remunerazione karmica che le azioni commesse hanno generato, pronti a effettuare infinite transizioni di stato.

L'unico modo per sottrarsi a *dukkha* è raggiungere uno stato di illuminazione o risveglio noto come *nibbana*, ottenibile mediante il metodo trasmesso dal Buddha, conosciuto come Ottuplice Sentiero.

Pragati Sahni ha sostenuto la tesi di un approccio cosmologico del buddhismo delle origini alla totalità esistente, allo scopo di evidenziare un'innegabile ed indissolubile continuità tra umano e non umano, e dunque supportare la legittimità di estendere e applicare le virtù (oggetto di un percorso etico e spirituale) non solo agli e per gli esseri umani, ma anche a tutti gli altri esseri senzienti e all'ambiente in generale. Il fine della sua ampia dissertazione è dimostrare che un sistema etico fondato sulle virtù (diversamente da impianti costruiti sulla consequenzialità o sulla deontologia) possa indurre dei cambiamenti psico-fisici nell'essere umano, specialmente per quanto riguarda il comportamento e la mentalità, fino ad arrivare a trasformare (virtuosamente) il paesaggio: “Though these are not necessarily directed towards environmental betterment, the virtues approach is so foundational in Buddhism that it

embraces every action performed in the world. Due to this the virtuous principles of non-violence, modesty and contentment can be believed to apply to the environment and have a resounding effect on the latter's quality. This could be called an *environmental virtue* [...]"²⁷⁵

L'autore insiste molto su alcuni elementi che altrimenti potrebbero invitare a pensare che lo spirito generale del buddhismo delle origini sia volto a negare la realtà in cui viviamo, dato che la natura di questa stessa è effimera: "It can be inferred that early Buddhists do not deny the reality of the world, in the sense of the actual existence of material elements. [...] Only that which is born and exists can be destroyed or cease to exist."²⁷⁶ Non sono gli aggregati materiali ad essere messi in discussione, anzi, ma il principio stesso che possa esistere qualcosa che rimanga sempre identico a se stesso, una sostanza autonoma ed indipendente, l'ego che produce ed è alimentato dagli attaccamenti, dal desiderio, dall'odio e dalle illusioni.

Contrariamente ad alcune tradizioni religiose che tendono a negare la realtà del corpo, in nessun passaggio del Canone Pali si trova l'indicazione di ignorare e negligenza il corpo. Sebbene sia riconosciuto come imperfetto e caduco, è attraverso di esso che è possibile andare incontro al risveglio: "it is within the fathom long body, with its thoughts and perceptions, that the world exists, along with its origin, its cessation and the means leading to its cessation."²⁷⁷ Allo stesso modo allora diviene lecito supporre che, per quanto ciò che è in natura sia ugualmente perituro e passeggero, è nella natura che si prospetta l'opportunità di progredire moralmente e spiritualmente fino a raggiungere la consapevolezza che libera dal dolore; è attraverso il prendersi cura di ciò che esiste nel qui e ora situazionale che è possibile sviluppare la più ampia consapevolezza che le azioni e le disposizioni a beneficio dell'ambiente corrispondono ad un agire saggio e compassionevole verso noi stessi: "it can be assumed that the body was valued as a means to attaining enlightenment. If this attitude is extended to the other aspects of nature, it means that care must be bestowed upon material entities such as water and air for these

275 Sahni, P. (2008). *Environmental Ethics in Buddhism*, op. cit., p. 5.

276 Ivi, p. 55.

277 Ivi, p. 73. Cfr. Boyd, J. (1980). "The Theravada view of Samsara", in Balasooriya, S. et al. (eds.) *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. London: Gordon Fraser Ibid, p. 32 (A II 48).

contribute to the health of the body which is the vehicle through which *nibbana* becomes possible. Respect, protection, and conservation of the environment on this understanding become extremely important.”²⁷⁸

Una volta appurato che dal punto di vista buddhista del valore non sembra esserci un chiaro criterio per differenziare tra valore intrinseco e strumentale²⁷⁹, diventa chiaro che non ha senso porre l’incedere lungo il cammino dell’autorealizzazione su un piano distante da qualunque pratica etica di tipo altruistico, al punto che: “isolating one from the other would defeat the very purpose of human life”²⁸⁰; tanto che lo vediamo in un passo del *Sedaka Sutta* nel *Samyutta Nikaya*. Il Buddha avrebbe detto ai suoi discepoli che, coltivando la virtù della saggezza, avrebbero potuto prendersi cura di loro stessi; da questa pratica volta all’autodisciplina, sarebbe scaturita la tendenza virtuosa a prendersi cura degli altri. Non è forzare troppo la mano all’interpretazione del passo affermare che è sostenendo e andando in aiuto degli altri che si può sostenere e aiutare se stessi²⁸¹.

L’autore ribadisce che ogni singola creatura ed entità fa parte del medesimo ordine universale, così che nulla sia da considerarsi esente dal meccanismo dell’interrelazione causale; il passato, il presente e il futuro non esisterebbero come unità separate, ma sarebbero invece connesse, poiché è impossibile sfuggire al potere delle conseguenze delle proprie azioni. Nessuna vita è reputata indipendente e isolata dalle altre: “Connection is palpable and each life emanates from another.”²⁸²

Le argomentazioni fin qui avanzate potrebbero essere soggette a giusta critica, perché la distinzione che il primo buddhismo postula tra le varie possibilità di essere al mondo (nei regni umano, animale, infernale, etc.) è tutti gli effetti fondata su una gerarchia di valori che sembrerebbe riconoscere un primato o eccezionalismo della posizione umana rispetto alle altre, sicché è in forma umana che si può entrare nello stato di *nibbana*.

Il rischio teorico di uno sguardo antropocentrico può essere però scongiurato se si fa caso ad alcuni aspetti. Il concetto di *samsara* implica un flusso, uno stato costante di movimento e mutamento ontologico tale per cui il nascere e rinascere da uno stato fenomenico (regno) dell’esistenza all’altro non

278 Sahni, P. *op. cit.*, p. 56.

279 Ivi, p. 78.

280 Ivi, p. 86.

281 Ibidem. Cfr. *Sedaka Sutta Nikaya* (S V 169).

282 Ivi, p. 72.

può assolutamente favorire il senso di un'identità durevole²⁸³: “The major reason why Buddhism defies being anthropocentric is because it defies the very notion of a substantial person. A human being is a consequence of certain causes and conditions and he or she ceases to exist when these get dissolved. Thus, to call Buddhism anthropocentric or human-centered when there is no «human» as such appears unreasonable from this point of view. However, this absolute truth does not rule out a quite different conclusion at the experiential and worldly level where the separate identity of each individual is recognized.”²⁸⁴ Sforzarsi a tutti i costi di voler sovrimporre un'identità conduce solo all'egoismo e alla discriminazione.²⁸⁵

Appare allora chiaro che l'esistenza umana è solamente una tra le tante, e neanche quella che si avvicina di più al gradino della condizione di felicità massima; a tal proposito, si può anzi parlare di uno stato intermedio²⁸⁶. Cionondimeno è difficile negare che, almeno al livello dell'esperienza, la filosofia buddhista sembrerebbe collocare l'essere umano in posizione centrale, ma l'ostacolo può essere aggirato esaminando la prospettiva del Buddha storico. Il Buddha avrebbe intuito *dukkha* attraverso il suo punto di vista, cioè mediante la sua esperienza in quanto umano nel mondo, e avrebbe diffuso il frutto della sua intuizione in termini comprensibili-per ed usufruibili da altri suoi simili umani²⁸⁷.

A seguire, e questo è un elemento non trascurabile, la composizione di uno dei mondi fenomeni è riservata esclusivamente agli animali. Nell'adottare una simile impostazione, il buddhismo ammette dichiaratamente la presenza animale in termini esistenziali e metafisici.²⁸⁸ Allora, tenendo presente che nessun testo canonico rivendica che questa Terra sia stata creata per i soli esseri umani²⁸⁹, sulla base di questa innegabile continuità tra umano e non umano possiamo dichiarare scongiurato il pericolo di una visione antropocentrica.

283 Sahni, P. *op. cit.*, p. 71.

284 Ivi, p. 84.

285 Ivi, p. 71.

286 Ibidem

287 Ivi, p. 85.

288 Ivi, p. 71.

289 Sahni, P. *op. cit.*, p. 89.

Per concludere questa lunga premessa è necessario compiere un'ulteriore precisazione a proposito dello stato di *nibbana*. Alcuni autori hanno privilegiato l'enfasi su una divisione categorica tra *samsara* e *nibbana*²⁹⁰, tuttavia questa lettura dicotomica è stata criticata da altri, tra cui James Boyd. Questi, facendo riferimento a un passaggio dai testi *Nikaya*, avrebbe fatto notare che è all'interno del *samsara* che si può ottenere il *nibbana*: “the end of the world is not the world end”²⁹¹; il *samsara* non è altro che la condizione della mente chiusa in se stessa, fino a quando non viene liberata: “The end of the world has nothing to do with the ending of «the external material world of samsaric process»”²⁹². Possiamo allora utilizzare la definizione di *nibbana* a cui si rifà Boyd come, più che una fuga dal ciclo samsarico, la fine del desiderio egoistico, dell'odio e delle illusioni²⁹³ a cui subentra lo sviluppo della saggezza, dell'amore universale e della compassione²⁹⁴.

Dopo aver dato spazio a questi tratti salienti ai fini della tesi ambientalista, l'autore si dedica ad analizzare la diretta correlazione tra etica, approccio virtuoso e ripercussioni ambientali. I sistemi etici basati sullo sviluppo di un approccio virtuoso lavorano direttamente ed indirettamente sul carattere e sulle disposizioni attitudinali della persona, facendo sì che l'agente sia costantemente il focus del giudizio morale²⁹⁵; eppure riveste una certa importanza anche l'azione che l'agente compie, al punto tale che non si può ignorare o recidere il nesso tra la persona e l'atto performato²⁹⁶.

Le virtù possono allora essere definite come certe azioni intenzionali (di pensiero, parola e azione) la cui pratica costante è indispensabile per plasmare uno sviluppo del carattere e imprescindibile per avanzare spiritualmente²⁹⁷. L'aspetto più importante da puntualizzare è che se l'atto riflette il sentire interiore dell'agente, allora può essere ipotizzata una diretta correlazione tra essere e fare²⁹⁸, che nel caso buddhista mira a sviluppare qualitativamente le relazioni con l'altro da sé. Ciononostante, le virtù non sono mai specificate in senso prescrittivo, non è fornita una chiara indicazione di cosa fare o non fare

290 Ivi, p. 72. Cfr. King, W. (1964). *In the Hope of Nibbana*. La Salle: Open Court; Spiro, M.E. (1982). *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. Berkeley: University of California Press.

291 Cfr. Boyd, J., *op. cit.*, p. 32 (S IV 95).

292 Sahni, P., *op. cit.*, p. 73.

293 Cfr. Boyd, J., *op. cit.*, p. 37 (S V 8).

294 Cfr. Boyd, *ibid.*

295 Sahni, P., *op. cit.*, p. 94.

296 Ivi, p. 98.

297 Ivi, p. 103.

298 Sahni, P. S., *op. cit.*, p. 101.

per azioni di tipo diverso. Al contrario, l'Ottuplice Sentiero designato dal Buddha vorrebbe poter fornire dei criteri che possano fungere da mappa per meglio orientarsi nel processo decisionale, indirizzando l'indole e la propensione ad essere ed agire, così che l'agente possa orientarsi nella maniera migliore relativamente ad un'ampia gamma di situazioni plausibili²⁹⁹.

A tal proposito può essere utile la suddivisione tra *felt preferences* (FP) e *considered preferences* (CP) formulata da Bryan Norton, che potremmo tradurre come scelte operate sul desiderio e scelte basate sulla riflessione³⁰⁰. Le prime (FP) sono basate sul soddisfacimento empirico di un desiderio; le seconde (CP) sono l'esito di un processo decisionale in cui c'è un bisogno che è stato ponderato e che sia coerente con una specifica visione del mondo (sia essa scientifica, metafisica, estetica, morale). Queste ultime, dunque, implicano che un bisogno o desiderio possa essere abbandonato o modificato qualora non sia consistente e non rientri in quella stessa visione.

Il prevalere delle FP vorrebbe indicare un'operazione selettiva in cui non subentri alcun meccanismo di controllo rispetto all'immediata soddisfazione delle esigenze, favorendo l'agire incondizionato dell'individuo (che Norton associa a valori di stampo antropocentrico, legati allo sfruttamento illimitato delle risorse naturali). Un sistema in cui abbiano la meglio le CP sarebbe invece un sistema in cui intervengano costantemente pesi e contrappesi per supportare una visione del mondo e tendere idealmente verso la realizzazione di essa (favorendo un'attitudine a considerare interessi e valori non solamente umani)³⁰¹. Un tale impianto avrebbe ancora maggiore efficacia in sistemi animisti³⁰², influenzando il comportamento umano e ispirando un approccio (virtuoso) verso l'altro.

È interessante soffermarsi a notare che una simile concatenazione di effetti virtuosi fisici e psicologici aspirerebbe a dissipare non il carattere, bensì l'ego, rimuovendo alla radice quegli impulsi che danno forma a *dukkha* e impediscono di raggiungere lo stato di *nibbana*. Nel *Samyutta Nikaya*, *nibbana* è descritto come l'annullamento totale di ogni ardente bramosia, però è anche

299 Ivi, p. 107.

300 Ivi, p. 82. Cfr. Norton, B.G. (2003). "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", in Light, A.; Rolston, H. III (eds.) *Environmental Ethics: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing, 163-74

301 Sahni, P. S., *op. cit.*, p. 82. Cfr. Norton, B.G., *op. cit.*, 164-5.

302 Ibidem. Nota: Sahni non utilizza esplicitamente il termine animismo: "As an illustration, consider that a cultural world-view speaks of sacredness in all aspects of nature (including animals, plants, water, etc.) as a way of acknowledging gratitude to them for making human life possible."

vero che l'etica può essere riformulata in tali termini. "And so rather than leading to *nibbana*, ethics becomes a part of *nibbana* itself."³⁰³

Lo sviluppo del carattere o temperamento è invece espressamente favorito grazie all'esercizio e all'osservazione, nella pratica della meditazione e della saggezza³⁰⁴. D'altra parte, meditazione è la traduzione di *bhavana*, che può significare «cultura» o «espansione», facendo riferimento al coltivare o progredire della mente³⁰⁵. L'idea è che grazie alla meditazione, il praticante possa sviluppare inclinazioni virtuose che assecondino e incrementino anche la capacità di introspezione, portandolo finalmente all'accettazione di sé come componente di un cosmo, a cui è unito da legami di co-evoluzione, causalità e continuità³⁰⁶. Sorprenderà forse che queste proprietà che dovrebbero essere acquisite sono state oggetto di studio anche da parte delle neuroscienze: alcune immagini di scansioni cerebrali hanno dimostrato che meditare trasforma attivamente il cervello, e studi realizzati grazie alla partecipazione di alcuni praticanti di lunga data hanno evidenziato cambiamenti notevoli, a lungo termine, nelle funzioni cognitive e nell'attività neurale³⁰⁷.

Dell'accettazione di sé ha parlato anche Thomas E. Hill Jr. in uno dei primi studi di *environmental virtue ethics*, in un modo che ricorda alcuni temi della svolta ontologica. Ammettere la propria posizione nel cosmo non sarebbe solo l'esito di un'operazione cognitiva, intesa come una riflessione intellettuale sull'esistenza in chiave biologica, perché se così fosse la mera consapevolezza di essere legato ad altri esseri da leggi comuni non comporterebbe una metamorfosi interiore: "What is actually needed is an internalization and acceptance of this fact. With this the disassociation from nature would cease."³⁰⁸

303 Ivi, p. 105.

304 Ivi, p. 104.

305 Ivi, p. 118. Cfr. Rahula, W. [1967] (1978). *What the Buddha Taught*, London and Bedford: Gordon Fraser, p. 68.

306 Ibidem

307 Garfield, J. L. (2011). "Ask Not What Buddhism Can Do For Cognitive Science; Ask What Cognitive Science Can Do For Buddhism". *Bulletin of Tibetology*, 47 (1-2). Cfr. Brefczynski-Lewis, J. et al. (2007). "Neural Correlates of Attentional Expertise in long-Term Meditation Practitioners". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104 (27), 11483-11488; Farb, N. et al. (2007). "Attending to the Present: Mindfulness Meditation Reveals Distinct Neural Modes of Self-Reference". *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 2(4), 313-322; Moore, A., Malinowski, P. (2009). "Meditation, Mindfulness and Cognitive Flexibility". *Consciousness and Cognition*, 18 (1), 176-186; Tang, Y. et al. (2008). "Short Term Meditation Training Improves Attention and Self-Regulation". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(43), 17152-17156; van den Hurk, P. et al. (2010). "Mindfulness Meditation Associated with Alterations in Bottom-Up Processing: Psychophysiological Evidence for Reduced Reactivity". *International Journal of Psychophysiology*, 78(2), 151-157; Zeidan, F. et al. (2010). "Mindfulness Meditation Improves Cognition: Evidence of Brief Mental Training". *Consciousness and Cognition*, 19, 597-605.

