

## **Hierós**

*Collana diretta da*  
Stefania Palmisano

2

### *Comitato scientifico*

Maria Carla Bertolo, Università di Padova  
Enrico Comba, Università di Torino  
Anna Fedele, Lisbon University Institute  
Carlo Genova, Università di Torino  
Giuseppe Giordan, Università di Padova  
Nicola Pannofino, Università di Torino  
Emily Pierini, University of Wales  
Diana Riboli, Panteion University - Atene  
Lia Zola, Università di Torino



Stefano Beggiora *a cura*

***Mostri, spettri e demoni dell'Himalaya***

*Un'indagine etnografica fra mito e folklore*

Stefano Beggiora (a cura)  
Mostri, spettri e demoni dell'Himalaya  
Un'indagine etnografica fra mito e folklore

© 2016 Meti Edizioni  
via Chambery, 36 - 10141 Torino  
info@metiedizioni.it - www.metiedizioni.it

ISBN 978-88-6484-022-2  
Prima edizione: settembre 2016

Ristampa	Anno
5 4 3 2 1 0	2020 2019 2018 2017 2016

#### CREDITI FOTOGRAFICI

In copertina: *Trofei di caccia e crani apotropaici* (Ziro Valley, Arunachal Pradesh),  
fotografia di Fulvio Biancifiore.

#### TUTTI I DIRITTI RISERVATI

È vietata la traduzione, la memorizzazione elettronica, la riproduzione,  
anche parziale, con qualsiasi mezzo, compresa la fotocopia, anche ad  
uso interno o didattico senza il consenso scritto dell'Editore.

L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della  
Legge n. 633 del 22/04/1941

## INDICE

- 7 **Premessa allo studio sui mostri in Himalaya: un'ontologia della paura in Oriente e Occidente**  
*Stefano Beggiora*
- 21 **Una storia di fantasmi in Garhwal. Analisi di una credenza in contesto**  
*Serena Bindi*
- 53 **Da Narāṅas a Daphranto: spettri e demoni oltre i confini del *rta* nel Kinnaur centrale**  
*Monica Guidolin e Emanuele Confortin*
- 95 **La persistenza della paura. Una introduzione allo studio delle storie di fantasmi e spettri dal Nepal**  
*Davide Torri*
- 125 **Yeti: mitologia scienziata e mito himalayano**  
*Gian Giuseppe Filippi*
- 167 **“Non avrai altro dio all'infuori di me”. Timori e conflitti generati dalla predicazione cristiana fra i Chepang del Nepal centromeridionale**  
*Diana Riboli*
- 189 **La caccia del *buru*: criptozoologia e mito nella storia della tribù Apatani**  
*Stefano Beggiora*
- 223 **Il *signore della giungla* e l'ordine della natura: narrative della tribù Adi sull'Epom**  
*Claire S. Scheid*
- 267 **Credenze tradizionali nelle tigri mannare nel Meghalaya e nell'Assam occidentale (India)**  
*Francesco Brighenti*



## INTRODUZIONE

### **Premessa allo studio sui mostri in Himalaya: un'ontologia della paura in Oriente e Occidente**

di *Stefano Beggiora*

*Io narrerò le gesta eroiche di Indra, quelle che Colui che brandisce la folgore compì per primo. Uccise il drago e liberò le acque; [...] O Indra, quando uccidesti il primo nato dei draghi, vincendo gli illusori allettamenti degli astuti, in quello stesso momento desti alla luce il Sole, il Cielo e l'Alba. [...] Quando Indra uccise Vrtra aprì con uno squarcio lo sbocco per le acque che erano state rinchiuso*

Rgveda, X. 90.1-16 (O'Flaherty, 1975, pp. 29-30).

L'epoca contemporanea, tanto in Oriente quanto in Occidente, sembra aver in un certo senso sdoganato la figura del mostro. Molteplici e policrome rappresentazioni attraverso cicli narrativi di tendenza, quali serie televisive e cinematografiche, fumetti e romanzi, videogame e quant'altro contraddistinguono la produzione di massa del periodo postmoderno, ci hanno ormai abituato a una certa familiarità con il tema (Levina e Bui, 2013; Asma, 2009). Sussiste comunque una certa qual consapevolezza diffusa che in queste forme contemporanee di rappresentazione di ciò che concepiamo come ignoto, non conoscibile e di conseguenza pauroso, potenzialmente mostruoso e orribile ma anche prodigioso e mirabile, sopravviva la radice originaria di una cultura antica, sicuramente pre-moderna, pre-urbana che vanta un immaginario simile in complessi sociali e ideologici anche assai distanti nello spazio e nel tempo. Si parta dal presupposto che il termine derivi etimologicamente dal latino *monstrum*, un segno divino, un prodigio, e dal verbo *monēre*, ovvero avvisare, ammonire circa un qualcosa di straordinario, spaventoso, ancora orribile o meraviglioso, che si poteva manifestare per avvertire o istruire gli umani sulla volontà degli dèi. Ebbero in tempi più recenti tale "ambivalenza costitutiva" è stata poi declinata attraverso il dualismo moderno fra ciò che è naturale e innaturale o sovranaturale, relegando infine i mostri allo statuto della non-esistenza empirica