308 Sahni, P. *op. cit.*, pp. 116-7. Cfr. Hill, T.E. Jr., *op. cit.*, p. 196.

La tesi di fondo è che, una volta che le virtù abbiano compenetrato a fondo gli strati più interni dell'agente, sarebbe assai poco probabile che quella persona sia incline a portare a compimento qualsiasi tipo di azione volta a danneggiare l'ambiente.³⁰⁹ Accettando se stesso, l'essere umano acquisirebbe un rispetto per tutti gli altri esseri, sulla base di una comune capacità di provare sensazioni simili, quali risultato di determinate iniziative.³¹⁰ E questo è importante perché implica che se esseri umani e non umani sono uniti nella capacità di esperire la paura e la sofferenza, alcune attività sono passibili di denuncia o messa al bando, come nel caso di cacciatori e macellai.

Utilizzando le parole di Sponberg: "Buddhism *is* an environmental ethic, in that it cannot be put into practice without completely transforming one's every response to nature and the environment."³¹¹ All'essere umano è riconosciuta una responsabilità nei confronti delle altre entità con cui coabita la Terra perché l'ambiente può essere direttamente plasmato grazie alla forza dei desideri e delle pulsioni individuali³¹².

Ci sono alcune considerazioni che è doveroso fare. In primo luogo, in Sikkim il tipo di buddhismo a cui la scuola Nyingma-pa appartiene è Vajrayana (quindi esoterico), cosa che già di per sé potrebbe creare delle perplessità rispetto ai ragionamenti che sono stati condotti sopra, che hanno avuto come base l'uso di fonti del Canone Pali. In secondo luogo, non si può trascurare il fatto che alcuni tipi di esistenza siano riconosciute come più o meno lontane dalla realtà umana rispetto alla quale il Buddha si preoccupò di elaborare la dottrina, fattore che ha spinto più di qualche autore ad interrogare i testi, nel dubbio che si possa veramente parlare di istanze non antropocentriche o meno. In terza battuta, nel corso della mia esperienza di campo non ho avuto modo di poter constatare quale tipo di coinvolgimento ci sia, almeno negli ambienti dei Rinpoche e del buddhismo istituzionale monastico, relativamente alla questione di un'etica ambientale su basi che non coinvolgano direttamente il concetto di *beyul*. La proposta di lettura e applicazione di un'etica ambientale fondata sulle virtù al contesto sikkimese è da intendersi come il contributo di

309 Ivi, p. 124.

310 Ivi, p. 126.

311 Ivi, p. 143. Cfr. Sponberg, A. (1999). "The Buddhist Conception of an Ecological Self", in King, S.B.; Ingram, P. (eds.) *The Sound of Liberating Truth: Buddhist-Christian Dialogues in Honor of Frederick J Streng*. Richmond, Surrey: Curzon Press, p.125 (corsivo in originale).

312 Sahni, P. *op. cit.*, p. 134.

un'elaborazione personale, concepita a partire dal terreno comune della filosofia buddhista, e cioè l'enfasi sull'armonia, sulla non violenza e sulla compassione tra gli esseri; elaborazione che ha acquisito consistenza grazie alla presenza acclarata di un sostrato sciamanico di fondo, che ha modellato le tipologie di interazione tra le comunità locali e il territorio.

Durante il periodo sul campo i colloqui con gli informatori si sono svolti lungo due direttrici convergenti. Da un lato, i dati che avevo raccolto durante la fase della ricerca teorica sono stati confermati nel momento in cui i miei interlocutori hanno fatto uno sforzo per comunicare quello che per loro era importante (e che nelle loro intenzioni sarebbe stato importante anche per me) a proposito del *beyul*, di Padmasambhava, delle *puja*. Mi è stato sottoposto quindi un discorso noto, allo scopo di enfatizzare la situazione tradizionale e istituzionale relativa al Sikkim buddhista. Dall'altro lato, le conferme più interessanti e difficili da cogliere si sono manifestate nelle occasioni in cui mi sono state descritte le dinamiche relazionali all'interno delle comunità. Trasmessi in forma implicita, sono emersi dei connotati che mi hanno indotto a ritenere pertinente la prospettiva di un'etica ambientale costruita sulle virtù, almeno per quanto riguarda il contesto direttamente osservato, nel distretto occidentale.

Se è vero che a livello teorico-argomentativo è stato difficile provare a tracciare questa pista - in termini diversi da quelli della narrativa tradizionale del *beyul* -, nel momento in cui la conversazione è andata a sfiorare l'ambito dei rapporti con il paesaggio (e le sue risorse) è venuto alla luce un fronte tripartito. Le esperienze del passato si sono manifestate nei ricordi di chi ha mantenuto viva la memoria sia di una difficoltà di accesso alle risorse naturali; sia di un momento storico particolare in cui è stata proprio la consapevolezza di avere una responsabilità nei confronti dell'ambiente a frenare lo sfruttamento intensivo e inconsiderato delle risorse. Di contro al passato, l'attualità del presente mostra i frutti di una serie di scelte e politiche adottate per mantenere positivo il bilancio tra il fabbisogno personale economico (*felt preference*) e una visione ideologica (*considered preferences*) - religiosa ed ecologica -, se ricordiamo quello che abbiamo detto sulla geografia sacra. Il presente però inizia a far germinare l'accento di possibilità future, spingendo a domandarsi se i meccanismi che hanno garantito una relazione equilibrata tra

comunità umane e ambiente non umano saranno incorporati dalle nuove generazioni. Le nuove leve sono, difatti, cresciute in condizioni materiali diverse; hanno ricevuto una serie di conoscenze che includono il sapere locale, ma che sono indubbiamente più globali rispetto a ciò che è stato insegnato ai membri più anziani delle comunità (come avremo modo di vedere, a breve, nel capitolo conclusivo). Il tipo di sapere incorporato dalle generazioni precedenti è un insieme pratico di conoscenze fondato sull'esperienza di vita all'interno di un contesto geografico sempre potenzialmente instabile, dalle condizioni climatiche estreme. Un utilizzo cosciente e responsabile degli elementi del paesaggio si posiziona allo stesso livello di importanza della capacità di saper gestire e ripristinare correttamente le reti relazionali interpersonali.

Stiamo parlando di una prospettiva che interessa la più ampia macroarea tibeto-himalaiana e che ha contribuito al consolidamento di certe modalità di approccio al paesaggio, plasmando un tipo di spiritualità che, attenta a non trascurare la presenza di elementi potenzialmente destabilizzanti per l'esistenza umana, ha sviluppato delle tecniche per convogliarne il potere o neutralizzarne l'influsso nocivo. Sicuramente la compresenza di sciamanesimo e buddhismo può essere stata decisiva nel raffinare la preminenza di un approccio ecologico che abbiamo voluto definire virtuoso (anche se, lo ricordiamo, può essere anche stato il caso di una conseguenza indiretta). D'altro canto, ambo le parti affondano la tradizione in punti comuni: un approccio pratico diretto; una conoscenza non mediata; comprendere tramite l'esperienza e vedere attraverso gli occhi altrui. Soprattutto, entrambe le tradizioni insistono sull'idea che alla base dell'esistenza si trovano dolore e sofferenza, ed ognuna ha provato ad elaborare una specifica soluzione terapeutica³¹³.

Per tali ragioni ho ritenuto che si potesse sostenere una tesi che punta a unire e collegare ambiti già inquadrati, ma che sono lungi dal raggiungere la saturazione, nell'ottica di individuazione di un'etica ambientale che vada incontro al bisogno di cambiamento nell'Antropocene.

313 Halifax, J. (1990). "The Third Body: Buddhism, Shamanism and Deep Ecology", in Badiner, A. H. (ed.) *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley: Parallax Press, 34.

CONCLUSIONI

“I am not saying ours [culture] is bad, but when you look at it practically, we should change. It’s not like we have completely ignored that [old] one. We are still following it but not in that way [relentlessly]. That’s what I am trying to say. We are still going along with it, we are taking it along with us, but we edited some of it. We have removed the negative ones [feats].

“Buddhist people, they don’t go hunting. We’re Buddhist but we do it because it’s another part of us: it’s like two colors, we are following this one and this one. This is making us more disciplined and this one makes us follow the old ways.

“I think we should make best use of everything that is around us, appreciate what’s good around and learn from it.”

[22/05/2022, Yaksum, distretto occid. Conversazione con Pema C. Lepcha]

(Does beating the drums help summoning [the gods]?)

“When you are playing the drums it is to give peace. Actually, the sacred texts we read and the different chapters are all offerings of peace to the gods. We call the gods.”

(So they can hear the drums?)

“Yes. The offering of peace in the form of bells, drums, flutes... they listen to them and bring peace to all. Also [they are] particularly similar to us: we also sometimes listen to music and get some feelings. It’s very similar [to what happens to the gods when the music is playing]”

(Just as we can enjoy the music, the gods as well enjoy the music played during pujas and rituals as offerings of peace?

I can definitely see it. It makes sense.)

“Right?”

[18/05/2022, monastero di Dubdi, Yaksum. Conversazione con l’abate, lama Tshering]

Per arrivare fisicamente in Sikkim dall'aeroporto di Bagdogra (Bengala occidentale) si deve attraversare tutta la regione: ci si inoltra con l'automobile attraverso le montagne, lungo strade dissestate scavate nel fianco delle pareti rocciose che fiancheggiano in alcuni tratti lunghi pezzi di fiume da un lato e la giungla dall'altro. Per arrivare al valico di frontiera a Rangpo (distretto orientale sikkimese) occorrono in media cinque ore o anche di più, poiché a volte il traffico si blocca a causa dei lavori di costruzione e manutenzione stradale e/o a causa della precedenza di cui godono i veicoli militari.

Spesso si vedono sul bordo della carreggiata persone che trasportano materiale caricato sulla schiena, animali domestici che circolano liberamente, e in alcuni tratti anche piccoli animali selvatici. Ci si accorge di essere prossimi al confine quando all'interno del paesaggio sub-himalayano iniziano a comparire insediamenti umani, spesso di piccole dimensioni, fino a che non ci si ritrova al posto di blocco presieduto dall'esercito. Il controllo dei documenti avviene minuziosamente, anche perché oltre al visto emesso dallo Stato Indiano occorre un ulteriore permesso specifico per l'accesso alla regione del Sikkim, noto come *Inner Line Permit*.

Una volta che il riconoscimento dei documenti è stato completato ci si immette ufficialmente in territorio sikkimese. Una tra le destinazioni più popolari è l'ex-capitale, Gangtok, che rispetto a molti centri rurali gode dello status di città, per dimensioni, possibilità di intrattenimento, ricca presenza di imprese commerciali. Gangtok è multietnica, ma la multietnicità non è una sua esclusiva, dal momento che non è raro poter vedere insieme hindu, nepalesi, bhutia, lepcha, sherpa, limbo, tamang.

Poco dopo essere giunto in loco, ma anche nel corso di tutti gli spostamenti effettuati successivamente in altri distretti, alcune scritte su cartelli apposti al lato della carreggiata hanno attratto il mio sguardo, come: "Cleanliness is not a discipline. It's an expression of love and regards for all lives around us." oppure uno che ho potuto notare presso una stazione per il rifornimento di carburante: "Be an alert consumer... an awakened consumer is [the] need of the hour..."





• **BE AN ALERT CONSUMER...**



**...AN AWAKENED CONSUMER IS
NEED OF THE HOUR...**

for more details, Pl. contact :
LEGAL METROLOGY UNIT FOOD, CIVIL SUPPLIES & C.A. DEPTT.
Palzor Stadium Road, Gangtok-Sikkim, Tel. 202893

or Please Call :-
SIKKIM CONSUMER HELPLINE
Toll Free No.-1800-345-3209 or 03592-202675.

NO SMOKING

La città però soffre di un problema di inquinamento non indifferente, anche se quasi paradossalmente basta rivolgere lo sguardo al panorama e distinguere all'orizzonte la catena montuosa del Kangchendzönga per raccogliere un'impressione molto diversa.

Oggi il Sikkim è famoso per essere un centro saliente di biodiversità dell'Himalaya orientale, rifugio di alcune specie uniche che è possibile ammirare grazie alle escursioni guidate nel Parco Nazionale del Kangchendzönga (di cui il panda rosso, il leopardo delle nevi, l'orso nero himalayano, il tahr dell'Himalaya sono solo alcuni esemplari).

KHANGCHENZONGA NATIONAL PARK
A UNESCO "MIXED" WORLD HERITAGE SITE

Snow leopard
(*Panthera uncia*)

Red panda
STATE ANIMAL (*Ailurus fulgens*)

Himalayan tahr
(*Hemitragus jemlahicus schalerii*)

FAUNA	IN SIKKIM	IN KNP
Mammal	144 species	124 species
Birds	574 species	300 species
Reptiles	42 species	10 species
Amphibians	23 species	5 species
Fish	48 species	8 species
Butterflies	600 species	400 species

HUNTING OF ANY WILD ANIMALS INSIDE THE NATIONAL PARK IS A PUNISHABLE ACT UNDER WILDLIFE (PROTECTION) ACT



KHANGCHENDZONGA BIOSPHERE RESERVE

Forests, Environment & Wildlife Management Department
Government of Sikkim



INTRODUCTION

Name, Location, Constitution and Extent of Area

- Khangchendzonga Biosphere Reserve (KBR) with an area of 2,931.12 Km² represents a land area which upholds the Trans-Himalayan biota in the eastern part of Hindukush Himalayas.
- The chain of the Great Himalayan Mountain begins from Afghanistan and as it proceeds eastwards to include the Highest Peak of the World, the Mount Everest, the Khangchendzonga Mountain Range, the third highest peak of the World commences immediately after the Everest Range and forms the major portion of the Khangchendzonga Biosphere Reserve (KBR).
- KBR is the only an important major conservation area with more of ecological, faunal, floral, geo-morphological, natural and zoological significance in this part of the Himalayan belt declared by the Government of India during 2000 through a Notification No. J - 22016/76/91-BR dated 07-02-2000. After the inclusion of a transition zone, the KBR was recently re-notified vide notification No. 204/KNP-KBR/WL/Forests/2009, dated 24/05/2010.



Aerial View of Mt. Khangchendzonga (8,586 mtr.), Sikkim (Third highest peak in the World and highest peak in India)



Administrative Set-up of KBR



VEGETATION AND FOREST TYPES

- KBR is endowed with one of the highest eco-systems in the world and it covers varying eco-clines from sub-tropical to arctic, vast land of natural forests in different biomes from 1220 m to over 8586 m above sea level.
- The vegetation mainly comprises of East Himalayan Sub-tropical Broad-leaf Hill Forest, East Himalayan Moist Temperate Forest, East Himalayan Mixed Coniferous Forest, East Himalayan Sub-Alpine Birch/Fir/Rhododendron Forest, Moist Alpine Scrub Forest and Alpine Pastures.



BIODIVERSITY OF KBR

- KBR contains floral and faunal elements akin to Palaearctic and Oriental regions and in addition, it has a good representation of species endemic to Himalaya. Some of these comprise of *Cordyceps sinensis*, a peculiar sparingly branched fungus plant of highly medicinal value growing in the head of caterpillar which grow underground in alpine meadows; *Schizandra grandiflora*, a primitive climber, *Helwingia himalaica*, *Smilax rigida*, *Euonymus* spp., *Paphiopedilum faireanum*, *Paphiopedilum venustum*, *Rhododendron anthopogon*, *Suertia multicaulis*, *Dactylorhiza hatagirea* (*Orchis latifolia*), *Heracleum wallichii*, *Panax pseudoginseng*, *Podophyllum hexandrum*, and *Aconitum ferox*, etc.
- Among the animals the Red Panda (*Ailurus fulgens fulgens*, State Animal), Snow Leopard (*Uncia uncia*), Great Tibetan Sheep (*Ovis ammon hodgsoni*), Bharal (*Pseudois nayaur*), Musk deer (*Moschus chrysogaster*), are Himalayan endemic representation in KBR, Black-necked crane (migratory) *Grus nigricollis*, Grey Peacock Pheasant (*Polyplectron bicalcaratum*), Himalayan Monal Pheasant (*Lophophorus impejanus*), Blood Pheasant (*Ithaginis creuentus*), Satyr Tragopan (*Tragopan Satyra*), Bearded Vulture (*Gypaetus barbatus*), Tibetan Snow Cock (*Tetraogallus tibetanus*), and Himalayan Snow Cock (*Tetraogallus himalayensis*) are also among the birds unique to KBR.



Website: knpsikkim.in



The Khangchendzonga National Park (KNP) located in the Eastern part of the Himalayan ranges in the State of Sikkim was declared a UNESCO mixed criteria (culture and nature) World Heritage Site on 17th July 2016. It is first of its kind in the country. The National Park extends from the cold deserts of Lhonak valley on the northern border with Tibet (China) in North Sikkim to the historical place at Yuksom in West Sikkim. The western boundary of the Park runs along the international boundary with Nepal.

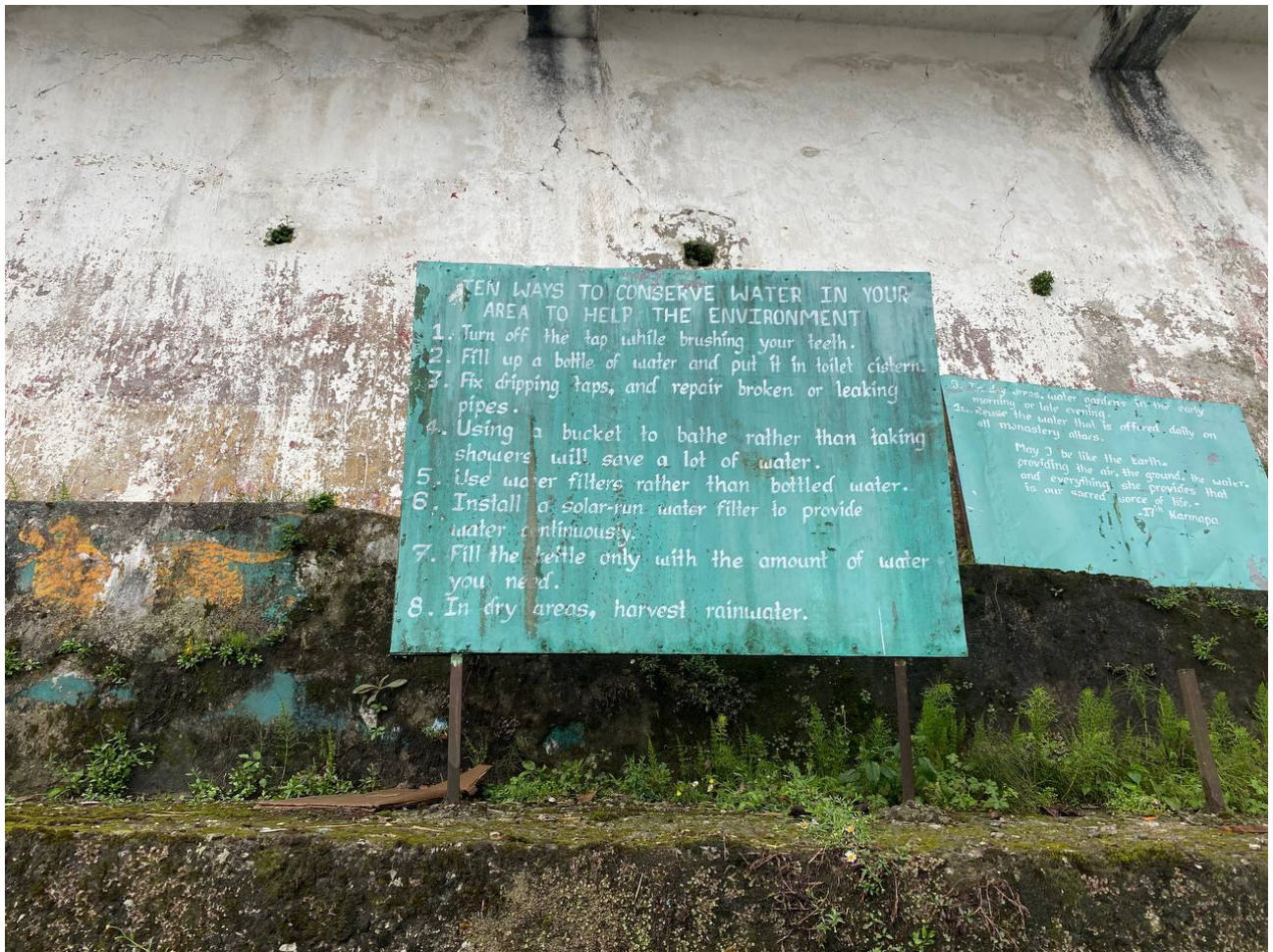
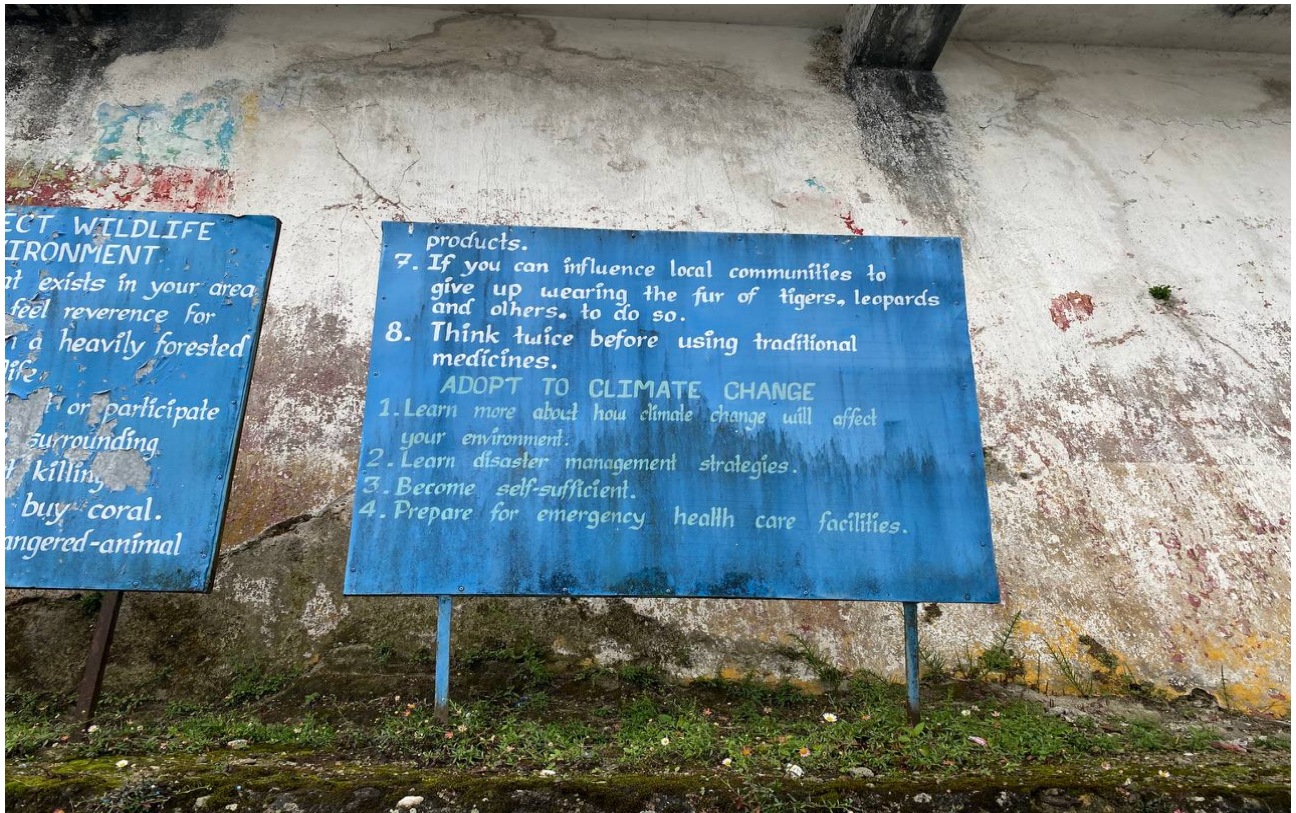
KNP first notified in 1977 with an area of 850 sq.km
 Later in 1997 it was extended to an area of 1784 sq.km, stretches from North to West and small portion in South
 In year 2000 the area was extended to 2619.92 sq. km and it was notified as Khangchendzonga Biosphere Reserve
 In year 2010, under MAB concept a transition zone (311.20 sq.km) - 2,931.12 sq.km.
 On 26th July 2018 Khangchendzonga Biosphere Reserve was included in the World Network of Biosphere Reserve
 Khangchendzonga National Park:
 25% of the total geographical of the State
 Khangchendzonga Biosphere Reserve :
 41% of the total geographical area of the State



The Park has spectacular wilderness with one of the world's highest peaks towering above virtually undisturbed forests. The most magnificent attraction is the Mt. Khangchendzonga (8,586 m) itself. The name literally means the great snowy repository of five treasures - salt, gold and turquoise, Buddhist scriptures, arms, medicines and seeds. The mountain peak is venerated as the guardian deity of Sikkim.

Qualche giorno prima di cambiare sito di indagine e spostarmi nel distretto occidentale, sono casualmente riuscito a visitare per qualche ora il monastero di Rumtek, il più importante monastero della scuola Kagyu-pa. All'ingresso della struttura erano esposti due pannelli contenenti dei promemoria utili a proteggere l'ambiente ed invitare ad un utilizzo responsabile delle risorse.





Ho sentito dire da diverse persone – tra cui il padrone della casa presso cui ho soggiornato a Yaksum, Tamding Bhutia, libero professionista nel settore ecoturistico; il mio agente di viaggio a Gangtok, Gopal Chettri Basnett, collega di Tamding e titolare di un'agenzia di viaggi; alcuni amici e colleghi di Gopal, legati al settore ecoturistico per professione e/o interesse personale – che prima della pandemia da Covid-19 il settore del turismo era in gran fermento, ma a causa delle condizioni di pericolo sanitario è dovuto entrare in uno stato temporaneo di pausa.³¹⁴ Come dicevamo qualche pagina addietro, l'eco-turismo è diventato una punta di diamante per gli abitanti, poiché permette un compromesso negoziato tra due poli che spesso altrove sono agli antipodi: trovare fonti di reddito per i residenti (specialmente nelle aree rurali) e mettere in pratica soluzioni sostenibili a lungo termine, onde evitare di danneggiare drasticamente gli equilibri delle nicchie ecologiche e dei più ampi ecosistemi. Ciononostante, ci sono ancora territori nel distretto settentrionale in cui l'accesso ai turisti è ancora più severamente regimentato, come le valli di Lachen e Lachung e l'intera area dello Dzongu, per la quale occorre un permesso aggiuntivo noto come *Restricted Area Permit* (ed in ogni caso le condizioni di soggiorno sono abbastanza rigide).

C'è una forte condivisione di un'idea collettiva, in particolare tra le minoranze autoctone lepcha e bhutia, del Sikkim come una terra che deve essere protetta. Abbiamo visto come alla base dell'ontologia sciamanica lepcha del paesaggio animato ci sia un costante memento alla dimensione conflittuale dell'esistenza. Nella rievocazione dell'episodio mitico del primo *bongthing* e nella celebrazione dei riti, lo sciamano intercede per la protezione della sua gente come intermediario munito del potere e dei parafernalia utili ad attenuare l'assalto improvviso degli esseri sottili.

Ogni incontro può rivelarsi come momento denso e significativo, creando lo squarcio di una perturbazione che mantiene aperta la trama del tessuto socio-ecologico. Attraverso dei dispositivi formali ed informali, il fine del mondo viene sempre riconfermato. Formalmente, lo sciamano è chiamato a

314 Purtroppo, non c'è stata occasione di effettuare un rilevamento quantitativo di dati in merito. Posso solo dire che le osservazioni e i commenti che sono state condivise con me risultano verosimili se ripenso al fatto che le frontiere per il Sikkim hanno ufficialmente cominciato a riaprire verso il mese di febbraio 2022 tramite apposite ordinanze del Governo del Sikkim. Inoltre, durante il periodo sul campo ho potuto passare facilmente da un alloggio all'altro senza prenotazione, cosa che – mi è stato fatto notare più volte – non sarebbe potuta avvenire, senza crearmi problemi, secondo le condizioni standard dell'offerta turistica (cioè pari ai livelli pre-pandemici).

rinnovare i rapporti che creano il territorio, negoziando per suggellare continuamente nuovi patti di alleanza o non belligeranza, affinché il mondo lepcha continui ad esistere e a mantenere il suo senso. Informalmente, le relazioni aperte e multilaterali, descritte in termini di *kinship*, attrazione e repulsione, continuano ad essere iscritte come l'ordito delle vicende e interazioni quotidiane e ordinarie; come un sistema di pesi e contrappesi, la dimensione sciamanica rischia di perdere spessore, se viene a mancare la base d'appoggio che struttura e riconferma quella relazionalità dividuale che connette umano e non umano. Il fine del mondo non corrisponde alla fine del mondo fintanto che è mantenuta la giusta forma comunicativa; fino a quando la modalità di interazione e scambio continua a seguire un codice riconosciuto, improntato a riconoscere che è necessario fare un passo indietro rispetto a picchi di eccedenza. In questo modo rimane possibile individuare gli errori che violano la condotta moralmente lecita, ed il rito con le giuste offerte continua a garantire protezione dalle forze del paesaggio animato.

Per chi invece segue gli insegnamenti dei *lama* della scuola Nyngma-pa, ogni emozione conflittuale riversa sul mondo una putredine karmica, una fonte di impurità (*drib*) che corrode e rischia di dilagare incontrollata.

È a questo che serve l'etica della compassione e della saggezza: a rinnegare ogni forma di violenza, a coltivare una disposizione etica virtuosa per garantire la perpetrazione di un ordine basato sulla pace cosmica. Ordine che viene sorretto impiegando il potere esoterico nel rito, quella stessa forza tramite cui Padmasambhava nell'VIII era riuscito parzialmente a domare e pacificare i poteri degli elementi le imprevedibili forze ctonie, consacrando il Sikkim come *beyul* e preservandone l'abitabilità grazie ai tesori sacri nascosti (*gterma*). La terra deve essere adeguatamente curata e i suoi luoghi rispettati, affinché questa continui a risultare ospitale per gli esseri umani.

Due fattori possono tuttavia contribuire, almeno in via potenziale, a creare i presupposti tali da far ipotizzare una trasformazione nel medio-lungo termine del paradigma dividualistico, dell'insieme delle conoscenze sul territorio e quindi della percezione delle risorse naturali e del loro utilizzo:

1) un massiccio sviluppo economico, non controllato o tale che annulli gli effetti benefici delle forme sostenibili; 2) una rapida accelerazione nel ritmo di produzione di rifiuti non efficacemente smaltibili, tale da provocare seri fenomeni di degrado ambientale ed inquinamento.

Se poi aggiungiamo al conto un altro fattore tutt'altro che trascurabile, l'ingresso sovraccaricato delle forze di modernizzazione (inteso soprattutto come ingresso e diffusione di nuove tecnologie), possiamo avanzare un'altra ipotesi poco lieta. Se nelle nuove generazioni sta intervenendo un cambiamento che conduce a un disinteresse per il proprio retaggio culturale, possiamo pensare che potrebbe avvenire una sovrascrittura del paradigma relazionale-etico, tesa a favorire il prevalere dell'interesse individualistico rispetto al bene comunitario. Sovrascrittura che ovviamente andrebbe anche ad intaccare le disposizioni e le competenze necessarie a prendersi adeguatamente cura dell'ambiente, aggirando la credenza in un codice di condotta che vede nel desiderio cupido (intensificazione dello sfruttamento delle risorse) il locus di una ritorsione (sovra)naturale. Questa evenienza mi è stata suggerita nel corso dei colloqui che sono andati a tangere la differenza nei modi di sentire tra i membri della comunità già adulti e le sue parti più giovani, come mi è capitato con Pema C. Lepcha e la direttrice nella NGO locale di Yaksum, Tshering U.

Quest'ultima ipotesi però sembra per un verso poco probabile per diverse ragioni. In primo luogo, c'è una forte spinta da parte del governo locale che incoraggia a raccogliere il proprio lascito culturale, già a partire dal settore dell'istruzione scolastica, che riserva appositamente dei posti di impiego ai lepcha (in quanto *Scheduled Tribe*) affinché sia tramandato l'insegnamento del patrimonio multilinguistico³¹⁵. Unitamente a questa tendenza a preservare il possibile, è documentabile la volontà di evitare una fossilizzazione forzata, ovvero a salvaguardare e trasmettere quegli aspetti delle pratiche tradizionali considerati come più strettamente pertinenti, facendo un'operazione di revisione degli elementi invece più controversi o anacronisticamente percepiti. A livello di implementazione delle politiche per la tutela del patrimonio, lo stesso Governo del Sikkim investe molto nella promozione e protezione della biodiversità come uno dei suoi principali punti di forza, nonché fonte di attrattiva tanto all'interno dell'Unione Indiana quanto all'estero. L'interesse a mantenere per quanto possibile invariate le condizioni materiali che danno

315 Questo ha a che fare col le "quote" o "posti riservati", legati a un sistema di discriminazione positiva in India per promuovere la partecipazione di gruppi storicamente svantaggiati in settori in cui sono stati tradizionalmente sottorappresentati (istruzione e borse di studio, possibilità di impiego nel settore pubblico, salute, welfare, settore bancario e assicurativo, politica). Garantite dalla Costituzione, queste quote riservate interessano quattro gruppi: *Scheduled Castes*, *Scheduled Tribes*, *Other Backward Classe*, *Economically Weaker Section*.

fondamento a questo mondo animato può essere spiegato secondo una doppia motivazione (etica ed economico-turistica), che purtuttavia non garantisce in maniera assoluta di mettere da parte uno scenario in cui l'ontologia moderna possa arrivare ad imporsi e prevalere.

Un caso molto vicino è quello dei Khumbu sherpa del Sagarmatha National Park (Nepal), oltretutto utile da un punto di vista comparativo proprio perché può essere preso come riferimento di un futuro ipotetico ma plausibile. Jeremy Spoon ha notato che il panorama ontologico tradizionalmente costituito dai Khumbu sherpa era costituito da un insieme misto di credenze del paesaggio animato tibetano (*yul lha*, divinità protettrici della montagna; *lha tzen*, numi territoriali; *lhu*, spiriti che abitano negli alberi, sotto le rocce e nelle acque) e nella condivisione dell'idea di *beyul* della scuola Nyingma-pa³¹⁶.

Nello stesso modo di quanto abbiamo visto per lepcha e bhutia, la terra deve essere trattata con rispetto e zelo affinché gli esseri umani possano continuare ad abitarvi senza problemi, motivo per cui sono previsti molti tabù di tipo ambientale che hanno a che fare con scalare la montagna sacra, abusare delle risorse, inquinare i corsi d'acqua³¹⁷. Allo stesso modo per quanto concerne il *beyul*, ogni tipo di emozione negativa deve essere lasciata da parte in favore di un codice etico in nome della compassione; ogni gesto negativamente valutato finisce per creare una destabilizzazione che arreca danno al potere del *beyul* di proteggere i suoi abitanti³¹⁸. La situazione documentata dall'autore dimostra che il cambiamento del sistema socioeconomico, dato da un graduale declino nelle attività agro-silvo-pastorali a sostegno di un'economia basata sul turismo, avrebbe arrecato un duro colpo all'ontologia di riferimento per gli sherpa. Modificando prima di tutto la percezione della relazione tra esseri umani e non umani, sarebbero state cambiate anche le pratiche ed il credo religioso (quali dei e spiriti venerare; che tipo di *agency* sia loro attribuita), osservando un mutamento che si riflette nella misura in cui i tabù ambientali vengano rispettati o meno; producendo dunque dei cambiamenti nel paesaggio antropogeomorfico e spirituale³¹⁹.