come prodotto della superstizione o della fantasia, o a quello dell'anomalia organica in termini scientifici, oppure ancora, a quello di sinonimo generico per qualsiasi cosa disumana, crudele, terrorizzante" (Miyake, 2014: 16). Considerando ciò, dovrebbe essere comunque ormai oggi chiaro che le storie sui *mostri* costituiscono, in una dinamica comparativa molto generale, un *corpus* narrativo e folklorico che va ben oltre la vecchia leggenda o le tendenze pop di più recente memoria. Immergersi in questo *corpus*, in relazione ad una specifica cultura, significa entrare in una sorta di non-luogo intimo, segreto e tuttavia d'elezione per quella data cultura, in cui la comunità accetta di affrontare gli aspetti più critici della sua identità.

Tale sforzo si traduce in ambito sociale attraverso dinamiche esogene di razionalizzazione dell'alterità, ovvero i rapporti con tutto ciò che è percepito come alieno alla società, il diverso, lo straniero, ciò che sta oltre i confini stabiliti o che ancora, avendoli varcati, si impone per contrasto come nuova cultura dominante. In una dinamica introspettiva, esistenziale, ovvero quando la comunità guarda entro se stessa, esaminando i suoi valori, le sue conoscenze – o la decadenza dei medesimi –, interrogandosi per di più sulla sua spiritualità ecco che tale criticità, con tutte le sue intrinseche paure, riemerge prepotentemente nelle fasi di transizione e cambiamento, come nei riti di passaggio: tanto in quelli ordinari quanto in quelli di maggior rilievo, come nascita, morte, *post mortem*... Se è dunque vero che da un lato i mirabolanti racconti di luoghi misteriosi, creature mostruose, spettri e fantasmi rispondono a un costante e atavico bisogno che l'uomo ha di stupirsi, di rabbrivire, di provare quel sottile senso di piacere che la paura dà quando si prova al di fuori di una reale situazione di pericolo, d'altro canto va da sé che tali rappresentazioni costituiscano una sorta di rimosso in relazione a paure ben più concrete, di rischio reale.

Questa teoria che si basa fondamentalmente sulla liminalità è comprovata dall'opera del medievalista Jeffrey Cohen (1996: 3-25) che oggi si considera il padre di questo filone di studi denominato *monster studies* o *monster theory*. Egli elaborò una teoria di sette tesi dove l'immagine del mostro, chiaramente confuso dal sentimento di repulsione che egli evoca, spazia dal suo incorporamento come parte integrante di un momento culturale, alla sua appartenenza all'altro, ovvero ai confini più esterni di ciò che è normalmente noto e che egli costantemente pattuglia. Confini territoriali, geografici, spazio-temporali ed epistemologici.

Non manca nell'ampio *range* elaborato da Cohen anche l'aspetto del mo-



stro come matrice di una paura ambigua, che nasconde in sé una sorta di desiderio inespresso di un qualcosa d'irraggiungibile, altresì come il terrifico e il proibito possano scatenare fantasie di fuga: questo si traduce nella tipica dinamica di attrazione-repulsione che è messa in scena nei racconti popolari e di folklore. E del resto, come vedremo più avanti (Torri) lo spettro, l'aberrazione, il demonio, sono narrative che si perpetuano attraverso altre narrative, che abbisognano quindi di ascoltatori prima ancora che di testimoni. In questo modo la funzione sostanziale del racconto di paura, che evoca il terrore del mostro nella misura in cui questo è provato standosene al sicuro, serve ad esorcizzare un demone alquanto più pericoloso. Questo si verifica attraverso un processo che era e continua ad essere collettivo pur in forme diverse, oggi molto più 'tecnologiche' (vedi anche Mittman e Dendle, 2012).