Prima di arrivare a manifestarsi a livello macrostrutturale, le trasformazioni sono riscontrabili nell'immediatezza delle pratiche quotidiane e in una

316 Spoon, J. (2014). "Everyday Buddhism and Environmental Decisions in the World's Highest Ecosystem". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 8(4), 439.

317 Ivi, pp. 439-41.

318 Ivi, p. 442.

319 Ivi, p. 431.

riformulazione del sapere nativo che avrebbe a mano a mano indotto a una perdita di sacralità della terra in generale³²⁰. Questa manipolazione avrebbe coinvolto le famiglie convertitesì all'economia dei servizi ed i membri delle nuove generazioni, cresciuti a digiuno di esperienze nelle attività tradizionali nei campi e a contatto con la flora e la fauna selvatica³²¹. L'ipotesi di Spoon è che una minore familiarità con gli ecosistemi locali ed una graduale alienazione dal fare affidamento sulle risorse per le attività di sostentamento classiche possano gradualmente aver portato all'abbandono di quei comportamenti e pratiche eco-sostenibili³²².

La diminuzione del livello di familiarità con l'ambiente è notata di pari passo con una riformulazione di ciò che costituisce l'insieme delle conoscenze indigene, non più raccolte in un sapere esclusivamente locale ma ormai integrate in un sistema misto di conoscenze globali³²³.

Si è venuta a formare una distinzione tra il discorso dominante del sapere moderno e scientifico (occidentale) ed il sapere locale sul paesaggio animato, etichettato come retrico o meno «civilizzato»³²⁴. In poche parole, il sapere ecologico contemporaneo dei Khumbu sherpa ha conosciuto l'introduzione di una tendenza alla dissociazione che vede uomo e natura come antagonisti e parti separate³²⁵. Conseguentemente non ha tardato a palesarsi una frattura che è sì intesa sul piano spirituale, ma tange necessariamente il mondo percepito ed il modo in cui gli esseri che lo popolano colgono la concatenazione della presenza e dell'agire reciproci. Quella base che abbiamo definito animismo relazione è stata minata quando è subentrata la visione di una terra nuda, priva della presenza di dei e spiriti. Sono venuti meno i valori che regolavano i nessi relazionali tra umano e non umano, inficiando la disposizione a mettere in atto comportamenti virtuosi a beneficio degli elementi naturali³²⁶.

Credo sia rilevante segnalare due esiti della situazione religiosa sherpa ai fini del discorso originario sul Sikkim. Spoon fa un'importante osservazione circa la situazione sciamanica: "The engagement with a shaman to remedy ailments procured by *lhu* [...] was almost non-existent compared to oral and

320 Ivi, p. 442.

321 Ivi, p. 443.

322 Ibidem

323 Spoon, J., *op. cit.*, p. 445. Cfr. Dove, M. R. et al. (2009). "Globalisation and the Construction of Western and Non-Western Knowledge", in Sillitoe P. (ed.) *Local Science vs Global Science: Approaches to Indigenous Knowledge in International Development*. Oxford: Berghahn Books, 129-54.

324 Ivi, p. 446 (virgolette in originale).

325 Ivi, pp. 445-46.

326 Ivi, p. 445.

ethnographic accounts of the past. [...] Many now valued Western medicine over the shamans that had sought to heal their forebears.”³²⁷ In secondo luogo, la svalutazione del sacro nel paesaggio coinvolge inevitabilmente anche la validità del *beyul*, al punto che tragedie come la valanga del mese di aprile 2014 sul Monte Everest che uccise sedici persone è stata commentata da alcuni monaci come una punizione divina da parte della montagna, adirata per i troppi turisti, l’inquinamento acustico e ambientale, il cambiamento climatico³²⁸.

Lo scenario ipotetico appena descritto non sembra esattamente uno dei più rosei per il futuro del Sikkim, ma è anche giusto enfatizzare i caratteri realmente distintivi tra le situazioni prese in esame. Le norme che avrebbero dovuto regolare i flussi turistici nel Sagarmatha National Park non sono cambiate molto dal 1976, e di fatto il turismo nell’area non è soggetto a restrizioni³²⁹ (mentre abbiamo potuto appurare che diverse sono le circostanze in Sikkim). La desacralizzazione del *beyul* è avvenuta parallelamente al mantenimento di alcune blande forme di culto degli *yul lha* da parte di chi ha investito nello sviluppo turistico, quando invece è stato documentato un più spiccato interesse buddhista nei membri più anziani della comunità. Interrogandosi sul perché di questa differenza, Spoon arriva alla conclusione che: “the *beyul* construct requires a more rigorous practice of virtues while *yul lha* protection can be acquired through the expenditure of material wealth, for example through blessings, offerings, and hosting ceremonial events. Thus with the increased monetization of the economy due to tourism, veneration of *yul lha* may become even more pervasive, while practice of the *beyul* code of conduct may diminish.”³³⁰

Venendo meno l’approccio virtuoso, viene meno anche l’interiorizzazione di quelle virtù che portano a disposizioni e attitudini non antropocentriche, a beneficio delle componenti non umane della regione. Attraverso la riscrittura

327 Ivi, p. 450. Cfr. Fuer-Haimendorf, C.V. (1964). *The Sherpas of Nepal*. Berkeley: University of California Press; Ortner, S.B. (1978). *Sherpas through their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press; id. (1989). *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton (NJ): Princeton University Press; id. (1995). “The Case of the Disappearing Shamans, or No Individualism, No Relationalism”. *Ethos*, 23(3), 355-90; Fisher, J.F. (1990). *Sherpas: Reflections on Change in Himalayan Nepal*. Berkeley (CA): University of California Press.

328 Spoon, J., *op. cit.*, p. 449.

329 Ivi, p. 450. Cfr. Stevens, S.F. (1993). *Claiming the High Ground: Sherpas, Subsistence, and Environmental Change in the Highest Himalaya*. Berkeley: University of California Press.

330 Ivi, p. 443.

del paradigma economico locale in un'economia di mercato sempre più monetizzata (quindi disgiunta in termini di valore e utilizzo dei beni locali territoriali) il momento della propiziazione rituale è divenuto il metodo ricorrente per continuare ad esercitare una spiritualità in qualche modo coerente con i presupposti ontologici di partenza. Questo ovviamente ha continuato ad avvenire a discapito di quella che nel corso degli anni è divenuta quella Natura (con la maiuscola) in principio di essere gradualmente relegata a parte dall'uomo moderno, favorendo una tendenza verso la materia rispetto alla materialità³³¹.

Il sistema ontologico sciamanico-buddhista in Sikkim invece ha continuato, nonostante tutto, a mantenere il doppio meccanismo dell'offerta rituale-materiale da un lato e il complesso di disposizioni etiche virtuose dall'altro. Il merito è esattamente di questa combinazione mista, che ha consentito fino ad oggi di mantenere viva l'idea di un paesaggio animato e sacro. Non dobbiamo dimenticare degli elementi che concorrono a questo stato di cose:

- 1) le misure di protezione messe in piedi dal Governo;
- 2) è d'uopo ricordare la centralità della figura di Guru Rinpoche in Sikkim, cosa che assicura che gli insegnamenti della scuola Nyngma-pa siano i più seguiti dagli adepti del buddhismo;
- 3) dal XVII secolo circa fino all'anno dell'annessione alla Repubblica indiana nel 1975, il Sikkim è stato un regno sovrano indipendente nella forma di una monarchia buddhista;
- 4) l'influenza storica, culturale e politica del Tibet sul Sikkim è durata secoli, fino a quando il colonialismo britannico non intensificò i suoi sforzi nella regione;

331 Credo sia necessario fare un chiarimento sull'utilizzo dei termini «materia» e «materialità», che varia anche a seconda dell'autore. Per Latour la differenza tra «materia» e «materialità» sta nel problema dell'attribuzione dell'*agency*: “Per riassumere velocemente [...] otteniamo l'inerzia del mondo materiale non appena distribuiamo le *agency* fra le cause e le conseguenze in modo tale da attribuire tutto alle cause e nulla alle conseguenze, eccetto la proprietà dell'essere attraversate dall'effetto senza aggiungerci nulla. Abbiamo accesso alla materialità quando rifiutiamo questa operazione secondaria che elimina le *agency* e lasciamo appunto alle conseguenze tutta l'*agency* di cui sono capaci.” (Latour, B. *La Sfida di Gaia*, cit., 112-3). Al di fuori di Latour, «materia» non è utilizzata in senso disanimato, ma al contrario rimarca la tangibilità concreta di ogni aggregato sul piano geofisico che in quanto tale non può non essere dotato di volontà e resistenza. V. ad es. Iovino, S. (2020). “Il chewing gum di Primo Levi. Piccola semantica della resistenza al tempo dell'Antropocene“. *MLN*, 35(1), 231-254.

- 5) il particolare valore di luoghi spiritualmente caricati in cui si condensano dei campi di forze, tali da rendere quei determinati siti santi indipendentemente dalla benedizione dei lama o dalla presenza di un monastero nelle vicinanze.

L'ultimo punto merita di essere approfondito in maniera concisa dato che chiama in causa il discorso sull'incorporazione di sapere, identità e autorità nei paesaggi sacri tipico non solo del Sikkim ma della regione himalayana e dell'Asia meridionale³³².

Karubaki Datta ha fatto notare che i più antichi santuari sono spesso centri significativi di diversità culturale e biologica, e per questo possono essere pensati come la forma umana più antica di protezione biosistemica³³³. Anche tra gli sherpa della zona Khumbu è possibile individuare degli spazi protetti, aree boschive che devono essere salvaguardate per motivi religiosi, nelle cui immediate vicinanze spesso sorgono monasteri. Tuttavia, le motivazioni per cui quelle particolari foreste, in quel contesto, godano di una speciale attenzione non corrispondono necessariamente a quelle che possono essere le ragioni del caso Sikkimese, poiché: "It appears that the monastery forests took on their sanctity after the establishment of the monasteries and not before"³³⁴. Vibha Arora, interrogandosi su cosa finisca per determinare la santità di siti particolarmente inviolabili come Tholung (Dzongu, North Sikkim), arriva alla conclusione che è l'interpenetrazione tra la comunità, la foresta e lo Stato ad avvalorare il carattere già di per sé numinoso dell'area boschiva³³⁵: "The Lepchas (and the Bhutias) argue that sacred landscapes such as Kabi and Tholung sacred groves embody their culture and indigenous knowledge systems."³³⁶

Tuttavia, come fa notare Stefano Beggiora riflettendo sul discorso ecocritico nella letteratura indiana, il legame tra gli esseri umani e le foreste ha una densità secolare. Gli antichi Indiani erano soliti dividere lo spazio del villaggio dallo spazio incolto della selva, classificando per analogia il primo spazio

332 Arora, V. (2006). "The Forest of Symbols Embodied in the Tholung Sacred landscape of North, India". *Conservation & Society*, 4(1), p. 56. Cfr. Arora, V. (2004). *Just a Pile of Stones! The Politicization of Identity, Indigenous Knowledge, and Sacred Landscapes among the Lepcha and the Bhutia Tribes of Contemporary Sikkim, India*. PhD thesis. University of Oxford.

333 Datta, K. (2020). "The Challenges of Conservation and Development in the Sacred Landscape of Demojong in West Sikkim". *The Tibet Journal*, 45(1), p. 79.

334 Spoon, J., *op. cit.*, p. 451.

335 Arora, V. *The Forest of Symbols*, cit., p. 55.

336 Ivi, p. 65. Cfr. Arora, V. *Just a Pile of Stones!*; Ead. (2006). "Texts and Contexts in Sikkim, India", in Arweck, E.; Collins, P. (eds.) *Reading Religion in Text and Context*. Aldershot: Ashgate.

come area del domestico e il secondo come area del selvaggio³³⁷. Questa categorizzazione non risultava, però, fondata solo sull'opposizione antitetica, dal momento che esistevano dei richiami tra gli elementi che cadevano nell'ambito dell'uno o dell'altro. Il villaggio, la città, il luogo sacro, quando esaurisce la sua sacralità, torna ricorsivamente ad attingerlo dalle profondità della foresta. Le immagini degli dèi, la sacralità delle reliquie, l'attualizzazione di questioni dottrinali sembrano risiedere in qualche modo nella natura ancestrale dei boschi che circondano la dimensione umana³³⁸.

Se gli antichi abitanti dell'India classificavano le foreste dividendo le paludi (*anūpa*), luoghi malsani e inabitabili, dalla foresta di macchia secca (*jāṅgala*), che poteva essere disboscata per far posto a villaggi e colture, c'era anche il concetto di foresta sacra, ancestrale e inviolabile (*āranya*) che simboleggiava la purezza del territorio³³⁹. Questo carattere sacro include spesso anche l'elemento montano che, con il suo simbolismo assiale, richiama il centro e la struttura portante dell'intero cosmo. La foresta può essere un luogo oscuro, potenzialmente pericoloso per la presenza di predatori e spiriti maligni; ma può anche essere, per coloro che sanno interpretarne la sacralità, un luogo di pace in cui poter praticare l'ascesi da cui attingere principi di conoscenza³⁴⁰.

L'idea stessa del paesaggio sacro si colloca nel nucleo della cosmologia lepcha e bhutia e ne modula inevitabilmente la condotta ecologica ed ambientale, nei confronti sia degli spiriti sia degli esseri umani che vi sono stanziati³⁴¹. Alla fine, Arora perviene ad una conclusione che lascia maturare le qualità di tipo fluido e aperto del sostrato sciamanico-buddhistico: "The power of the sacred site emanates from its threshold function and its transformative capacities. It is a void as far as it has the ability to encompass a diversity of meanings and simultaneously reflect the changes in the community and its relations with the wider society."³⁴² Questa ricchezza polisemica sorge necessariamente dall'ammissione dell'insostenibilità di un'unità completamente autosufficiente, che possa esistere in un isolamento solipsistico. In

337 Beggiora, S. (2021). "General Introduction to Environmental Humanities in India: The Ecocritical Discourse in Hindu Literature". *Lagoonscapes. The Venice Journal of Environmental Humanities*, 1 (2), p. 205.

338 Beggiora, S. *General Introduction to Environmental Humanities in India*, cit., p. 206. Cfr. Thapar, R. (2001). "Perceiving the Forest: Early India". *Studies in History*, 17(1), 1-16.

339 Ibidem

340 Ivi, pp. 206; 213.

341 Ivi, p. 71.

342 Ivi, p. 72.

quanto esseri appartenenti ad una realtà estremamente terrena, legati gli uni agli altri al ritmo di cicli innegabilmente fugaci, nasciamo imparando a riconoscere che è nello spazio della cura e del mutuo sostegno che le relazioni significative prosperano.

Può esserci una natura senza esseri umani? Molto probabilmente sì.

Può esserci umanità senza natura? Certamente no.

È qui forse che emerge la chiave di lettura di questo legame: “All the efforts that go into up-keeping the ecological and material integrity of the sacred sites create a connection between the sacred geography and the sacredness in the psychology of the believer. Thus, these sacred sites are physical manifestations of the higher powers that inhabit them.”³⁴³ Oltre all’aspetto psicologico, aggiungerei, il sacro-relazionale arriva a pervadere la stessa risposta fisiologica. La decadenza dell’uno porterebbe prima o poi al crollo anche dell’altro, non tanto come necessaria conseguenza logica ma come la progressiva perdita di funzioni fino al completo annichilimento.

Se volessimo fare un passo un po’ più in là, potremmo arrivare ad affermare che il collante che tiene insieme questo mosaico è quella stessa condizione di precarietà di cui parla Anna Tsing. Tsing definisce la precarietà come la condizione di essere vulnerabili davanti all’altro, ciò in base a cui hanno luogo quegli incontri imprevedibili che ci trasformano e ci fanno capire di non avere il controllo che pensiamo di possedere, nemmeno su noi stessi³⁴⁴. Un mondo precario è un mondo senza teleologia, in cui esiste solo un’indeterminatezza che può arrivare ad atterrire, “but thinking through precarity makes it evident that indeterminacy also makes life possible.”³⁴⁵ L’autrice descrive incontri che contaminano e che portano con sé nuove visioni, creando dal caos/caso nuovi mondi e nuove direzioni³⁴⁶; una collaborazione che nasce grazie alla differenza, che sembra dimostrare che la natura operando precedenza alle relazioni interspecie, piuttosto che allo sviluppo dell’individuo³⁴⁷.

343 Evershed, S.; Fish, A. (2006). “In the Middle of the Lotus: Khecheopalri Lake, A Contested Sacred land in the Eastern Himalaya of Sikkim”. *Bulletin of the National Institute of Ecology*, 17, p. 61.

344 Tsing Lowenhaupt, A. (2015). *The Mushroom at the End of The World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, p. 20.

345 Ibidem

346 Ivi, p. 27.

347 Ivi, p. 142.

Lo strumento analitico proposto dalla ricercatrice per coniugare etnografia e storia naturale all'interno di *human-disturbed landscapes* è noto come «perturbazione»: un cambiamento nelle condizioni ambientali che ne provoca un altro spiccato in un ecosistema³⁴⁸. La perturbazione emerge come concetto chiave in ecologia nello stesso periodo in cui gli studiosi in ambito umanistico e delle scienze sociali stavano cominciando a preoccuparsi di instabilità e cambiamento. Come strumento analitico, “disturbances requires awareness of the observer’s perspective [...] Deciding what counts as disturbance is always a matter of point of view.”³⁴⁹ Distinguere un cambiamento come perturbazione o meno dipende dal punto di vista, e il punto di vista - l’abbiamo capito chiaramente - varia tra specie diverse, il che equivale a dire che dipende dal modo in cui viviamo³⁵⁰.

Quali prospettive offre questo case-study e questo amalgama di prospettive per i futuri sviluppi della situazione sikkimese e/o di tutte quelle ontologie indigene che oggi sono minacciate da violente perturbazioni indotte dall’essere umano? Studiare le caratteristiche ontologiche di questo complesso sciamanico-buddhista ci ha portati ad esaminare modi diversi di esperire il mondo e le sue risorse, indicando una strada filosofica ed etica che ci permetta di evitare di andare incontro alla deriva disastrosa e apocalittica a cui la modernità ci ha gradualmente indotto. Ne abbiamo sperimentato anno dopo anno le conseguenze, di cui la più recente: la pandemia da Covid-19.

Studiare i sistemi ontologici nativi premoderni, soprattutto delle minoranze etniche che vivono nella zona himalayana e sub-himalayana, ci consentirà di acquisire i mezzi per essere più responsabili e liberarci dall’ossessione di dover sempre avere il controllo. Ossessione che ci mantiene vincolati nell’adozione esclusiva degli strumenti e della visione dominante del paradigma scientifico razionale occidentale e che ci sta facendo vivere in prima persona conseguenze catastrofiche.

Il disastro può essere apocalittico, una strada senza ritorno, oppure rigenerativo: “Disasters are not necessarily the quasi-apocalyptic manifestations that we see in the media, but an extension of the things that feel normal, good

348 Ivi, p. 160.

349 Ivi, p. 161.

350 Ibid.

or even particularly bright [...] big disasters can even liberate us from overlooking everyday disasters – the apocalypse that is performed daily, routinely, even happily and with permission.”³⁵¹

Tutto dipende dalla capacità che sapremo coltivare di cambiare e spostare l’orizzonte della nostra immaginazione, per il beneficio di tutti quegli attori e collettivi umani e non umani che condividono la Terra; che sono Terranei³⁵², come lo siamo noi.

351 Last, A. (2015). “Fruit of the cyclone: Undoing geopolitics through geopoetics”. *Geoforum*, 64, p. 61.

352 Latour, B. *La sfida di Gaia*, cit. p. 343.

APPENDICI

Interviste

17/05, monastero di Dubdi, Yaksum. Intervista a lama Tshering, abate

Io: Mr. Taming on my first day here [in Yaksum] told me there is a story about the local lake: whenever a heavy rain starts falling, the moment the lake's water capacity has been fully filled to its maximum the rain stops pouring. Today I have also learned about the purification ceremony that takes annually place in Kathok Lake site, which I understand to be something important. Could you please tell me more about these?

L.T.: *Lahtsho* has a meaning we could translate as «Eden-lake». We call it (the lake) also Kathok-*tsho*, where *-tsho* means «lake» and Kathok it's the name of one of the three founding lamas [Kathok Kuntu Zangpo]. When he came here, he also responded this lake, besides meditating.

Actually, he called the others two of his fellow lamas and they also blessed it [the lake], all gave their bless.

Io: I see. Please, correct me if I'm wrong: is this similar to Khecheopalri Lake?

L.T.: Oh, no. Khecheopalri Lake is called *Tara* Lake. Do you know, green *taras*, white *taras*? Actually, we believe about Khecheopalri Lake and this [Khatok] lake they are female and male; this is the male and Khecheopalri is the female.

Io: So this one [Khatok] is the male one?

L.T.: Yes. [...] When Guru Rinpoche came here in the VIII century, he also gave his blessing here and after Guru Rinpoche partake and after His three disciples came, they also protected this land and this protection also goes to the Kathok Kuntu Zangpo.

Io: When the monks blessed the lake, did they also tame the spirit of the lake? What I am trying to ask is if there was a spirit of the lake and it was tamed through tantric Vajrayana power.

L.T.: Yes, yes!

Io: And from that moment onward the tamed spirit became friendly to the human inhabitants of Yaksum.

L.T.: Yes.

Io: And I understand it is important to keep the lake's surrounding clean? If not, the spirit could get upset and move away, right?

L.T.: Yes, yes! And the younger generation nowadays still believe in the lake's presence.

Io: So, the new generation still show a proper respect to the lake's spirit...

L.T.: Yes, they still show respect. And during the purification *puja*, all the new generations are also together, and they also pray for peace and happiness of all sentient beings.

Io: Let me ask you hypothetically: if people didn't pay any more respect to the lake's spirit and the spirit took the resolve to move away to another spot, what kind of major consequences would you have?

L.T.: It would be very bad. It would be a bad omen. The lake's shifting away is a bad sign and it would affect not only this place but the whole land, since it would be a universal problem.

Io: Being everyone's problem: does this mean it would involve not only Buddhists but just everyone in Sikkim.

L.T.: Not only in Sikkim! In the whole world.

Io: I see, thank you for helping me better understand this.

I also wished to ask you about another issue. I have noticed there many Tibetan flags hanged around Sikkim, and here in Yaksum of course. In fact, it is in Yaksum I have spotted for the very first time big white flags with little red rectangles stitched on the side; Mr. Tamding has told me they are for commemorating people who have passed away.

L.T.: Yes, it is for that.

Io: So, they work [for commemorating] both people who passed away recently and ancestors?

L.T.: Yes, yes.

Io: And then I asked Mr. Tamding if these white flags are employed to keep away ominous powers, but he replied this is not for white flags to do, where instead black flags will be fitting for that. But I could not spot in all Yaksum one black flag. So, I was wondering if and when and where one could actually see it-

L.T.: We never use black for flags. We use only white ones for the late and past people; the other ones, yellow, green, red, every single family every year they host a flag for the peace, for all the sentient beings and their own benefit.

Io: They do this in their home (property)?

L.T.: Yes.

Io: And is it something they do privately or together with other people?

L.T.: When we're hosting flags, we are praying for *all* the sentient beings, not just for a single household. Buddhism philosophy is always like that: you never pray for the benefit of a single being; you are inclined towards the universal good.

Every single house will host flags every year. There are so many important mantras in them: for good luck, for leading away bad things, luck on your job, good health...

Io: I couldn't but notice there is another monastery in Yaksum, Thang Gyal Monastery. I have made quick research online, but I am not really sure.

L.T.: Thang Gyal Monastery is led by Yangthang Rinpoche. He's already passed away in *nirvana*. He's also from the Tantric school.

Io: He is considered a reincarnation of Guru Rinpoche, if I'm not wrong?

L.T.: Yes, yes.

Io: But their monastery looks a little different from the other Buddhist monasteries I have seen so far here. Maybe it's because they is also yoga's influence?

L.T.: Yes, yes.

Io: They follow Tantric teachings, but they have their own different features, is that correct?

L.T.: Yes.

Io: Is it average in common sense that different Buddhist school work together for celebrations?

L.T.: Yes.

Io: Even for funerals you could work together then?

L.T.: Yes, we do.

Io: I have heard from the locals here that Coronation Throne is called «the birthplace of Sikkim».

L.T.: Yes. It's a very important place. And Yaksum is the first capital of Sikkim, and it means «meeting place of the three learned monks», also the place where the first Chogyal King, Phuntsog Namgyal, was coronated by the three lamas.

[...]

Io: I have watched with great interest you celebrate *puja* yesterday. I was meaning to ask you what's the role and purpose of holding the small *vajra* in your hand, which you have used in some part of the ritual along with holding and scrolling a rosary or shaking a small bell.

L.T.: For some parts and chapters of our prayers we have to use *vajra*, some place we recite mantra and use rosary. But *vajra* represent the mind and the bell ringing represent speech and body. And during *puja* the unity of mind and body is most important, so speech concentration is essential. We have [sacred] writings there [in front], and we have to play these tools.

And books are split by several chapter where we call to all the universal gods and *bodhisattvas*. After summoning them we offer prayers along with small offerings, and at last finally at the end of *puja* we offer so many different foods.

18/05, monastero di Dubdi, Yaksum. Intervista a lama Tshering, abate, a proposito delle varietà di tamburi presenti all'interno del tempio

L.T.: When we do have all lamas together, we use the bigger drums, the more we are the more instruments we can use.

Io: Does beating the drum help summoning [the gods]? Do the drums have a spiritual function?

L.T.: When you're playing the drums is to give peace. Actually, the sacred texts we read and the different chapters are all offerings of peace to the gods. We call the gods.

Io: So, they can hear the drums?

L.T.: Yes. The offerings of peace in the form of bells, drums, flutes, they listen to them and bring peace to all. Also, particularly similar to us, we also sometimes listen to music and get some feelings; it's very similar [to what happens to the gods].

Io: Just as we can enjoy music, the gods as well enjoy the music played during pujas and rituals as offerings of peace.

L.T.: Yes, yes.

Io: I can definitely see it. It makes sense.

L.T.: Right?

Io: I know that in Sikkim *gter-ma* tradition is very important in Sikkim. How relevant is it in your opinion here in West Sikkim? Does it happen frequently to retrieve a hidden treasure and have a celebration?

L.T.: Yes, we celebrate. Also, our late Rinpoche himself [H.H. Yangthang Rimpoche] celebrated *gter-ma*. And not only from time to time but according to an astrological calendar, established considering good years and good days.

Io: The place in the earth where the treasure is hidden it acquires a certain importance as a sacred spot, is that so?

L.T.: Yes, yes. Yes, all *gter-ma* were decided and blessed by Padmasambhava.

Io: Could we say *gter-ma* idea is something that bears a resemblance with the notion of *Dakini*, or is it something utterly different?

L.T.: It's similar indeed!

P.G.: So, you want to know more particularly about the Lepcha?

Io: Yes, Lepcha and if there have been relevant changes in time. What's the difference for example between 20-30 years ago and today? What is today the relationship that bonds together Lepcha and Buddhism?

I know that some Lepcha today live in Yaksum, but the same people [who I have asked about Lepcha's presence in town] told me that today they are Buddhist. But Buddhism and *Bongthingnism* they have a long history, so it sounds really too uncanny to me to say that now they've completely converted to Buddhism.

P.G.: Actually, the Lepchas are nature worshipper and later on when Buddhism spread from Tibet and Bhutian people came here they began adopting Buddhism.

They still carry on their legacy as nature worshipper, beside Buddhism.

Io: I have noticed that some of the notions and ideas that belong to Buddhism, like *beyul*, are very similar to what Lepchas think and do. Someone has called out the similarities between *beyul* and *Mayel Lyang*, of course without wiping out the differences.

P.G.: Yes, they're similar but not the same.

Io: Nowadays both Buddhist and Lepchas people believe that it's not easy having access granted to *beyul* and *Mayel Lyang*. Maybe because things are changing fast, and no one can be really satisfied by this massive amount of rapid changing. Is this somehow valid to assess? What's your impression?

P.G.: Your question is a right one. Buddhist people, especially Bhutia, they have *Beyul Demojong* – the valley of rice- and the Lepchas believe in *Mayel Lyang*, like a heaven. They're quite different believes.

There is one village in Dzongu, in the remote area – the name is [??] – from where the Lepcha originated; the village still exists but it's very small and it takes two-three hours walking to get there. It's in the Himalayan range, high altitude, on a side of Kangchendzönga Mountain.

[...]

Io: I have watched some interesting documentaries about Lepcha's way of life, showing the traditional knowledge of the plants growing in the forests,

the eldest members of the community remembering the time some of them have been attacked by bears...

P.G.: Yes, bear attacks. It's very common in their culture, because they live in high mountain and interactions with wild animals are very common. They're mostly engaged in farming, as nature worshippers. The *bongthing*, you know? It's the original thing.

They're indirectly environmentalist; they love their environment so much.

Io: Dzongu is a Restricted Area, right? So, it's even more protected than Sikkim generally speaking, since you need the Restricted Area Permit beside the Inner Line Permit necessary to enter Sikkim. We can therefore say there's great concern towards Sikkim as part of the Indian Federation; the Indian Government acts in accordance to its strict laws to protect the region [...]

I'm trying to understand if we could still perceive monism and *bongthingnism* alive today, maybe not so strong and popular as in the past but still living.

P.G.: Yes, they are still here and exist in lived practice.

Io: And we could easily designate Dzongu area as the place where it's easier to meet this living tradition. But what about West Sikkim? Could we find some residual of influence here or maybe not?

P.G.: West Sikkim... In West Sikkim we do have this tradition but is mixed with all the communities.

Io: There's some leftover from bon too?

P.G.: Today Bon is mainly about Buddhism, although before it was a kind of nature worshipping thing. There is just one bon monastery in all Sikkim, but it's a Buddhist one- though it's quite different in practice. You'll find bon culture is originally from Bhutan.

[...]

Io: People told me it's not exactly the same when it comes to distinguish *mun* from *mongthing*. Nowadays it seems it's really easier to find a *bongthing*, whilst it's unbelievably hard to get a *Mun*.

P.G.: It's true, *bongthing* prepare and make the offering to worship nature. It's even said they even talk to the spirits; we hear this kind of things.

[...]

P.G.: *bongthings* are like chieftains in their village. Everyone seeks for spiritual help and sometimes they feel sick and they believe it's because of spiritual causes, the influence of negative spirits; and they seek the help from the

bongthing and he does a ritual. It's believed that the person gets well after [the ritual].

P.G.: *bongthings'* lives are different from the other villagers', because they have to practice a lot of spiritualistic things and they have to learn a lot from other *bongthings*. Their lives are kind of a difficult one, compared to others.

Io: Do the other villagers fear them? If they act like chieftains, are they most feared or respected?

P.G.: Respected, I'd say. It's a respectful position, but they village also fear them sometimes because they have the kind of ritualistic knowledge and power such that if someone misbehave towards them then *bongthing* could act in retaliation. So, it's respect mostly but fear is also there.

Io: The kind of fear deriving from black magic.

P.G.: Yes, black magic. Some *bongthing* use black magic. But it's also true that people need the *bongthing's* help. It is believed that the *bongthing* protect the village from the negative spirits.

[...]

P.G.: Lepchas are connected with nature; everything, from their rules to culture is connected with nature. Without nature, they are nothing.

Io: Interconnectedness.

P.G.: Yes, interconnectedness.

[...]

Io: What it's happening in your point of view today in Lepchas groups? How is changing affecting them?

P.G.: Well, change is in the demand of time. We have noticed lots of changes in Lepchas also but there are not only the negative ones: they are well educated now, their knowledge expanded but still retained their tradition close to them; they're still very close to nature.

They still practice, educated people too. The problem is the religion. Originally, they were nature worshipper but later on here in Sikkim most of them adopted Buddhism but now Lepchas in Darjeeling and Kalinpong changing their religion and converting to Christianity.

Io: I have heard that if this happens in Dzongu, single people or families converting to Christianity are expelled from the village.

P.G.: Yes, yes. Because it can disrupt the community. Government has also lots of welfare schemes for them, since they are the original inhabitants of

Sikkim. But if they become Christians, they can lose all of their benefits as scheduled tribes.

This is also one of the reasons why Dzongu has a kind of autonomy compared to other districts [to protect the scheduled tribes], but it is for them to practice Buddhism, Hinduism... But no Christianity.

L.L.: Lepcha, they lived in the forest area for hunting and gathering, they cleared the forest and planted crops over there. There was no rice, they used to plant millet and corn.

Earlier many people didn't have a lot of things, shops used to be far from the villages; so they used to walk all the way to Gangtok, to the North, to the South, to the East for shopping and all. [...] About their religion, they followed *bongthingnism*.

Buddhism came in Sikkim, and everything suddenly changed. Many of the people in the Lepcha community they still follow the *bongthingnism* but most of them they are Buddhist now. Now this many of them have already forgotten their religion and traditions [...] It's really important to know what a religion is, the belief, where do we come from, now most of them tend to forget... [...]

Talking about environment, most of the people still don't understand eating those plastics is dangerous to the environment; they still eat that, they buy for the children, but they don't know where to dump it in proper areas.

[...]

We celebrate and pray for the well living of the community, for prosperity in the future, we pray to them; we call to the *bongthing* to pray for the well-being of the Lepcha- no, not only for the well-being of the Lepchas but for all sentient beings living in a particular area.

Io: What kind of relationship could we find between Lepcha and other communities? Are there any common features shared?

L.L.: Mmm, okay. We still go to *bongthings* and we follow some of the rituals, especially in the remote areas you can find mixed rituals with Buddhism.

Io: I have one last question, this time concerning Coronavirus. Do you remember if people did use some kind of charms to protect themselves against the virus?

L.L.: Yes, a few people – *bongthing* and others- gathered in the holy places to plead the gods for saving lives. But we did also use social distancing and all the measures promoted by the Government.

Io: I'm trying to better understand and learn about Lepchas community in West Sikkim. People have told me Lepchas here have converted to Buddhism and it's very unusual to find connections with traditional spirituality. How do you feel like living here – I mean also what's the relationship with the environment, with the landscape, with this very homeland of yours?