In seconda analisi, la domanda quindi che siamo qui a porci, come affermava Tommaso Braccini (2013: 17) nella sua recente *Indagine sull'Orco. Miti e storie del divoratore di bambini*, non è se esista veramente l'orco ma cosa sia a tutti gli effetti questa creatura. In altre parole vogliamo chiederci se oltre alla funzione esorcistico-apotropaica di cui sopra, via sia effettivamente dell'altro.

È possibile che in questo immaginario sopravvivano concezioni ed elementi di tradizioni antiche scomparse, o in via d'estinzione, che continuano a veicolarsi e a reiterarsi senza la necessaria consapevolezza da parte chi le narra, o di coloro che tramandandole contribuiscono a cristallizzarne il contenuto? Se è così, il mostro diventa una figura in cui l'idea di questa sopravvivenza è legata a un mondo in cui la terra, il cosmo e tutte le sue manifestazioni, erano considerate esse stesse forze, deità, spiriti, semidivinità o comunque espressione di un articolato e rigoroso ordine panteistico e naturalistico. Che in Occidente si usa definire paganesimo, ma che nella sua ricorrente accezione platonica di *anima mundi* – di cui i mostri costituirebbero una gran varietà di manifestazioni dal sottile al grossolano – non è poi così distante dalle ontologie indigene dell'India e dell'Himalaya.

Secondo una prospettiva tradizionale, nello studio delle religioni, ugualmente il mostro incarna la simbologia dei riti di passaggio. Esso divora il vecchio affinché nasca l'uomo nuovo. Il tesoro custodito dal mostro, o dal drago sarebbe il caso di dire, è da intendersi di tipo spirituale: a questo mondo si accede solo attraverso una trasformazione radicale, che spesso implica l'abbandono dei valori materiali, se non esattamente del proprio

corpo grossolano. Il mostro, come la balena di Giona, inghiotte e vomita la sua preda dopo averla trasfigurata (Propp, 2006: 345-374). Compiuta questa sorta di catabasi, questo viaggio nel regno dei morti – che in alcuni casi è una sorta di prigionia notturna – l'eroe riemerge, rinnovato, immortale. Il carattere quindi fondamentale di queste figure presso diverse civiltà, non può essere che mostruoso per la funzione cui assolve: psicopompo, antropofago, il mostro dilania e ingoia.

Già la *quest* cavalleresca della letteratura medievale sostanzialmente riproponeva all'infinito questo tema: il viaggio, la sconfitta del drago erano prove iniziatiche. Il dominio della paura e l'eroismo altro non sono che la misura delle capacità dell'individuo, o meglio dei suoi meriti. Il tesoro nascosto che il mostro custodisce è, come dicevamo, di tipo spirituale, ma è spesso contraddistinto dalle caratteristiche di un contesto sacralizzato: la ricompensa, ultima, per chi sopravvive è l'eterna giovinezza, l'immortalità (Olsen e Houwen, 2001).

Il tema è beninteso molto antico; in Occidente (Ogden, 2013) c'è un drago a guardia del vello d'oro della Colchide, così come i grifoni sorvegliano l'albero della vita, la fonte di Ares a Tebe è guardata da un orrendo serpente e ancora un drago custodisce le mele d'oro delle Esperidi. Questo solo per fare una breve digressione nel mito greco, ma parimenti giusto per citare il celebre ciclo norreno di Sigfrido l'inestimabile tesoro custodito dal drago è ugualmente l'immortalità (l'apprendere la *lingua degli uccelli* è una chiara metafora iniziatica). Nella filosofia e nella religiosità indiana il tema è ugualmente sviluppato in molteplici sensi, tant'è che sarebbe riduttivo farne una sintesi qui. Basti a tal proposito la citazione *in incipit*, per cui ancora Indra scaglia la folgore contro Vṛtra, il mostro che include in sé ogni cosa, compreso il sapere (Apollo che uccide il serpente Pitone scagliando la freccia è probabilmente un'eco del medesimo simbolismo). Da tale atto perciò si ottiene il *soma*, la bevanda d'immortalità (Zimmer, 1993: 171).

Molta della letteratura medievale indiana è un moltiplicarsi di mostri, in particolare di draghi e d'ofidi che altro non sono che l'eco di una dottrina ben più antica, quella della *corda e del serpente* appunto, che aveva attraversato la tradizione dell'Advaita Vedānta. L'eroe – o il mistico sarebbe il caso di dire – è tratto in inganno dall'oscurità e scambia per un serpente, un pericolo imminente, spaventoso, insormontabile in apparenza, ciò che è semplicemente una corda. Il drago è quindi un'illusione: questo non significa che non esista, esiste eccome, così come la corda, ma è *māyā*, una sorta