P.C.L.: So, you see most of us have converted into- I mean, not most of us, every one of us has converted into Buddhism. It is also because of the environment: there are more monasteries constructed and the religious leaders like Rinpoches. These people are very kind, and they are helpful and teach good things, but at the same time we realize somehow we have lost our traditional way of living; but I think it has been in a better way, it has not worsened but improved. Because in our traditional method we used to have *bongthing* and *mun*- I don't know what they [exactly] do, but they do some prayers, and they sometime sacrifice the animals – in a violent way- That's not good. Buddhism, as you know, is for peace and compassion so this is what we need at this time, not *mun* and *bongthing*.

And at this time, we don't - the new generation, this 3D generation, I don't think anybody wants to go to *bongthing*; they want to rush to hospital in the first place. But religion-wise we have lost something, but it has been in a better way.

In West Sikkim it is not only Buddhist. As you can see in North Sikkim they are converted into Christian because they have many churches maybe, so it also depends on the environment. You know, where there is more Buddhism, you're converted into Buddhism and where there is Christianity you get converted into Christianity. And both the ways, I think I shouldn't be feeling sad about it because it's in a better way, so it's ok. It's not like being very conservative and then you have to follow this old tradition in the 21st century. We have to change with the time, otherwise there is a saying: we should change in order to survive. Change with the time in order to survive. So that's what I think about having lost one of our traditions, but it's not completely lost: there are still territory, people living in very remote areas who are still following this method of *bongthingnism*.

In our area also still now, we do that when someone gets sick or there is some pujas to be done in house, we call one of the *bongthing*. There is one in every village. In some places there are more than one. Even Buddhist people they are also adopting this method, it's not like Christian people who don't come into the monastery- it's not like that in Buddhist. Buddhist people they need *bongthing* and before rushing to hospital everyone wants to try all the ways because they want to be well: they are very scared, so they try all the methods available. So, they follow *bongthing*, they call *bongthing* at home and then they also call Lamas, and they also they take the sick people to the hospital. We are not living behind; we are going with the tradition but in a better way. We don't do sacrifice at most nowadays.

In our traditional times we used to sacrifice animal, even when somebody's dead we used to kill ox or cow and feed all. That too [happened] in the monastery, and everybody who came there we used to feed them with meat, rice, and we have to make sure that everyone eats very well and is satisfied with the meal. That's also not only for marriage but also when somebody's dead, and the funeral is going on... That's not nice, isn't it? But now we have this system that when we are performing funerals and *pujas* we don't use meat and alcohol. Otherwise in our traditional time anybody - when somebody dies there used to be a party where cows are being killed and then there is alcohol, and then lamas who are performing pujas and are reading something they are drunk; there's meat and dead bodies lying there... It's very sad and uncivilized ... Now that we have started thinking in a more positive way- that's why we have not completely forgotten or it's not like we have abandoned the process but it's still now even today – the day before yesterday some baby was sick, a baby was sick. So, the parents they were worried, they were calling *bongthing*, they were performing pujas - at the same time the baby was at the hospital- we are, you know, taking everything along with us, we're moving with it. It's not when they say we have forgotten, it's not like that: it's there but in a different way and in a better way, I think. So, when people say: 'This Lepcha have completely forgotten their traditional ways of living' it's not exactly true. It's there but we have become more civilized, and we understand what is right and what is wrong; we can differentiate. So that is why we have decided to adopt a better way. It might seem like that but it's not like that.

The Buddhism is also because this Yaksum used to be the first capital of Sikkim [...] and there is a whole area where our Rinpoche used to live - now he's not there anymore- that it's also why local people living around in this area they want to follow [Buddhism].

Another thing is - During Chogyals time what happened to us... They were quite, just like us- We can be conservative and communal at the same time and not every king was nice. So, what happened is they made sure that in every school Buddhism should be taught, should be compulsory, and other languages were not allowed. From every house, each house, at least one child, mainly sons, had to go the monastery to learn Buddhism- I mean the Buddhist literature. That is why it became a trend. So now we can see a monk in every family. That was the case at the Chogyals time. That is also one of the reasons that caused this vanishing of our culture maybe. But later on, one of the Chogyal, he was quite happy with one of his general (who was Lepcha) so he gave a reward and decided- he announced that Lepcha language now be taught in every school. That's what happened.

Io: When Lepchas used to practice animal sacrifice you said you don't think it's a good thing, because it makes you think of a past that's too far, too different and things had to change. My question is: do you think animal sacrifice should be avoided because it's not fair to the animals, to the people doing it? Do you think it's not fair to spill another living being blood for celebrations? In everyday life even Buddhism allows us to have meat; we should just not exceed, have too much; we shouldn't allow desire and attachment to grow and lead our life. It means we can have it [meat], the monks too can-

P.C.L.: Yes, but not in the wrong time. That's what I intend to say. They can eat, Lepcha and Bhutia people can eat it, but we have to know when not to use it. Just like when we are talking about *bongthing* especially during *pujas* (or any ceremony, that's when we think about *bongthing*) when we are performing, I think it's more practical- it's not being just kind to animals or anything else. But practically speaking it doesn't look nice; scientifically also it's not clean: it's very dirty thing kind of things, because of dead bodies lying there, and there are flies coming to the food... it looks untidy. And when they're reading our prayers, it should be done very seriously and in a very alert manner, attentively, in a very concentrated manner because they are communicating to the gods. With the gods.

At that time when you're drunk, when you're drinking alcohol at the same time [as praying], I think that person is not going to be satisfied. As you say, Buddhism allows meat- I am not saying that not eating meat anytime. I am pure veg[etarian] but I am not saying to refrain from meat at all. I am just saying relating to our Lepcha tradition some of these negative habits that we have been following, negative traditions. It's not just because our grandparents-grandfathers that we have to follow stubbornly. We have to learn what's going on and then we have to change. [...] Sacrificing animal, who also supports it? Who supports it? I don't think anyone support that one. It's out of humanity and it's also because all the living things have the right to live, right? So, when you are trying to say that I'm saying that I'm putting sacrifice in a bad way- that we shouldn't sacrifice- I am not so strict about it: I'm just keeping it open; I allow everyone doing it, I don't mind, but people should stop thinking about it (sacrificing, animals). It's okay to eat for food, but especially in *pujas* ceremonies and in our very holy ceremonies when we are doing very, very good and positive we should not be killing animals and drinking alcohol, because that's going to spoil all the purity and the holiness that we are trying to achieve from that special *puja*- that's what I'm trying to say. We eat meat, our people in this area are so used to eating meat that they don't want to eat food without meat. My brothers they are like that: they are very used to eat meat. I'm not saying it's bad, I just don't like when they are using on some occasions, otherwise for marriages and parties and birthdays [it's good]. There is also a compulsion that meat and alcohol should be provided, so that's okay but when you're doing something holy you shouldn't be doing... In Hinduism they also perform sacrifice, but they have their own belief: they say that the animals that's being sacrifice will go straight to heaven, definitely. We don't have to worry about it. [...] It's just a body and the main thing is the soul, and the soul has to go to heaven; what it matter is you go to heaven [in Hinduism]. That's what they talk about.

Io: And what's happening to animals sacrificed in Lepchas traditional rituals?

P.C.L.: We don't know about that. We don't have any excuse behind that. If we had some genuine excuse behind that we could have still performed sacrifice, but we don't have that- very strong reasons behind it. We don't know where the animal goes to after the sacrifice, we just see and we don't feel nice that the animal's been killed. Especially when we were kids in my house they

used to perform and they still do, but I don't want them to do it because it doesn't look nice. The sacrifices done in our house when I was a kid made me feel like it's not right- I don't know. But we have our own belief in nature. You know, Lepcha people don't have religion. We are believers of nature. Most of the people are not like that.

I don't know- I'm confused sometimes. They say there are gods and deities everywhere: in the storm, in the lakes, in the mountains. There's no god, we don't worship any statues. That's our religion. So, when we sacrifice, we're offering to the deities- not exactly gods but deities who take care of all the crops, and the animals we have in our house; the deities are taking care of all of it. When we sacrifice it's for them, to make them happy so that- so that our animals live better and give more product. That's also a thing: when the weather is very bad and there're nature's disasters happening, we believe it's these deities - the gods of nature- they are angry and they are doing this, so we perform *puja*. I'm myself confused because I don't know in which to believe, because I have been into situations: in one situation I'm Lepcha and I've been following these, I've been seeing and reading these; but at the same time, I go to school, and then I learn more things, I study more subjects and go out and I see people doing very different... When I come back it's... contradictory. What to do?

[...]

P.C.L.: I haven't tried stopping anyone from following this, at the same time me myself I've been stopping; I mean I have been trying to grow. It's not like that. In North Sikkim, as you see, Lepcha people they have converted into Christians because they see Christian people are living better. They don't drink, some of the Christians they drink alcohol and there are some who don't drink, and they live in a clean house they look tidy; when we go to the house it's very clean, they are very united, they sing once in a while in their house [...].

When we see nice things, we want to do that- we want to become them, we want to learn from them. I think that's because Lepcha people especially in North Sikkim – our weakness is alcohol. People drink and that's spoil their lives, economically and socially. That's the only reason that is keeping us behind compared to other communities. [...] Second and third generations children are trying to look for salvation: they don't have any idea how to make

the parents- the family free from alcohol [...] We are so tired of our family drinking alcohol from morning till night they're drunk- they don't care about anything, they aren't ashamed of anything, they're just living like that. [...] Kids when they grow up, they go to school and they learn looking from people around them [...] They will try their best to make their parents give up alcohol, which I think is also one of the reasons for adopting the next religion, like Christians. Converting into Christians has had so many homes- I think I have seen so many people converting into Christians and they have given up alcohol. They look clean now, they are living a better life, there is peace in the house, no more fighting [...].

It's just we are escaping from something this generation doesn't like, that's why we are changing, converting into next religion. As you can see in North Sikkim there are many converted into Christians, but they have not given up this process of performing *bongthings*. *Bongthings* are especially used when performing *pujas*, but the Christians also do this, also follow this; they're scared of deities and the gods, and they do this. But the religion is only to improve their lifestyle, to look better and smarter. Because our traditional way of living style is not what today's time demands, it's something very primitive- it doesn't mean we have to do that, because alcohol has been our main weakness; otherwise, we Lepcha people are very kind- and big-hearted people, that's should be the strength but it has become the weakness: they don't know when they're being fooled, they think everyone is good...

I don't know. Most of them drink alcohol, even small kids they have this alcohol thing from early ages – 12, 15, 16 years, teenager are addicted to alcohol; in quite remote places, everywhere you'll see! That's very sad. That's why I think that is the reason behind changing into next religion and adopting their cultures. I am not saying ours [culture] is bad, but when you look at it practically, it's not- yeah, we should change. It's not like we have completely ignored that one, we are still following it but not in that way. That's what I'm trying to say. We are still going along with it, we are taking along with us, but we edited some of it- some we have removed the negative ones. That's what I'm trying to say. Don't think that we have completely forgotten our own tradition! We have it inside, in our genes, but we are following in a better way; it's there but not completely forgotten.

When people look at us, they see like we have completely adopted something very, very new but you don't go inside, you don't look into at a deeper level: deep inside we know we love our mother tongue, we love our culture, we love our tradition. We are proud of it and that's why we are just trying to take it to another level and that's why we have to- we must edit it and we must cut away the negative parts. When people look at us, it has to be the nice one.

Wherever you go, they might have changed the religion but there is something still in them that says about the tradition: they know local medicine - we have this gift of identifying each plant, they can point at which one is medicine, which one is poison, they can live without food for days in jungle because everything; they recognize which one is edible which one is not edible, they know how to make fire, they know how to cook, they know how to survive... It's in them, it's there in their blood, this gift.

Io: I think you've said something very interesting. If we think about the original Lepcha religion of worshipping nature, worrying about deities' happiness and not upsetting them, it was originally a way to figure out how to best take care of nature, I guess? An attempt to being considerate to another one, to show a proper amount of respect and to make feel good; the same way we'd wish to be considered by others.

P.C.L.: That's exactly with the nature and us. We should treat nature otherwise it'd get I mean not angry literally, but there would be environmental degradation, natural disasters- and we call them the nature is angry; when we look scientifically it is like that, but traditionally we believe the mother nature is angry. Sometimes I think it can be true: the universe, the law of universe.

Io: Does it bear a similarity with Buddhism, perhaps? Cause and effect. We are not aware of unintentional consequences of our actions.

P.C.L.: Yes, it's connected. In Buddhism and Hinduism there's karma, everything is connected, it's chained. I think everyone has the same point, but they have their own ways of expressing that. In our traditional way we say we're making our mother nature angry. That's the way of taking care of the environment, in Buddhism it's karma, in science it's nature law perhaps...? Everywhere it's the same things but in their own language.

[...]

P.C.L.: I have noticed that everywhere where the area is quite primitive, the people of there- not only in Sikkim and India, even in African countries – they

still follow and believe in the same deities, they also believe in nature and sacrifice, they do some weird pujas. It also because- it depends on environment, that's what I'm saying. The location where they are being and the environment- there isn't much influence from second and third parties, from other cultures. They also follow the same thing as us, they have their own *bongthing* [...] Similar ways of belief.

[...] We should be proud of it but why are we still doing it, it's also because of lesser or no indifference from the other cultures. They have not entered- Now our place has been hit by modernization, there's this mix of cultures, people from different places coming and doing their own ways; but in some places and some areas still primitive they have not been touched by modernization and they don't know how the world has changed; they're still following the old system of believing in nature. We are going through this process of change right now; it's very important for us also to not forget our own tradition, we shouldn't be blown away with this modernization and forget our traditions. That's what we are also worried.

Our coming generations they don't know, they don't want to follow, and they don't care, that's also a worry for now. Because my generation we know, we quite respect and follow and we're proud but the generation under me they don't care, they don't know what is what. They're moving in the same direction as everyone is: mobile phone, social media, making video [...] There has to be a way to make them connect. I think it's going to happen in school, they will learn something about their culture, and they will become aware, but it also depends on the individuals. Just like Western people!

[...]

Io: You have been using often a word I'd like to ask about: «primitive». May I ask you what do you mean when you use it?

P.C.L.: We are primitive- it's not like uncivilized but primitive. Not in touch with modernization, believers in nature, following traditional methods. Not uneducated or uncivilized. Primitive means tribal people whose occupation are from farming, they believe in nature, they perform *bongthing* and witchcraft; they're not so much in touch with technology and modernization. That's what we used to be, now we're getting mixed with other new cultures, and we are forgetting our primitive ways of living. But primitive ways not in a bad sense! More like an... organic way.

Io: How do you feel about climate change effects in Sikkim?

P.C.L.: This year climate has been quite different. I have heard it is also because of this Corona, because the temporary lockdown I think there's less pollution maybe, maybe less carbon dioxide; there has been more rain this year, but more rain is not good every time. We planted the crops in the right season, but the rain came earlier so our crops were spoiled and we couldn't harvest the right quantity. The maze has been filled with more insects, bugs- we have never seen this kind insect in the maze plants; there are holes in the leaves, they're eating the leaves and then it's not letting the maze grow properly. I don't think when we are harvest it it's going to be in a good quantity because of this. The crop has not been good this year, like the potatoes. Even though some areas they say potato crop has been good. The maze is not going properly because of insects, the rain came earlier. There's our traditional belief again: in this tiger year nothing is going to be good. But still then we planted it, we know also it's not going to be good. The traditional way is always there, just behind the corner.

Io: What about temperature?

P.C.L.: It has been quite cold in winter this time. Temperature used to go down to -3 degree at night around ten o'clock or midnight. It was quite cold. That is why in some areas it never used to snow. We had this almost snow experience this year. This year also hailstorm ruined our crops. We didn't have snow this year; it was so close, it never used to be so close. After many years, this happened. I think it's all because of turning point- a disturbance that brought change in climate. But it's not very extreme. It's moderate I think, at least this year it's been like that.

Io: Do you know if people still go hunting nowadays?

P.C.L.: Yes, they still go. We still following that. During hunting season men go and catch fishes, frogs- it's hunting because they go out of house for 2-3 days. Our boys, teenage boys and adults, going to the forest with *katapys* [?] (slingshots), not arrow and bow nor guns. They like going around and hunting, we still follow making traps of animals in the field because they are eating our crops. Last year it was wild pigs. There have been also bear coming in our field. [...] Most of the time [hunters] are looking for birds, rabbits, deers, wild pigs, porcupines... I have also seen peacocks this year, we have never seen them in our area. I don't know what caused peacocks to come visit our

area this year. Could it be because it's getting warmer? Could it be because of shortage of food? Hunting is still there. They have this nice way of making traps in the jungle as in the field, I've seen that.

Buddhist people, they don't do hunting. We're Buddhist but we do it because another part of us: it's like two colors, we are following this one and this one. This is making are more disciplined and this one makes us follow the old ways.

I think we should make best use of everything that is around us, appreciate what's good around us and learn from it.

Io: I'd like to ask you about the importance of cleanness for rituals.

L.T.: Cleanness is most important part of Buddhism. If you clean your monastery, you feel bad emotions are all cleansed. Jealousy, anger ... all of these bad emotions, negative things, you can remove through cleaning.

Io: What about blood?

L.T.: When you clean your mind and focus, during that time you feel peace in your mind; blood pressure will go down. [...] I think Buddhism never use red blood sacrifice; we don't kill animals. That's not good [sacrificing animals]. But if the animal die of a natural death, that animal body we can use for pujas.

When people will die, it's not good.

Io: When they're killed or suffer unnecessarily.

L.T.: Yes, yes.

Io: Let's say there's an animal who's willingly offering himself to the hunters to be killed...

L.T.: It's not good.

Io: Even if he wishes to feed us his flesh to us, out of kind and compassion.

L.T.: Compassion, you need to love animals. [Killing] is not compassion. But you have also part of living beings on this earth, and we need to love them. In Buddhism sometimes nature will bring the animals and you can see on the way- any animals- but during that time if you can spare more of them and you save that animal's life your life will be longer.

Io: How's donating blood in hospitals valued? Donating blood without killing and suffering.

L.T.: That is a good thing. Everyone can survive like that.

Io: I couldn't but notice that you keep some bowls full of water on the altar, as offering I suppose?

L.T.: We have seven bowls, and we offer the water to the gods. It's such a simple offering: you don't need to pay money, [water] you can get it everywhere. Anyone can bestow such a simple offering. That seven bowls when we're performing *pujas* we put in the first bowl clean water; in the second one we put water to clean feet; in the third ones, we put flowers; the fourth one is

for incense; the fifth one we put lamp, lamp for eyes; the sixth is for perfume water, like for when a guest coming to your house; last one we put cake, it's an offering of food. In rituals we put seven bowls, in the last one we put instruments- if any guest come visiting your home after the last day we'll give them, enjoying music... It's all to the gods, offerings.

So, when we start the chapter, chanting, at the time we're playing [instruments] it's all to the gods.

Io: So, you do use incense as well for making the environment clean.

L.T.: Yes, the environment and the mind. If you have bad emotions and thinking all those things are cleansed.

Io: I've heard that during the first breakthrough of Coronavirus here in Sikkim some monks were using *Riwo Sangcho* to just try and clean the air and get protection against the virus.

L.T.: *Riwo Sangcho* is very important chapters. Also, it's been composed by First Lama, Lhatsun Chenpo. Not only Coronavirus: everywhere you have so many negative influences from past lives, loans- you know even money loans- all things like these you can get cleaned.

Io: A big purification.

L.T.: Yes, a very big purification. Chapters composed by Lhatsun Chenpo, now is used by all sects- Gelung, Sakya, Nyingma- all prey this. This protects against everything. If you have any obstacle in your family, any past person who is not at peace, it's all put to good. You need to put incense, lots of different kinds, offering to all the gods.

Io: This morning you did something while praying; you've taken some fruit, cut it and put into water.

L.T.: It's also for the gods as offering. For all the gods and deities as a feast, it's universal feast.

Io: Along with grains of rice, right?

L.T.: Yes. When we have big *pujas* we put bigger feasts. It's for peace.

Io: There are quite peculiar tools inside the monastery, like big white conches...

L.T.: They're instruments we use during special *pujas*, it's for summoning and calling the gods.

Io: It's unusual right? Something you can find usually at the sea, and here we are among mountains.

L.T.: Yes. Before using conches, we pray to all the deities- when you blow the conch-

Io: Do you use it like a horn?

L.T.: Yes, exactly. And it gives peace to all of them. When people die [the families] they'll come to the monastery, and they'll request *pujas*. That one time we use this [conch].

Io: Do you have any thoughts about climate change concerning Sikkim you would feel to share?

L.T.: So, Sikkim is a very important place, sacred place, we need to protect. Everywhere in the world now people strive for money. They don't care about Himalaya [’s sake], they don't care about the plants, they don't care about animals, but if we lose those things people's lives will be short, okay? We must keep and protect all of it.

Io: What would you say it's more important to protect first? Human life or the planet's?

L.T.: The whole planet! We need to protect the jungles, forests, rivers, Himalayas, animals. As long as they all live long, similarly we can also live longer and longer. We cannot lose what we need to protect, or our lives will get shorter.

Io: Less arrogance and more responsibility.

L.T.: Just more responsibility, every single people. Not only one people.

Lamit Lepcha (traduttrice): During Chogyals period Lepcha's scriptures have been burnt down. Now a few people have them in their own homes. They're the stories of the Lepchas of the earlier days, when there was no printing. They used original paper and write by hand.

[Jampo *Bongthing* starts singing]

L.L.: He's first asking permission to the gods before showing you the stuff he uses for rituals.

[...]

L.L.: Those who committed suicide, like falling from bridges, for them they [*Bongthing*] put this dress and they call their souls, and they call the evil spirits to throw them off- to kill them.

L.L.: These are the shell hanging from outside the dress when performing rituals, all shells covered around.

Io: Why shells? Aren't they usually something from seawater?

L.L.: He bought and brought them from Butgaya [?], a faraway town, while going to attend a Buddhist ritual during wintertime, in November-December.

[...]

Io: Does he usually perform rituals inside or outside his house?

L.L.: He goes outside also. When he's invited by people he has to go outside and if he has something to do related to the matter he'll perform in or out.

Usually, he doesn't use the dress during performances; it's just if people suicide or die unnaturally and unnecessary deaths and all. If they're invited somewhere and perform over there.

Io: When he did start chanting and praying the gods, what did he put together with the burning incense? Was it butter, like a small offering?

L.L.: Yes. [...] There're different kinds of gods that we pray to. Those below the hills they offer butter, those in the mountain they offer this particular incense. That's how we make offerings.

[...]

Io: How long he's been a *bongthing*?

L.L.: Since he was twelve years old, he started training to become *bongthing*.

It's inherited: his ancestor once upon was a *bongthing* then the next generation will turn into one too, there'll be another- and that goes on and on. When he was 12, he didn't know about it, he just was left like that and then when he reached the age of 30 he came to realize he would turn into a *bongthing*- that it is how he found a mentor - a teacher who told him he'll be a *bongthing*, and he became one after a lot of struggle. To become *bongthing* it is very hard. First of all, unusual people-they take them away in the fields and they would wander- and nobody at home will know he's gone. By evening he's brought back at home again, he gets sick and mad and runs away. Burning, heat- all that- and then he runs again and later on when he got released, his teacher came and told he'd turn into a *bongthing*. He was *bongthing* since 12 years old but he didn't know about it. He became one at 30 years old after becoming quite mature.

Io: How would he define the nature of the relationship with Buddhism?

L.L.: Regarding Buddhism and *bongthingnism* in Lepcha community from the birth to death it's *bongthingnism*. When a child is born in three nights, he's given a name by *bongthing* only and even the household -whatever it's there- it's done by *bongthing* only. But when it comes to death Buddhist monks only are invited and their rituals are allowed. Otherwise during that time also, they [families/Lepcha] always use *bongthing* also but they mostly use lamas.

Io: This works even nowadays?

L.L.: Yes. Because of that the relationship between these two- this difference is that if there's something related- like events- is done only by *bongthing*; and when there's death occurring, death remains, they call only Buddhist monks. And this is how the relationship goes. What happens in Lepcha community is they mostly use *bongthingnism*, and what they do for other things- if there's some person related-they use Lamas for that time. That time only they use monks. All other rituals related to Lepcha community they're always done by *bongthing*.

Io: So, Lamas come in only when people from outside the main community are involved?

L.L.: Yes.

Io: People say lots of Lepcha/Rong families today have converted to Buddhism though.

L.L.: They are not forgotten. They're there, they've already gone to Buddhism, but they have not forgotten their own culture. They're still doing *bongthingnism*.

Io: What does he think about the recent Coronavirus pandemic?

L.L.: It mostly take health from the spirits. In Lepcha community there're lots of different spirits: rain gods, land gods, forest gods. They take care from each of the gods and what they do is ask for help. People living in very remote areas they'll ask [the gods] for help to take them away from covid-19, this is how to pray the gods. They'll ask for help to particular gods – all [the gods] in the land form. All the gods- even in water there's a god in Lepcha's culture. Water, rain, land and all.

What he [the *bongthing*] mostly did was – he says that safety is the main thing. Giving prayers for safety to keep ourselves away from Covid-19, and he mostly took health from the gods. He says he prayed to the gods for the well-being of all sentient beings.

Io: All sentient beings? Lands, animals, mountains, rivers, rain as well?

L.L.: Yes, yes. Everything. So, he said.

Io: Not just human beings but everyone.

L.L.: Yes, everyone, sentient beings. [...]

Io: You spoke about all sentient beings, besides human beings. According to what I have heard *Mayel Lyang*'s access is not just for human people, animals can enter too; actually, someone says right now it's not easy for human being to incur into *Mayel Lyang*, because of all the rapid changing that's been occurring in Sikkim in the last years. What do we know about what happens to other beings when they depart from this life?

L.L.: He says he can't tell about those, like vegetables. Insects they die and then they're reborn, likewise humans after they die in generations, they can be reborn like Rinpoches, *bongthing* or *Tikula* [?]. And likewise, when mango trees' fruits are ripe and when they fall down [the seeds] turn again into a mango [tree]. He doesn't know a thing about that, other than human beings he has not experience about other things- about reincarnation and all. He's saying that.

Io: I know there're some trees and plants forbidden to touch or even go around, usually dangerous to men because they're the dwelling place of some spirits who could get angry and take revenge on people getting near to cut the

branches. A place not meant for human being to roam aimlessly or carelessly...

L.L.: In most of the places, like in the forest and all there are lots of spirits. And before cutting down corn and all, after the corn is ripe then they have to offer it to the gods - [prayer sounds like:] “The yearly crop is ripe and it has been harvested, and we would like to offer you some of it. Later on, even if someone goes and cut down the corn, please don’t harm anyone” - that’s how they mean offering. There’s also a lot of other [spirits], even inside the house they have one. So, we are here today [at *bongthing*’s home] but we cannot go around putting our hands everywhere because it [a spirit] could be everywhere; nobody knows! If we keep somewhere our hands – even in ginger and all, in the fields, we can’t step there also; sometimes our hands get like burning and even our legs [?] and we will be stuck; we won’t be able to work, we won’t be able to move our hands, that is how the spirits are still there in *Mayel Lyang*.

L.L.: If we annoy them- if we pull out the cucumber and eat it, we’ll suffer from diarrhea, stomachache and all those things. If we don’t go around, if there’s a household- they’re always around, they [spirits] are friendly with them [people] but if I go [to the spirits’ home] home and block something then I’m like gone.

Io: What will happen in his opinion if Sikkim environment’s degradation will accelerate because of increasing and uncontrolled mass tourism and pollution; how the gods could react to Sikkim’s endangerment? What kind of reactions could we expect happening?

L.L.: What he says is: don’t burn down these plastics and all – let’s not burn down, it would be best and environmentally safe, and it would not hamper anything, nor the environment, nor the animals, nor the human beings. In case, if we burn down any of the tires and all near the river, then the spirit of the river out there will also get angry and will start affecting the people living around there and they sure wouldn’t like that. He also told me in below- down the river- they have started burning dead bodies, burning particular tires and all and he protested against that- and it has now stopped, he says. Because if anyone comes and burn stuff it’s not affecting only them, it’s affecting even the spirits down there. In Lepcha, if we break down a stone even that particular stone has a spirit, and they also get angry.

We have to ask question to them- no, not asking question but ask for help – that ‘We’re breaking some stones today. Please do not harm and affect anybody’, that is how they ask questions. Even to cut down a tree they ask for the spirit’s permission; even when we’re burning [the wood] for heat, they can’t burn also. In most Lepcha’s house they don’t usually burn the wood because the spirits living inside the house could get angry and could affect the whole family. People sacrifice lots of animals to eat, but still after sacrificing also they don’t boil any; but they burn skin and all, that’s how they could affect the spirits and the environment.

Io: Does he think one of his children will become *bongthing* after him?

L.L.: Since he has got a daughter... she’s becoming the next. But she’s still young and she’s studying. To become a *bongthing* it is something very hard, it takes a lot of strength. In order to get this strength, he’s telling that first let her complete her education; after she’s completed her studies, when she’ll be mature enough, he will help her to become one. After seven generation he became *bongthing*; it goes on and one- after generation and generation it becomes one among the same clan. In his clan, he’s the 7th generation. His grandmother said before dying that *bongthing* will come into the clan but only after seven generation. This is how he came to be. He's even got young disciples.

Io: Are there any other *bongthings* in Sikkim, that he knows of, and are they still performing red offerings?

L.L.: There’re lots of *bongthings* but unlike the earlier days they don’t sacrifice much. If in case, for particular deities, they pray for the gods and they have to offer goats or hens they can still say: ‘We don’t have hens, we don’t have any chickens, any goats left.’ and in their place they can make a small dough and offer to the gods, and it is not even necessary to really sacrifice animals to fulfill the spirits.

Io: So, they don’t do sacrifice even when people are very sick anymore?

L.L.: They don’t do it.

D: My groups are the only second generation educated people. Our fathers went to village school and studied up to- not even class 8th, because in village we didn't have facilities for education. Those who were a little bit better off and could send their children outside Sikkim, those received a little good education. They went to Darjeeling, Kalinpong... In the 1996 tourism started, and we thought to check the negative impact of the tourism. Tourism was doing good economically to the communities and then we had again to check because if we just neglect fewer people who would like to see nature would come. If we don't care about the nature then people would not visit here, right? [...] Everybody wants to see the other places where it's peaceful and there's beautiful nature. So, we thought that if we really look for earning some money from tourism we really have to take care of nature. So, to take care of nature then we have to go with conservation and livelihood together. We're looking for the long-term sustainable options on conservation and livelihood. In '96 we worked within the community to figure out why nature it's important, why tourist are coming here. If you want to earn money from the tourism for the long term then you people have to take care of your nature. How you do it? How do you want to go forward for the tourism business? Because if you're not a professional then nobody will appreciate. If the service is not good tourism business will break. So that's why we started training people, they should at least learn the basic knowledge about the profession of dealing with tourism business. [...] We worked with policy making also, with the Government [...]. Government also – they're the main caretaker of nature but sometimes they don't do [...] practically they don't do much. On the paper they're very good though. But during that time, we had to check what was going on, if something wrong was going on and not favorable to the community, maybe not favorable for the people or the environment. So, we fight with them. We've been working on this for 26 years. And this is a volunteer's association.

Io: Everyone here's enrolled because they want to do their part.

D: Yes, each and everybody has their own responsibilities. If you see about other parts of Sikkim, tourism has started from the 1960s-70s. But if you see

the infrastructures- things are very slow; we don't want such big concrete buildings, like Gangtok. [We really don't want] crowd, traffic jam, noise...

So far it took six years to maintain our legacy mainly intact [...]

From our label we're trying our best to tell people not to build big, big infrastructures, and to go for small ones. If you have small ones other people also get some work- for example: [...] if there're 30 guests, we can share 15 and 15. But if you have 20 rooms you could get all the business with you. So, if we have small buildings, everyone with 5 rooms each, then the money will be shared among the people. Economics will go to larger people and if there's larger people it'll be easy to do conservation for community. [...] A single person cannot do conservation things alone; you really need people who have to come together, and then only you can do conservation things. [...] It should be community best eco-tourism and whatever income from tourism equal benefits should go to most of the people- the community, not the individuals. We always talk about the community, not only me: it's our state, not my state. It's not an easy task but it still okay, even though I don't know how long it will last. The policy is there but there's not implementation from the Government [...]

Io: Do you think it's valid to assess that protecting the environment, aside from tourism purpose, does also mean «protecting your home»? Because like you said before it's everyone's place, not just the individuals'. You highly value being compact together as a community and try your best to not being torn apart.

D: It's a challenge for the incoming generations. Everybody wants an easy life, younger generations think of themselves first- we think our community first- our family, our community, then think ourselves. Now younger generations do the opposite: themselves first, family and then community. It's a challenge because [to think first about the community's benefit] it should come first from your heart. Emotional attachment should come from your heart, not from somebody who's pushing you! Younger generations – they are a little bit selfish; they are more fortunate [compared to the life we did]. It's like a trend: everyone has phone, internet, games, TV; but if they're just sitting home their bodies, mind and souls are stuck there! and they don't want to look at other things; then they'll never feel like they have responsibilities

to do this and that. If the parents tell them to do something, they'll do – but they'll never do themselves. Mostly kids nowadays are like that.

Io: Maybe we could say they lack emotional attachment? Or dis-attachment of mind as well, more than heart, like alienation?

D: If you use things properly it's fine. But just browsing it's show off time now. It doesn't concern productivity. For us it's not the same because we struggled a lot. During childhood we didn't have good clothes to wear, good food to eat. Now we're okay: we have road, connectivity, internet, water. [...] It's a generational thing. I don't blame them. [...] Things changed a lot in the last 25 years.

Io: Due to globalization?

D: Globalization, yes! Tourism blooming, economic relations, transportation booms...

BIBLIOGRAFIA

- ACHARYA, K. P. et al. (2019). “Animal Welfare in Nepal”. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 4.
- ACHARYA, K. P.; Wilson, R. T. (2020). “Animal Sacrifice-Public Health Nexus in Nepal”. *Journal of Public Health Policy*, 41(3).
- ARORA, V. (2006). “The Forest of Symbols Embodied in the Tholung Sacred landscape of North, India”. *Conservation & Society*, 4(1). Ashoka Trust for Research in Ecology and the Environment and Wolters Kluwer India, 55-83.
- BADINER, A. H. (a cura di) (1990). *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley: Parallax Press.
- BALIKCI, A. (2008). *Lamas, Shamans and Ancestors. Village Religion in Sikkim*. Leiden; Boston: Brill.
- BALIKCI DENJONGPA, A. (2009). “The Lepcha Padim of Lingko, Dzongu, North Sikkim”. *Bulletin of Tibetology*, 45 (2).
- BEGGIORA, S. (2003). “Sacrifice and Megalithic Cults in the Shamanism of Orissa Tribes. A Central Asiatic Model”. *Central Asiatic Journal*, 47(1). Harrassowitz Verlag, 1-14.
- BEGGIORA, S. (a cura di) (2019). *Il cosmo sciamanico. Ontologie indigene fra Asia e Americhe*. Milano: Franco Angeli.
- BEGGIORA, S. (2021). “General Introduction to Environmental Humanities in India: The Ecocritical Discourse in Hindu Literature”. *Lagoon-scapes. The Venice Journal of Environmental Humanities*, 1 (2), 199-218.
- BEGGIORA, S. (2022). *Les terres cachées. Recherche sur les concepts doctrinaux et le récit folklorique entre l'Inde et le Tibet méridional*. (In corso di pubblicazione).
- BENTLEY, J. (2008). “Laso Mung Sung: Lepcha Oral Tradition as a Reflection of Culture”. *Bulletin of Tibetology*, 44(1-2), 99-137.
- BENTLEY, J. (2021). “Protectors of the land and water: citizenship, territory and vulnerability among the Lepcha in Sikkim and West Bengal”. *Asian Ethnicity*, 22 (2). Routledge, 330-352.
- BHASIN, V. (2007). “Medical Anthropology: Healing Practices in Contemporary Sikkim”. *Anthropologist*, 3, 59-94.

- BHUTIA, Kalzang Dorjee. (2018). “Foxes, Yetis, and Bulls as Lamas: Human-Animal Interactions as a Resource for Exploring Buddhist Ethics in Sikkim”. *Journal of Buddhist Ethics*, 25, 45-69.
- BHUTIA, Kikee Doma. (2019). “ ‘I exist therefore you exist, we exist therefore they exist’: narratives of mutuality between deities (Yul-lha-gzhibdag) and Lhopo (Bhutia) villagers in Sikkim”. *Folklore*, 75(75), 191-206.
- BHUTIA, K.D., (2021), “ ‘A World Where many Worlds Fit’: Understanding Cosmopolitics through Narratives of Possessions and Spirit Invocation among the Lhopos (Bhutia) in Sikkim”. *Narrative Culture*, 8(2), *Belief Narratives*, Wayne State University Press, pp. 263-280.
- BHUTIA, K.D. (2021). “Death by Poisoning: Cautionary Narratives and Inter-ethnic Accusations in Contemporary Sikkim”. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 15(1), 65-84.
- BHUTIA, K.D. (2022). *Mythic History, Belief Narratives and Vernacular Buddhism among the Lhopos of Sikkim*. PhD Dissertation, Tartu: University of Tartu Press.
- BIRD-DAVID, N. (1999). “ ‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”. *Current Anthropology*, 40(1), 67-91.
- BLASER, M. (2009). “Political Ontology. Cultural Studies without ‘cultures’?”. *Cultural Studies* 23 (5-6), 873-896.
- BLASER, M. (2014). “Ontology and Indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages”. *Cultural Geographies*, 21(1). Sage Publications, 49-58.
- BLOCH, M. [1992] (2005). *Da preda a cacciatore. La politica dell’esperienza religiosa*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- BRANCA, D.; Fabiano, E.; Pau, S. (2020). “Sull’antropocene. Introduzione alla traduzione di ‘Umano, troppo umano’ di Philippe Descola”. *America Critica* 4 (1), 75-80.
- BRIGATI, R.; GAMBERI, V. (a cura di) (2019). *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*. Macerata: Quodlibet.
- *Census of India* (2011). (<https://www.census2011.co.in/census/state/sikkim.html#:~:text=Total%20population%20of%20Sikkim%20as,288,484%20while%20females%20were%20252,367>).
- CHAUDHURI, S. K.; Maiti, S.; Lepcha, C. K. (2020). *The Cultural Heritage of Sikkim*. London;New York: Routledge.

- CHENG, C. F. (2016). “Environmental Ontology in Deep Ecology and Mahayana Buddhism”. *Environmental Ethics*, 38(2), 145-63.
- CHIRON, O. (2020). “The Sacred Landscape of West Sikkim (Sbas yul bras mo ljongs): Formation, Transmission and Conservation; the Mandala Issue”. *The Tibet Journal*, 45(1), 11-75.
- CONFORTI, M. (2020). “Crisi. Politiche del tempo all’epoca del coronavirus”, in Guigoni, A.; Ferrari, R. (a cura di) *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*. Danyang: M&J Publishing House, 61-63.
- DAHAL, B. P. (2020). “Dialects of Sacrificing and Worshipping Animals in Hindu Festivals of Nepal”. *Advances in Anthropology*, 10, 97-124.
- DATTA, K., (2020) “The Challenges of Conservation and Development in the Sacred Landscape of Demojong in West Sikkim”. *The Tibet Journal*, 45(1), 77-99.
- DESCOLA, P. (2020). “Umano, troppo umano”, *America Critica* 4(1), 81-87
- DESCOLA, P. [2005] (2021). *Oltre natura e cultura*. Raffaello Cortina, Milano.
- DOKHAMPA, R. N. (2003). “Sbas yul ‘bras mo ljongs: The Hidden Valley of Sikkim”. *Bulletin of Tibetology*, 39(1), 75-86.
- DOMA, Y. (2010). *Legends of the Lepchas. Folk Tales from Sikkim*. Chennai: Tranquebar (Westland Ltd).
- ERSCHBAMER, M. (2019). “Taming of supernatural entities and animal sacrifice. The Synthesis of Tibetan Buddhism and local shamanistic traditions in Northern Sikkim (India)”. *Etudes mongole et siberiennes, centralasiatiques et tibetaines*, 50, 1-21.
- EVERSLED, S.; FISH, A. (2006). “In the Middle of the Lotus: Khecheopalri Lake, A Contested Sacred land in the Eastern Himalaya of Sikkim”. *Bulletin of the National Institute of Ecology*, 17. Jaipur and New Delhi, 51-65.
- FULLER, S. (2021). “Human-buffalo conflicts and intimacies in ‘modernising’ Nepal”. *The Australian Journal of Anthropology*, 32. Wiley, 289-308.
- GARFIELD, J. L. (2011). “Ask not what Buddhism can do for cognitive science; Ask what cognitive science can do for Buddhism”. *Bulletin of Tibetology*, 47(1-2), 15-30.

- GERGAN, M.D. (2017). “Living with Earthquakes and Angry Deities at the Himalayan Borderlands”. *Annals of the American Association of Geographers*, 107(2), Taylor & Francis, 490-498.
- HALIFAX, J. (1990). “The Third Body: Buddhism, Shamanism and Deep Ecology”, in Badiner, A.H. (ed.) *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley: Parallax Press, 20-38.
- HARAWAY, D; Ishikawa, N; Gilbert, S.; Olwig, K.; Tsing, A.; Bubandt, N. (2016). “Anthropologists Are Talking - About the Anthropocene”. *Ethnos Journal of Anthropology*, 81(3), 535-564.
- HARAWAY, D. [1992] (2019). *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Roma: Nero.
- HARAWAY, D. [1992] (2019). *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*. Roma: Derive Approdi.
- HENNING, D.H. (2002). *A Manual for Buddhism and Deep Ecology*. S.l. The World Buddhist University.
- H. H. 17th GYALWANG KARMAPA; Dorje, O. T. (2011). “Walking the Path of Environmental Buddhism through Compassion and Emptiness”. *Conservation Biology*, 25(6). Wiley, 1094-1097.
- HOLDER, J. J. (2007). “A suffering (but not irreparable) nature: environmental ethics from the perspective of early Buddhism”. *Contemporary Buddhism*, 8(2), 113-130.
- INGOLD, T. [2000] (2002). “Hunting and gathering as ways of perceiving the environment”, in *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London; new York: Routledge, 40-60.
- IOVINO, S. (2020). “Il chewing gum di Primo Levi. Piccola semantica della resistenza al tempo dell'Antropocene”, *MLN* 35(1), 231-254.
- ISHII, M. (2012). “Acting with things. Self-poiesis, actuality, and contingency in the formation of divine worlds”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(2), 371-388.
- JAMES, S. P. (2013). “Buddhism and Environmental Ethics”, in Emmanuel, S. M. (ed.) *A Companion to Buddhist Philosophy*. Wiley-Blackwall, 601-12.
- JAVANAUD, K. (2020). “The World on Fire: A Buddhist Response to the Environmental Crisis”. *Religions* 11 (8), 381-96.

- JHA, A. K. (2006). “Environmental Awareness in Buddhism”. *Proceedings of the Indian History Congress*, 67. Indian History Congress, 1059-60.
- LAST, A. (2015). “Fruit of the cyclone: Undoing geopolitics through geopoetics”. *Geoforum*, 64, 56-64.
- LATOUR, B.; Stengers, I.; Tsing, A.; Bubandt, N. (2018). “Anthropologists Are Talking - About Capitalism, Ecology, and Apocalypse”. *Ethnos Journal of Anthropology*, 83 (3), 587-606.
- LATOUR, B. (2020). *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*. Milano: Meltemi.
- LEPCHA, C.K.; TORRI, D. (2016). “Fieldwork in Dzongu: in Siiger’s footsteps and beyond”, in Johnson, U.H.; Geertz, A.W; Castenfeldt, S., & Andersen, P.B. (eds.) *In the footsteps of Halfdan Siiger*. Moesgaard Museum, 147–162.
- LETIZIA, C.; Gellner, D. (2021). “Religion and Secularism in Contemporary Nepal”, in Jacobsen, K.A. (ed.) *Routledge Handbook of South Asian Religions*. Abingdon: Routledge, 335-54.
- LIDKE, J. S. (2006). “The Interweaving of Politics, Mysticism, and Culture in Kathmandu Valley”. *International Journal of Hindu Studies*, 10(1). Springer, 35-57.
- LIM, H. L. (2019). “Environmental Revolution in Contemporary Buddhism: The Interbeing of Individual and Collective Consciousness in Ecology”. *Religions* 10(2), 120-34.
- *Linguistic Survey of India. Sikkim Part I* (2009). India: Language Division, Office of the Registrar General (<https://censusindia.gov.in/nada/index.php/catalog/34829>).
- LITTLE, K. (2007). “Lepcha hunters’ narratives of their hidden landscapes”. *Bulletin of Tibetology*, 43(1-2), 81-98.
- MAHASWA, R. K.; WIDHIANTO, A. (2020). “Questioning the ‘Anthropos’ in the Anthropocene: Is the Anthropocene Anthropocentric?”. *SHS Web of Conferences*, 76 (1040).
- MICKEY, S. (2018). “Cosmology and Ecology”, in DellaSala, D.A.; Goldstein, M.I (eds.) *The Encyclopedia of the Anthropocene*, 4, 151-157.
- MULLARD, S. (2011). *Opening the Hidden Land. State Formation and the Construction of Sikkimese History*. Leiden-Boston: Brill.

- OESTIGAARD, T. (2022). *Sacrifice. Theories and rituals in Nepal*. Odeshog: DanagardLiTHO AB.
- PAERREGAARD, K. (2020). “Searching for the new human. Glacier melt, anthropogenic change, and self reflection in Andean pilgrimage”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 10(3), 844-859.
- PAYNE, R. K., (ed.) (2010). *How Much Is Enough? Buddhism, Consumerism, and the Human Environment*. Somerville: Wisdom Publications.
- PINKEY, A. M. (2013). “Prasada, the Gracious Gift, in Contemporary and Classical South Asia”. *Journal of the American Academy of Religion*, 81(3). Oxford University Press, 734-756.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. [1981, 1993] (1999). *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*. Torino: Einaudi.
- RONCHI, R. (2020). “Le virtù del virus”, *Doppiozero*, Milano, ([http : // www.doppiozero.com/materiali/le-virtu-del-virus](http://www.doppiozero.com/materiali/le-virtu-del-virus)). In Pizza, G. “Futuri anteriori”, Guigoni, A.; Ferrari, R. (a cura di) *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*. Danyang: M&J Publishing House, 65-5.
- SAHNI, P., (2008). *Environmental Ethics in Buddhism. A virtues approach*. London; New York: Routledge.
- SAHU, B. (2015). “Buffalo Sacrifice: The Peculiar Belief System of the Kandhs of Odisha”. *Proceedings of the Indian History Congress*, 76. Indian History Congress, 931-34.
- SCHEID, C.S. (2014). “Hidden Land anche changing landscape: narratives about mount Khangchendzonga among the Lepcha and the Lhopo”. *Journal of the Irish Society for the Academic Study of Religions*, 1(1), 66-89.
- SCHEID, C.S. (2016). “Il signore della giungla e l’ordine della natura: narrative della tribù Adi sull’Epom”. In Beggiora, S. (a cura di) *Mostri, spettri e demoni dell’Himalaya. Un’indagine etnografica fra mito e folklore*. Torino: Meti Edizioni, 223-266.
- SHUKLA, G.; Kumar, A.; Pala, N. A.; Chakravarty, S. (2016). “Farmers perception and awareness of climate change: a case study from Kanchandzonga Biosphere Reserve, India”. *Environment, Development and Sustainability*, 18, 1167–1176.
- SPOON, J. (2014). “Everyday Buddhism and Environmental Decisions in the World’s Highest Ecosystem”. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 8(4), 429-459.

- TERRONE, A. (2014). "The Earth as a Treasure in Tibetan Buddhism: Visionary Revelation and its Interactions with the Environment". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 8 (4). Equinox Publishing, 460-482.
- THAPA, M.; TARAFDAR, P. (2021). "Impact of Religion on Traditional Health Care Practices Among the Lepchas of Upper and Lower Lingthem of Upper Dzongu, Sikkim, India". *Contemporary Voice of Dalit* 13 (2), 208-219.
- THATHONG, K. (2012). "A spiritual dimension and environmental education: Buddhism and environmental crisis". *Procedia - Social and behavioral Sciences*, 46, 5063-5068.
- TOMALIN, E. (2004). "Bio-divinity and Biodiversity: Perspectives on Religion and Environmental Conservation in India". *Numen*, 51(3). S.l.: Brill, 265-295.
- TORRI, D. (2011). "In the shadow of the devil: traditional patterns of Lepcha culture reinterpreted", in Ferrari, F.M. (ed.) *Health and Religious Rituals in South Asia. Disease, possession and healing*. London; New York: Routledge, 149-165.
- TORRI, D. (2015). "The animated landscape: human and non-human communities in the Buddhist Himalayas". *Rivista degli studi orientali*, 88(2). Sapienza Università di Roma, 251-68.
- TORRI, D. (2020). "Sacred, Alive, Dangerous, and Endangered: Humans, Non-humans, and Landscape in the Himalayas", in Riboli, D; Stewart, P.J et al. (eds.) *Dealing with Disasters. Perspectives from Eco-Cosmologies..* Palgrave MacMillan, 169-187.
- TORRI, D. (2021). "Trees, birds and other non-human. Mythological entanglements with landscape, flora, fauna and spirits of the Himalayas". *Lagoonscapes. The Venice Journal of Environmental Humanities*, 1(2), 181-198.
- TSING LOWENHAUPT, A. (2015). *The Mushroom at the End of The World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- VAN DEN HOEK, B.; SHRESTHA, B. (1992). "The Sacrifice of Serpents: Exchange and Non-Exchange in the Sarpabali of Indrayani, Kathmandu".

Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 79(1). Ecole Française d'Extrême Orient, 57-75.

- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004). “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1), 3-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. [1998, 2012] (2019). *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*. Macerata: Quodlibet.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2019). “On Model and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene”. *Current Anthropology*, 60(20), 296-308.

SITOGRAFIA

- AA.VV. (2006). “Dashain”. *Hinduism Today*, 2, 54-5 (https://www.hinduismtoday.com/wp-content/uploads/pdfs-and-ebooks/Hinduism-Today_Apr-May-Jun_2006.pdf).
- Adhikari, S. (2022). “Gadhimai Temple And The Festival Of Blood”. *Heaven Himalaya* (<https://heavenhimalaya.com/gadhimai-temple-and-the-festival-of-blood/>).
- Anonimo. (2019) “In Nepal il festival Gadhimai è il più grande sacrificio di animali del pianeta”. *La Stampa* (<https://www.lastampa.it/la-zampa/altri-animati/2019/12/04/news/in-nepal-il-festival-gadhimai-e-il-piu-grande-sacrificio-di-animati-del-pianeta-1.38048532/>).
- Anonimo. (2019) “Mass animal sacrifice begins despite outcry from activists”. *CNN* (<https://edition.cnn.com/2019/12/03/world/gallery/gadhimai-festival-intl-hnk-scli/index.html>).
- Anonimo. (2019). “Gadhimai Mela: Myths and facts. 35 thousand he-buffaloes and thousands of he-goats sacrificed”. *Khabarhub* (<https://english.khabarhub.com/2019/09/60648/>).
- Bultrini, R. (2015). “Gadhimai: stop alla decapitazione di migliaia di animali. *la Repubblica* (<https://www.repubblica.it/esteri/2015/07/29/news/animati-120047071/>).

- Humane Society International (HSI). (2015). “How We Stopped the Massacre Of Animals At Gadhimai”. *Huffpost* (https://www.huffpost.com/archive/in/entry/how-we-stopped-the-massacre-of-animals-at-gadhimai_b_7885762).
- Nadeau, J. (2019). “After Generations of Animal Sacrifice, Nepal Is Butchering Coconotus and Squash. Activists envision a bloodless future for the annual Dashain festival”. *Atlas Obscura*. (<https://www.atlasobscura.com/articles/how-to-end-animal-sacrifice>).
- Power, G. (2019). “What is the Gadhimai festival and why is it so controversial?”. *The Week* (<https://www.theweek.co.uk/the-week-unwrapped/104702/what-is-the-gadhimai-festival-and-why-is-it-so-controversial>).
- Sharma, N. (2020). “Dashain Festival And Animal Sacrifice Tradition”. *The Rising Nepal*. (<https://old.risingnepaldaily.com/opinion/dashain-festival-and-animal-sacrifice-tradition>).